



**João Gabriel da Silva Ascenso**

**“Como uma revoada de pássaros”:  
uma história do movimento indígena  
na ditadura militar brasileira**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Professora Dra. Larissa Rosa Corrêa

Rio de Janeiro  
Dezembro de 2021



**João Gabriel da Silva Ascenso**

**“Como uma revoada de pássaros”:  
uma história do movimento indígena  
na ditadura militar brasileira**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. Comissão examinadora abaixo indicada.

**Profa. Dra. Larissa Rosa Corrêa**  
Orientadora

Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. Dr. Leonardo Affonso de Miranda Pereira**  
Departamento de História – PUC-Rio

**Profa. Dra. Barbara Weinstein**  
New York University

**Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire**  
Faculdade de Educação - UERJ

**Profa. Dra. Vania Maria Losada Moreira**  
Departamento de História – UFRRJ

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2021

## João Gabriel da Silva Ascenso

Graduou-se em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Tem interesse na área de História Indígena, História da América Latina e Ensino de História, com especial atenção às articulações entre as cosmovisões ameríndias e os movimentos indígenas do continente.

### Ficha Catalográfica

Ascenso, João Gabriel da Silva

“Como uma revoada de pássaros” : uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira / João Gabriel da Silva Ascenso ; orientadora: Larissa Rosa Corrêa. – Rio de Janeiro PUC, Departamento de História, 2021.

391 f. ; il. color. ; 30 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História.

Inclui referências bibliográficas.

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Movimento indígena. 4. Ditadura militar brasileira. 5. Lideranças indígenas. 6. Cosmopolítica. 7. Diplomacia. I. Corrêa, Larissa Rosa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para Mário Juruna,  
que nos ensinou que tem gente em quem não dá para confiar.

A articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma  
revoada de pássaros, sabe?  
Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora.  
(Ailton Krenak)

## Agradecimentos

Ao longo dos mais de quatro anos que passei realizando esta pesquisa de doutorado, pude contar com a generosidade de muita gente. Há muito o que agradecer.

Em primeiro lugar, à minha família, que sempre foi meu porto seguro, mesmo em meio às angústias e cansaços da pesquisa, e às incertezas que esses quase dois anos de pandemia trouxeram. A minha mãe, Maria Helena, meu pai, Francisco Eduardo, minha tia, Gloria Maria, e meu primo, Paulo José, já não há mais palavras que deem conta de transmitir o quanto são vocês que fazem tudo isso andar. Devo tudo a vocês. À Silvia Moura e ao Vitor Fonseca, como de costume, fica o carinho e a gratidão na seção dedicada à família.

À minha mãe de santo, Rosemary Nascimento, a meus irmãos de santo e, acima de tudo, a meus Orixás, minha imensa gratidão pelos caminhos, pela força e pelo conforto.

Esta pesquisa se iniciou a partir de uma vontade e de uma intuição, ainda no ano de 2015. Algumas conversas com Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel ajudaram a dar forma a ela. Obrigado pelas conversas e pelos materiais produzidos nas coleções *Encontros* e *Tembetá*, que muito contribuíram para este trabalho.

À professora Eunícia Fernandes, meu muito obrigado por ter acolhido esta investigação e me orientado no meu primeiro ano de doutorado – ao que devo muito do que veio a partir daí. À professora Larissa Rosa Corrêa, meu agradecimento por ter me orientado no restante do processo, pela paciência, pelas trocas, pelas conversas e pela confiança. Aos amigos do doutorado, eu não posso deixar de dizer que, em muitos momentos, vocês foram a força que eu precisava para tomar mais um café e voltar a escrever (além de fonte de muitas e deliciosas risadas). Karina Ramos, Iohana Freitas, Mariana Albuquerque, Ali Aiuba e Clarissa Mattos, estamos aí para o que der e vier.

Aos amigos da vida toda, é tanto a agradecer que, por falta de espaço, digo apenas que sem vocês nada disso teria sentido. Maíra Lara, Thaís Mayumi Pinheiro, Caroline Rocha, Juliana D'Elia, meus presentes dos anos de Pedro II; Mariana Monni, Lucas Cabral, Edmar Santos (Júnior), Gabriela Mitidieri, Flávia Veras, Luana Correia, Cauê Rolim, Samara Portela, Caio de Figueiredo, Raphael Alberti, presentes dos meus anos de graduação. E ainda Heyk Pimenta, Marcelo Reis, Jorge Eduardo Marfetan, Taiany Marfetan, Roberta Corôa, Mariana Teixeira, Eduarda Moura, Vitor Garcia, Carolina Bezerra, Leonardo Machado, Talita Teixeira, Lucas Cabral Cardoso, Mariana Weiss, Alessandra Seixlack, Breno Góes, Iuri Bauler, Carly Rodgers... Obrigado, obrigado, obrigado!

Aos meus afilhados Gabriela e Zoé, aqueles que mais têm me ensinado nos últimos anos, e pelos quais eu jamais perderei a covid-19 pelo tempo roubado.

Aos amigos do CAP-UFRJ, em especial Alessandra Carvalho, Waldemir de Araújo Filho, Emilio Bernardi, Fabio Garcez, Diego Velasco, Luisa Lamarão e Cinthia Araújo (que também entra aqui!), pelo apoio e pelo companheirismo.

Aos amigos do Colégio de São Bento, em especial Suzana Aquino, Zina Argollo, Jerônimo Duque Estada, Janine Paiva, Rodrigo Gonçalves e Monica Ramos, pelas alegrias e pelas trocas.

Entre agosto de 2019 e janeiro de 2020, fui recebido como pesquisador visitante na *New York University*, uma experiência que me marcou profundamente. Nessa cidade, fui recebido por Heloísa Villela como se recebe a um filho. Um obrigado sem tamanho pelo afeto, pelo aprendizado e pelos vinhos. Agradeço também aos amigos que fiz: Camilla Brito, Andrés Lanza, Sofia Moutinho, Denisia Lima, Ricky Pistone, Nalü Romano, Gustavo Pedrollo, Cody Williams, Vanessa Grecco, Daniel Correa, Paula Correa, Bernardo Oliveira, Paloma Contreras, Jose Octavio Orsag, Natalia Mahecha... À professora Barbara Weinstein, que me recebeu na NYU e foi infinitamente generosa e atenciosa, além de ter aceitado fazer parte da banca da minha defesa, meu muito obrigado.

Cada um dos demais membros da banca também tem importância muito grande em minha trajetória. Luiz Henrique Eloy Amado me inspira há anos não apenas em sua produção acadêmica, mas em sua militância junto à APIB. O professor José Ribamar Bessa Freire, que viveu parte da história que essa tese busca contar, esteve também presente em minha banca de qualificação e levantou questões muito importantes para o desenvolvimento desta pesquisa, além de ter me recebido com muito carinho e muita disposição para ajudar. O professor Leonardo Affonso de Miranda Pereira, igualmente presente na minha qualificação, foi uma das primeiras pessoas a ler e discutir o meu projeto, ainda à época da seleção para o doutorado, sempre com palavras de estímulo. A professora Vania Maria Losada Moreira me ensinou muito sobre História Indígena e é uma referência para as pesquisas desse campo. Com a professora Crislayne Gloss Marão Alfagali já tive o prazer de dividir uma sala de aula (virtual), uma experiência de muita troca e muito aprendizado.

Logo no início da minha pesquisa, entrei em contato com a historiadora Poliene Bicalho, pedindo algumas referências de fontes sobre o movimento indígena que ela havia discutido em sua tese de doutorado. Ela me enviou a cópia de todas essas fontes pelo correio, sem me conhecer, apenas pela vontade de ajudar um doutorando em início de pesquisa. Lembrar disso me emociona até hoje, e me faz ter a certeza de que a pesquisa científica ou é coletiva ou não é.

Durante as pesquisas de arquivo que realizei em Brasília, pude contar com a generosidade da professora Alcida Rita Ramos, que me recebeu em sua casa e em seu escritório e permitiu que eu consultasse o seu arquivo pessoal por dias, além de ter me brindado com conversas memoráveis. Aida Cruz, que me recebeu por diversas vezes no Arquivo do CIMI, sempre com muitos sorrisos e fartas gargalhadas, me ensinou muito sobre a luta indígena, sobre a vida e sobre Zen Budismo.

Tive a sorte de formar, logo no início do meu doutorado, um grupo de estudos com pesquisadores incríveis que trabalham com a temática indígena na ditadura militar. Junto a Rayane Araújo, Grazielle Pereira, Gustavo Simi e Marcos Barreto, além de aprender muito, acabei fazendo amigos para a vida. À Rayane, em especial, preciso agradecer por toda a parceria que construímos ao longo desses anos, por todos os



trabalhos que realizamos juntos, pelas barras seguradas, pelas risadas (às vezes de divertimento e às vezes de nervoso), por todas as vezes em que vibramos com as pequenas conquistas das pesquisas um do outro, pela leitura atenta das primeiras versões dos capítulos e pelo aprendizado gigante que tive com ela. É à Rayane que devo boa parte da minha formação neste campo de estudos. Prometi a ela uma caixa de cerveja. A promessa está de pé!

Ao Victor Seixas, que deixou os dias de isolamento mais leves, bonitos e musicais, obrigado por todo o companheirismo.

A todos os professores graças aos quais eu pude chegar até aqui, em especial à Jessie Jane Vieira de Sousa, ao Fernando Luiz Vale Castro – que me orientaram em minha graduação e mestrado – e à Adriana Hassin.

Aos meus alunos, que tantas vezes têm me ensinado muito mais do que eu a eles, e a quem devo boa parte da minha vontade de pesquisar.

Ao CNPq, que financiou a minha pesquisa desde o seu início.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos funcionários da PUC-Rio, que tornaram possível este doutorado em todos os níveis, e com os quais sempre pude contar.

A todas as lideranças indígenas com quem tive contato, diretamente ou não, e que são uma inspiração para a minha pesquisa e para a minha vida.

Espero que esta tese, em alguma medida, possa contribuir com essa luta.

## Resumo

Ascenso, João Gabriel da Silva; Corrêa, Larissa Rosa. **“Como uma revoada de pássaros”**: uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro, 2021. 391p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A ditadura militar brasileira, sobretudo a partir de 1968, promoveu um aumento da ofensiva contra os povos indígenas, notadamente aqueles que habitavam regiões da Amazônia Legal, colocando os territórios de dezenas deles na mira de empreiteiras, mineradoras, madeireiras, agropecuárias e do próprio Estado. Durante esse mesmo período, entretanto, ganhava destaque, tanto nacional quanto internacionalmente, uma série de discussões relativas à autodeterminação dos povos e à necessidade de se proteger não apenas a existência física dos povos indígenas, mas também sua existência cultural e simbólica, bem como seu direito às suas terras. Desse debate, participam cientistas sociais, sobretudo antropólogos, além de missionários religiosos afinados com a Teologia da Libertação e outros grupos. Foi nesse contexto que as primeiras assembleias de chefes indígenas começaram a ser organizadas, por iniciativa do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a partir de 1974. A presente tese busca analisar o conjunto de iniciativas e organizações que se articularam desse momento em diante, conformando o que se chamou de “movimento indígena brasileiro”. Para tanto, foi necessário investigar em que medida a ideia de um movimento indígena nesse período faz sentido, a partir de um diálogo com teóricos dos movimentos sociais. Propõe-se que pensar em um movimento indígena nesse contexto é plausível, desde que ele seja concebido como um conjunto de redes que inclui também não indígenas, ainda que com o horizonte expresso de construção de um protagonismo indígena. Além disso, considera-se importante, ao se pensar em uma política indígena, entendê-la como uma ação eminentemente diplomática e que incorpora a relação entre diversos mundos – humanos e não humanos. Trata-se, portanto, de uma cosmopolítica. Dois modelos são utilizados como categorias úteis à compreensão, respectivamente, da política indigenista do Estado e da política indígena levada a cabo (não exclusivamente) pelo movimento indígena a partir dos anos 1970. Trata-se dos modelos de “política indigenista da *pax* colonial” e de “cosmopolítica da paz provisória”. Esses modelos

são úteis na análise de diversos processos que dizem respeito ao movimento indígena brasileiro: a reunião das primeiras assembleias, a luta contra o Decreto da Emancipação, a presença de lideranças indígenas em eventos internacionais, a construção da União das Nações Indígenas, a participação na política institucional e a luta na Constituinte de 1987/88, por exemplo. Para essa análise, uma extensa gama de fontes documentais foi analisada, à luz da História Social e da Antropologia. Buscou-se, dessa forma, compreender as dinâmicas, conflitos de poder e disputas de narrativas, estratégias de mediação e diplomacia entre mundos que permitiram o enfrentamento entre a política indigenista da *pax* colonial e a cosmopolítica da paz provisória, as conquistas dessa segunda (materializadas na Constituição de 1988), bem como as permanências da primeira, com seus ecos ressoando até os dias de hoje.

### **Palavras-chave**

Movimento indígena; ditadura militar brasileira; lideranças indígenas; cosmopolítica; diplomacia.

## Abstract

Ascenso, João Gabriel da Silva; Corrêa, Larissa Rosa (Advisor). **“Like a flock of birds”: a history of the indigenous movement in the Brazilian military dictatorship**. Rio de Janeiro, 2021. 391p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The Brazilian military dictatorship, most notably following 1968, urged an advance in its offensive against indigenous peoples, particularly those who inhabited regions of the Legal Amazon, placing the territories of many in the sights of contractors and mining, logging, and agricultural enterprises, in addition to the State itself. During this same period however, a range of discussions dominated, concerning the idea of self-determination and the need to protect not only the physical existence of indigenous peoples, but also their cultural and symbolic existences, including their rights to their lands. Social scientists, principally anthropologists, participated within this debate, as well as religious missionaries affiliated with Liberation Theology. It was within this context that the first assemblies of indigenous chiefs began to be organized by the *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI) from 1974 onward. This thesis, thus, seeks to analyze the set of initiatives and organizations that were declared in that moment, becoming what was called the “Brazilian indigenous movement”. For this reason, it was necessary to investigate to what extent the idea of an indigenous movement from within this period makes sense, based on a dialogue with social movement theorists. It is proposed that envisioning an indigenous movement in this context is plausible, in so far as it is conceived as a set of networks that also includes non-indigenous people, although with the established goal of building an indigenous leadership. Furthermore, within the discussion of indigenous politics, it is important to situate it as an eminently diplomatic action that incorporates the relationship between different worlds – the human and the non-human. It is, therefore, a cosmopolitics. Two concepts respectively are useful conceptualizations in understanding the “*política indigenista*” of the State and the indigenous politics carried out – although not exclusively – by the indigenous movement from the 1970s. These are the concepts of “*política indigenista da pax colonial*” and “*cosmopolítica da paz*”

*provisória*”. These concepts are useful within the analysis of several processes that concern the Brazilian indigenous movement: the meeting of the first assemblies, the fight against the Emancipation Decree, the presence of indigenous leaders in international events, the construction of the Union of Indigenous Nations (UNI), the participation in institutional politics and the struggle in the Constituent Assembly of 1987/88, for example. To this end, a wide range of documentary sources have been analyzed, according to Social History and Anthropology. Thus, the main goal of this work is to understand the dynamics, power struggles and narrative disputes, mediation strategies and diplomacy between worlds that led to the confrontation between the “*política indigenista da pax colonial*” and the “*cosmopolítica da paz provisória*”, the conquests of the latter (materialized in the 1988 Constitution), as well as the permanencies of the former, with its echoes resonating to the present day.

## **Keywords**

Indigenous movement; Brazilian military dictatorship; indigenous leaders; cosmopolitics; diplomacy.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	16
<b>Capítulo 1 – Movimento indígena no Brasil: a cosmopolítica da paz provisória</b> .....	43
1.1 Movimento indígena?.....	43
1.2 Etnicidade e identidade.....	52
1.3 Política/cosmopolítica.....	58
1.4 Cosmopolítica da paz provisória e solidariedade diplomática.....	66
<b>Entrecapítulo I – Y-Juca-Pirama: a sentença de morte aos indígenas e os gritos de denúncia</b> .....	70
<b>Capítulo 2 – Um problema de toda a humanidade: articulações globais, continentais e nacionais sobre a “questão indígena”</b> .....	74
2.1 Entre o particular e o universal.....	74
2.2 A Igreja Católica e a proposta da missão inculturada.....	82
2.3 Protagonismo, autogestão e unidade pan-indígena.....	85
2.4 Do global e continental para o nacional.....	90
2.5 Estatuto do Índio.....	97
2.6 O problema da humanidade e o movimento indígena no Brasil.....	108
<b>Entrecapítulo II – Mário Juruna e os diplomatas Xavante</b> .....	115

<b>Capítulo 3 – “Todos, primeiro, usava a mesma tanga”: solidariedade e projeto de futuro nas primeiras assembleias indígenas.....</b>	<b>123</b>
3.1 “Por que não reunir grupos índios através de suas lideranças?”.....	123
3.2 As primeiras assembleias: pensando categorias de pertencimento e solidariedade.....	133
3.3 Civilização, progresso e humanidade: apropriações do vocabulário colonial.....	148
3.4 “Tem que conhecer vida do branco”: uma nova liderança indígena, “um tipo de embaixador”.....	166
<b>Entrecapítulo III – Dois vereadores indígenas e a tutela.....</b>	<b>179</b>
<b>Capítulo 4 – “Ame-o ou emancipe-o”: a luta contra a emancipação indígena e o apelo à sociedade civil.....</b>	<b>191</b>
4.1 “Uma política agressiva de integração”.....	191
4.2 O decreto da emancipação em 1978.....	198
4.3 “O momento heroico” da luta indígena.....	207
4.4 O passaporte como arma.....	222
4.5 A emancipação está morta, viva a emancipação!.....	236
<b>Entrecapítulo IV – “Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”.....</b>	<b>245</b>
<b>Capítulo 5 – “Nós somos um povo, somos uma nação”: a luta da União das Nações Indígenas.....</b>	<b>256</b>
5.1 A(s) fundação(ões) da União das Nações Indígenas.....	256
5.2 Sob a mira do Estado.....	264
5.3 Conflitos internos e disputas pela liderança.....	271
5.4 Caminhos para a regionalização e a mudança na relação com a Funai.....	281
5.5 A atuação da UNI às vésperas da Nova República e a via institucional: Juruna no Congresso.....	291

**Entrecapítulo V – Estratégias de comunicação para amansar o branco: do Programa de Índio à ONU.....301**

**Capítulo 6 – “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”.....307**

6.1 Os preparativos em nome da representação indígena.....307

6.2 Disputas e negociações na Constituinte como cosmopolítica da paz provisória.....314

6.3 A persistência da política indigenista da *pax* colonial.....328

6.4 Os atos finais na Constituinte.....342

6.5 A Carta.....349

**Considerações finais.....355**

**Referências.....367**



## Introdução

Em entrevista de 2013, o conhecido líder indígena Ailton Krenak fez uma reflexão retrospectiva em relação ao início do que viria a ser considerado o movimento indígena brasileiro. Para isso, ele partiu dos impactos da política desenvolvimentista da ditadura militar sobre os povos indígenas e sobre o meio ambiente,

quando o Brasil descobriu que podia se destruir do ponto de vista ambiental, porque o Brasil vira um canteiro de Transamazônica, de Perimetral Norte [...]. Aquela imensa tragédia que estava anunciada para a cabeça dos índios em todos os cantos da bacia Amazônica provocou um despertar de índios que ainda estavam acendendo fogo com palito, girando vareta na mão, e índios que estavam fazendo curso universitário em Brasília, bolsa de estudos da Funai, ou que estavam com algum contato privilegiado com informação sobre os brancos, sobre os instrumentos dos brancos, governança e tudo. E eu me juntei com essa geração, a primeira geração de índios que estavam sendo expulsos das suas origens para uma espécie de convergência não programada de ideias. Foi isso que permitiu que um menino Xavante, outro Bororo, Guarani ou Kaingang, uns com alguma diferença de seis anos, dez anos um do outro, mas todos com experiências próximas, comessem a cerrar fileiras numa frente que a gente chamava de movimento indígena.<sup>1</sup>

Ailton Krenak identifica, portanto, que um conjunto de políticas levadas a cabo pela ditadura militar brasileira acarretou uma “tragédia amazônica”, e que essa tragédia acabou levando a uma articulação do que ficou conhecido como movimento indígena no Brasil. Os eventos desse período são destacados, dessa forma, como um marco importante a partir do qual teria ocorrido o que ele chamou de “despertar de índios”. Evidentemente, isso não equivale a postular que as resistências indígenas às ofensivas do Estado brasileiro começaram nesse período. A **política indigenista**, ou seja, o conjunto de ações do Estado (através de legislação específica ou não) para gerir a relação com os povos originários, sempre esteve em contato íntimo com a **política indígena** – a ação dos próprios indígenas na sua gestão interna, nas relações interétnicas e nas negociações com o Estado nacional. Esse contato foi marcado por mediações, alianças, resistências e conflitos abertos.

---

<sup>1</sup> CONH, Sergio. Eu e minhas circunstâncias (entrevista com Ailton Krenak, 2013). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 242-243.

Entretanto, segundo Krenak, a partir de determinada ofensiva específica da ditadura militar, teria ocorrido uma “convergência não programada de ideias” que juntou lideranças de diversos povos em uma articulação até então inédita, e que se convencionou chamar de movimento indígena. Se quisermos seguir a pista deixada por Krenak, é necessário recuar um pouco no tempo e investigar o que era a política indigenista brasileira nas décadas que antecederam a esse período. Será que a “tragédia” já não vinha acontecendo? O que mudou a partir da ditadura militar? O que permaneceu e foi intensificado? O que repercutiu nacional e internacionalmente e por quê?

O Brasil republicano foi marcado pela criação de um aparato de Estado para gerir a “questão indígena”, algo inédito na história do país. A política indigenista foi, a partir de 1910, conduzida por uma agência estatal específica: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), num primeiro momento chamado de Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). As diretrizes e a gestão dessa agência indigenista – que foi substituída, como veremos, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967 – sofreram uma série de transformações ao longo do século XX, mas é possível traçar uma linha de continuidade do seu projeto não apenas até a ditadura militar, mas até pelo menos a promulgação da Constituição de 1988. Esse projeto é marcado pelas premissas da **incapacidade relativa** dos indígenas e da **tutela**.

Foi o Código Civil de 1916 que, pela primeira vez, instituiu a posição da incapacidade relativa dos indígenas – juntamente aos maiores de 16 anos e menores de 21, às mulheres casadas e aos pródigos.<sup>2</sup> O Decreto nº 5.484, aprovado em 1928 (mas cujo texto dera entrada na Câmara em 1912), formalizou essa incapacidade relativa, transferindo a tutela do indígena direto para o Estado e regularizando esse estado de tutela. Essas ideias estavam longe de representar uma novidade na relação do Estado com os povos originários. A associação do indígena a um estado de infância que deveria ser superado através de uma educação cristã/civilizada, para que fosse garantida a sua integração à sociedade colonial/nacional, foi uma constante desde o século XVI. Relacionada a essa suposta incapacidade para o autogoverno, a proposição da necessidade de tutelar os indígenas datava também

---

<sup>2</sup> BRASIL. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Lei n. 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l3071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm)>. Acesso em: 21 set. 2021.

do período colonial, sendo a tutela exercida por missionários, “diretores de índios” leigos, juizes de órfãos ou colonos particulares.

A novidade que veio no bojo da República era que, agora, havia todo um aparato de Estado voltado para a execução dessa tutela. Mais do que isso, o Estado se autoatribuía o papel de único gestor da questão indígena, retirando essa função inclusive dos órgãos de justiça local. Instaurava-se, dessa forma, um **regime tutelar** formalmente constituído, que deveria mediar a relação dos indígenas com os demais grupos sociais, através de um esquema tripartite: indígenas-Estado-sociedade nacional.<sup>3</sup>

Continuava-se a negar aos indígenas qualquer perspectiva de autonomia na condução de suas vidas, mantendo como objetivo a sua integração à “comunhão nacional” – ou seja, o propósito final persistia sendo que os indígenas “deixassem de ser” indígenas. Além disso, como o Estado se tornou o único intermediário oficial possível entre essas comunidades e a sociedade nacional, uma intrincada rede de dependência foi criada entre elas e a agência indigenista, sobretudo através de suas “pontas”, os postos indígenas que atuavam junto às aldeias. Por outro lado, o princípio do SPILTN/SPI – inspirado nos ideais do Marechal Rondon, seu primeiro presidente – era o da necessidade de proteção física dos povos indígenas, para que a integração ocorresse no seu próprio ritmo, sem risco de extermínio.

Segundo João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire, esse regime tutelar instaurou o **paradoxo da tutela**:

O tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas? É da própria natureza da tutela sua ambiguidade, as ações que engendra não podendo ser lidas apenas numa dimensão humanitária (apontando para obrigações éticas ou legais), nem como um instrumento simples de dominação.<sup>4</sup>

Para pensarmos a montagem desse aparato estatal voltado para a gestão da questão indígena, parece muito apropriado o conceito de **poder tutelar**, formulado por Antonio Carlos de Souza Lima.<sup>5</sup> Em primeiro lugar, é fundamental distinguir

<sup>3</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006, p. 113.

<sup>4</sup> Idem, p. 115.

<sup>5</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

“regime tutelar” – a instauração pragmática da tutela sobre os povos indígenas, operada pelo Estado – de “poder tutelar” – conceito analítico concebido por Souza Lima para dar conta de determinada experiência histórica articulada a processos de longa duração. O poder tutelar, que se montou no início da vida republicana no Brasil, seria uma reelaboração da forma de contato principal que colonizadores travaram com povos indígenas ao longo dos quatro séculos anteriores: a guerra – mais especificamente, a **guerra de conquista**.

Tal modelo de guerra abrange o estabelecimento de um tipo de alteridade radical com os grupos a serem conquistados. Ele envolve, ao mesmo tempo, dispositivos de integração e de aniquilação da diferença, em nome do povo do qual a organização militar responsável pela conquista se origina. Essa aniquilação da diferença pode oscilar do extermínio total ao objetivo de uma “plena absorção”. Entretanto, por mais que a integração, ou absorção, dos povos conquistados seja parte fundamental da guerra de conquista, ela produz sempre também mecanismos de segregação interna, de modo que a massa conquistada (parte do butim) esteja situada hierarquicamente em posição inferior. De todo modo, não se deve pensar que o poder estabelecido pela guerra de conquista é capaz de controlar ou imobilizar as populações nativas: “A guerra não é [...] só uma forma de destruir e instaurar catástrofes, mas via constitutiva de novas relações sociais, base de múltiplos sistemas de aliança e antagonismo”.<sup>6</sup>

Mas o que mudou na lógica da guerra de conquista, a partir da Primeira República, para falarmos de um poder tutelar? Ao invés de uma guerra explícita, o Brasil recém-republicano promoveu uma reatualização da guerra no poder político, através do discurso da **pacificação**, e não caberia a outros elementos da comunidade nacional, se não aos próprios aparelhos do Estado, mediar essa pacificação. Tal projeto pretendia sublimar a violência na relação com os indígenas, reconhecendo neles parte integrante da nacionalidade brasileira em construção. Evidentemente, entretanto, a violência física sempre esteve presente.

Além disso, como é o argumento de Souza Lima, a pacificação não deixa de ser uma modalidade de conquista com violência intrínseca, mantendo a lógica militar da alteridade. Afinal de contas, o processo de criação do SPI envolveu a “luta em torno da permanência de militares enquanto gestores [...], explicitando-se

---

<sup>6</sup> Idem, p. 46.

as solidariedades entre a *proteção aos índios* e controle/construção do território, além de [...] *conquista* de espaços e populações”.<sup>7</sup> Atribuía-se, ainda, a esse exercício de poder uma função patriótica de consolidação da comunidade política nacional.

Dentro desse projeto, a questão da “sedentarização dos povos errantes” – que apresentariam uma resistência ao princípio de se fixarem em espaços destinados pelo poder público – aparece como um ponto nevrálgico. Além de impedir a migração para grandes cidades e ajudar a garantir, com povoações indígenas, as fronteiras nacionais, o combate ao nomadismo tinha como princípio “circunscrever porções de terra para localizar e fixar populações nativas, inserindo-as no estoque fundiário disponível sob controle estatizado”, bem como “liberar o espaço em torno para a empresa privada”.<sup>8</sup>

Evidentemente, esse processo de territorialização pressupõe uma correspondência entre o Estado Nacional e o Exército. A formação de “engenheiro militar”, desde o início do SPI, era das mais importantes na gestão da questão indígena. Até os anos 1950, há presença ininterrupta de indivíduos ligados ao grupo de engenheiros militares positivistas no órgão.<sup>9</sup> Ademais, além de Rondon, que esteve à frente do SPI de 1910 a 1930, nove dos subsequentes diretores, até 1967, eram militares.<sup>10</sup> Entre 1934 e 1937, o SPI efetivamente fez parte do Ministério da Guerra.<sup>11</sup>

Além da “liberação das terras”, a estratégia de integração das populações indígenas – que partia da lógica da hierarquização interna, própria às guerras de conquista – visava ao que considero se tratar da **transformação de diferenças étnicas em diferenças sociais**. Afinal, o poder tutelar parte de uma concepção de Estado nacional em que comunidade política e comunidade étnica se correspondem. A existência de múltiplas comunidades étnicas é vista como um problema e um desafio à nacionalidade, e a hierarquização da sociedade em diferentes grupos

<sup>7</sup> Idem, p. 118.

<sup>8</sup> Idem, p. 197.

<sup>9</sup> Idem, p. 139.

<sup>10</sup> Idem, p. 339.

<sup>11</sup> O SPI esteve subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC) até 1930, ano em que o ministério foi extinto. Passou então para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, onde ficou até 1934, sendo transferido no mesmo ano para o Ministério da Guerra e, em 1937, para um novo Ministério da Agricultura (que não tinha mais as atribuições de “Indústria e Comércio”), onde ficou até 1967. Nesse ano, o SPI passaria um brevíssimo tempo vinculado ao Ministério do Interior, sendo extinto logo a seguir, em um cenário de escândalos que será discutido mais à frente.

sociais é uma ferramenta para solucioná-lo: que se transforme o indígena em um trabalhador nacional subalternizado. Repare-se que não se trata apenas de assegurar o fornecimento de mão de obra indígena para o trabalho – preocupação constante desde o período colonial. Trata-se de uma imagem de nacionalidade articulada ao trabalho e de uma concepção do trabalho como via de acesso à nacionalidade.

Entretanto, esse estágio onde, supostamente, a cidadania poderia ser plenamente exercida apresenta uma contradição: “A possibilidade de ter acesso a direitos básicos, como o do reconhecimento das terras que ocupam, e a uma assistência diferenciada passa por serem definidos enquanto atores políticos dotados de uma relativa incapacidade”, o que torna necessária “a presença de um aparelho que os represente politicamente”.<sup>12</sup> Coloca-se uma encruzilhada: ou o indígena é reconhecido como plenamente capaz de gerir-se e dotado de cidadania, tornando-se um trabalhador precarizado, ou ele mantém as garantias que o Estado lhe reserva (e que só são necessárias devido a um processo de conquista) às custas de sua própria autonomia. Isso teria gerado, segundo Souza Lima, um clientelismo de Estado, muitas vezes descrito também nos termos de um paternalismo.

Na segunda metade dos anos 1950, o SPI verificou uma mudança muito grande no seu perfil. O caráter rondoniano, de base positivista e pretensamente humanitária, perdia força, com o próprio Rondon e seus colaboradores mais imediatos se encontrando em idade avançada. Ao mesmo tempo, os antropólogos que haviam renovado os quadros do SPI desde a década anterior, em um esforço de torná-los mais técnicos, também começaram a deixar seus postos –<sup>13</sup> Darcy Ribeiro, por exemplo, exonerou-se em 1956, criticando a permanência de funcionários envolvidos com irregularidades na instituição.<sup>14</sup> As denúncias de corrupção, esbulho de terras e abusos cometidos contra os indígenas já eram constantes nesse período. Entretanto, cresceriam significativamente entre meados dos anos 1950 e dos anos 1960.

Esse foi o momento em que um novo grupo de funcionários (entre eles, oficiais do Exército) assumiu postos no SPI, em que a Seção de Estudos criada por Darcy Ribeiro foi fechada e em que muitos postos indígenas foram entregues a

---

<sup>12</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. Op. cit., p. 75.

<sup>13</sup> GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo**: entre tempos, narrativas e memórias. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO. Rio de Janeiro, 2015, p. 33.

<sup>14</sup> Idem, p. 36-37.

missionários religiosos. Diminuiu, também, o controle sobre os funcionários do órgão que atuavam nas frentes pioneiras, e expedições de pacificação claramente nocivas aos indígenas foram permitidas. Além disso, segundo José Maria da Gama Malcher (um dos poucos não militares a assumir a direção do SPI), pela escassez dos recursos orçamentários, o SPI teria passado de órgão “assistencial” para “assistido”. Isso porque o dinheiro proveniente da renda indígena – um esforço de que as comunidades indígenas se autossustentassem, deixando de “constituir ônus ao erário” – ao invés de retornar para a assistência dos indígenas, acabava sendo empregado para custear o próprio Serviço.<sup>15</sup>

Entre os anos de 1956 e 1963, 21 inquéritos administrativos foram abertos no SPI, segundo informação prestada ao gabinete do ministro da Agricultura. Além disso, abundavam denúncias na imprensa e ofícios de diretores do SPI, bem como de chefes de inspetorias do órgão e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), condenando a corrupção e os abusos com os indígenas. As denúncias envolviam “descaso para com as populações indígenas, irregularidades na administração da renda indígena, vendas ilegais de madeira e gado, e até mesmo [...] genocídio”.<sup>16</sup>

Frente a essa situação, instaurou-se a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) de 1963. As apurações da CPI foram publicadas em um projeto de resolução de 1964, aprovado e promulgado em 1965, no qual se concluiu a ocorrência de graves irregularidades, resultantes em delitos contra a Fazenda Nacional e contra o patrimônio indígena, além do abandono social do indígena e sua precária ou nula assistência médico-sanitária, educacional e técnico-agrícola. Denunciava-se, ainda, a deficiência de pessoal especializado para trabalhar no SPI. A CPI atribuía a responsabilidade das irregularidades ao próprio diretor, Moacyr Coelho, bem como a uma série de servidores, dentre os quais o famoso sertanista Francisco Meireles.<sup>17</sup>

No ano de 1967, foi criado pelo governo instaurado a partir do golpe militar de 1964 o Ministério do Interior, sob a responsabilidade do general Afonso Augusto de Albuquerque Lima. Esse órgão tinha como objetivo a integração do território nacional, a ocupação de áreas consideradas isoladas, destacadamente a Amazônia

---

<sup>15</sup> Idem, p. 34.

<sup>16</sup> Idem, p. 36.

<sup>17</sup> Idem, p. 48.

Legal,<sup>18</sup> por colonos não indígenas e a expansão da fronteira econômica. O SPI foi, então, por um brevíssimo período, subordinado a esse novo ministério. Foi Albuquerque Lima quem convocou a Comissão de Inquérito (CI) de 1967 – tratava-se de uma comissão não requerida por parlamentares, como a anterior, mas pelo próprio Executivo. Seu objetivo era justamente investigar as irregularidades que já haviam sido denunciadas na CPI de 1963. A CI foi presidida pelo procurador do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) Jáder de Figueiredo Correia, a quem se deve a forma como o relatório final produzido pela comissão ficou conhecido: Relatório Figueiredo.

Por meio de uma expedição, Jáder de Figueiredo percorreu um extenso território, entrevistando uma grande quantidade de funcionários do SPI e visitando diversas aldeias e inspetorias, num intervalo de sete meses. Os crimes apurados foram classificados em nove tipos, sendo o primeiro os crimes cometidos contra a pessoa – “assassinatos, prostituição, sevícias, trabalho escravo e práticas de espancamento e castigo” – e a propriedade dos indígenas – “usurpação do trabalho, apropriação e desvio de recursos”. Os demais tipos dizem respeito a desvios financeiros e irregularidades administrativas.<sup>19</sup>

O Relatório Figueiredo revelou escandalosos casos de violação de direitos humanos praticados por latifundiários e, em muitos casos, pelos próprios funcionários do SPI. “É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência”, lamenta o relator. “E que haja funcionários públicos cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça”.<sup>20</sup> As denúncias envolvem a dizimação de aldeias inteiras, execuções sumárias – que incluem o uso de dinamites lançados de aviões, a distribuição de açúcar envenenado com estricnina e mesmo a inoculação proposital com o vírus da varíola –, além de inúmeros casos de tortura e estupro, muitas vezes cometidos contra crianças.

---

<sup>18</sup> Entende-se por Amazônia legal uma área que abrange nove estados brasileiros (nos anos 1970, seis estados e três territórios federais), que fazem parte da bacia amazônica e compartilham em sua quase totalidade o bioma amazônico. O conceito foi pela primeira vez utilizado durante o governo Vargas, em 1953.

<sup>19</sup> GUIMARÃES, Elena. Op. cit., p. 28.

<sup>20</sup> Idem, p. 62.



A investigação da CI só terminaria no ano de 1968, quando o seu relatório final foi publicado e divulgado, através de uma entrevista coletiva, pelo ministro do Interior Albuquerque Lima. Entretanto, todas as recentes denúncias realizadas contra o órgão indigenista oficial, e o clima de escândalo que se abatera sobre a opinião pública nacional e internacional, fizeram com que o SPI fosse extinto ainda em 1967. Para a imprensa, o SPI aparecia como um órgão cuja corrupção interna era responsável pelas graves violações que os povos indígenas sofriam. As pressões de políticos, arrendatários, fazendeiros e extrativistas, entretanto, não alçavam o mesmo grau de denúncia – em parte porque os próprios inquéritos administrativos, abertos desde os anos 1950, bem como a CPI de 1963 e a CI de 1967, se debruçavam sobre os agentes públicos do órgão indigenista.

No lugar do SPI, Albuquerque Lima criou, em dezembro de 1967, a Fundação Nacional do Índio (Funai), submetida também ao Ministério do Interior. Segundo ele afirmou em 1968,

Por iniciativa do Ministério do Interior, está em via de implantação a Fundação Nacional do Índio, entidade moderna e despida dos erros antigos, e que tem por finalidade precípua impor o respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais, bem como garantir a posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existente.<sup>21</sup>

Percebe-se que o interesse maior do ministério era desvincular do grupo político envolvido com o regime militar as ações criminosas e abusivas cometidas pelo SPI. A própria CI de 1967 tinha como grande objetivo culpabilizar funcionários corruptos que somente estariam presentes no Serviço por conta da leniência dos anos pré-golpe.<sup>22</sup> Não por outro motivo, ao se decretar a criação da Funai, era afirmado que os crimes cometidos seriam punidos e que as terras vendidas ilegalmente retornariam aos indígenas.

Entretanto, a criação de uma nova agência indigenista, bem como a tentativa de associar os crimes cometidos pelo SPI a funcionários ingressos em gestões anteriores ao regime militar, não foram suficientes para salvaguardar a imagem do governo. A publicização do texto final do Relatório Figueiredo, na entrevista coletiva de Albuquerque Lima em março de 1968, gerou um enorme escândalo, nacional e internacionalmente. O caso foi primeira página do *The New York Times*

---

<sup>21</sup> Idem, p. 58.

<sup>22</sup> Idem, p. 56.

e apareceu também em outros jornais de grande circulação mundial, como o *Los Angeles Times*, o inglês *Sunday Times*, o alemão *Neue Revue*, os franceses *L'Express* e *Le Monde* e o romeno *Limen*.<sup>23</sup> O mesmo Albuquerque Lima que mais de uma vez tinha emitido notas sobre as investigações e tinha convocado a entrevista coletiva agora acusava a imprensa de sensacionalismo e escândalo.<sup>24</sup>

O impacto negativo dessas denúncias era especialmente preocupante para o governo federal, em um momento em que se buscava atrair investimentos estrangeiros e programas internacionais de financiamento para projetos de ampliação do modelo desenvolvimentista, sobretudo no interior do país.<sup>25</sup> No mesmo ano de 1968, foi instaurada uma nova CPI para apurar a situação dos povos indígenas, conhecida como CPI do Índio. Trata-se da primeira CPI a sair do Congresso para visitar as próprias regiões onde havia denúncias de conflito entre indígenas e as frentes pioneiras. Cinco viagens foram previstas, embora apenas duas tenham sido de fato realizadas. A comissão terminou sendo interrompida pelo Ato Institucional Número Cinco (AI-5), em dezembro de 1968, ocasião na qual muitos dos deputados presentes na CPI tiveram seus mandatos cassados, incluindo Marcos Kertzman, seu relator.<sup>26</sup> Com o AI-5, seriam paralisadas também, definitivamente, as investigações relativas à CI de 1967, sem que os culpados fossem punidos, como havia prometido Albuquerque Lima.

Como é possível perceber no percurso trilhado até aqui, o golpe militar de 1964 não representou exatamente um marco nas políticas indigenistas do Estado. As apurações e denúncias do Relatório Figueiredo revelavam violações de direitos humanos e corrupção generalizados no SPI, em comunhão com poderosos interesses econômicos, e essas práticas não parecem ter sido reprimidas ou especialmente favorecidas no imediato pós-1964: o que se apresenta é uma linha de continuidade. A partir de 1967-1968, entretanto, tem-se uma nova realidade: um novo ministério (o Ministério do Interior), voltado para a integração nacional e para a exploração de áreas que eram consideradas “vazios demográficos”, como a Amazônia; uma nova agência indigenista (a Funai), subordinada justamente a esse

---

<sup>23</sup> Idem, p. 51.

<sup>24</sup> Idem, p. 56.

<sup>25</sup> Idem, p. 54.

<sup>26</sup> Informações relativas à CPI estão presentes em documentário de Hermano Penna, que acompanhou e filmou as duas viagens realizadas pela comissão. PENNA, Hermano. Índios, memória de uma C.P.I. Média metragem de acesso livre. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qIayUPFEIBI>>. Acesso em: 03 fev. 2019.

ministério; uma nova relação do governo com a sociedade civil – com o endurecimento dos “anos de chumbo”, após o AI-5 –; e a adoção de uma série de medidas econômicas que levou ao chamado “milagre brasileiro”, e que teve especial impacto na relação com os territórios indígenas.

Como destaca Egon Heck, o binômio **desenvolvimento/segurança nacional** foi o eixo programático do governo militar, dentro da perspectiva da Doutrina de Segurança Nacional, que serviu de base ideológica ao próprio golpe e ao regime que o sucedeu. Esse binômio teve especial impacto no tocante à relação com os povos indígenas. A localização isolada de muitas comunidades, sobretudo em áreas de fronteira, as tornava uma questão sensível dentro das políticas de segurança nacional. Por outro lado, as terras ocupadas por elas e as riquezas naturais lá presentes, especialmente na Amazônia, inseriam-nas nas rotas dos projetos de desenvolvimento e integração.<sup>27</sup>

Se, como vimos, a presença militar junto à agência indigenista do Estado era uma constante desde a criação do SPILT, em 1910, agora, essa presença vinha carregada de um pensamento que concebia os povos indígenas como óbices ao desenvolvimento, quistos étnicos ou apátridas, representando uma dupla ameaça à soberania e ao progresso.<sup>28</sup> Passou-se, então, a defender uma integração rápida, não mais no ritmo dos indígenas. Para Heck, uma nova prática indigenista se tornou especialmente configurada a partir de 1969, quando o general Costa Cavalcanti assumiu o Ministério do Interior. Ela foi marcada, inclusive, pela ocupação de vários cargos decisórios da Funai por militares vindos dos órgãos de segurança e informação.<sup>29</sup> Não apenas a Funai, mas o próprio Ministério do Interior era profundamente militarizado, além de outros órgãos públicos, empresas e fundações estatais cuja atuação repercutiu de maneira direta sobre as comunidades indígenas, como a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), o Grupo Executivo da Bacia Amazônica (Gebam) e o Grupo Executivo das Terras do Araguaia e Tocantins (Getat).<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna:** políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Políticas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996, p. 68.

<sup>28</sup> Idem, p. 17

<sup>29</sup> Idem, p. 68.

<sup>30</sup> Idem, p. 71

Também em 1969, duas iniciativas mostraram a extensão da militarização da questão indígena: a criação da Guarda Rural Indígena (GRIN) e a do Reformatório Krenak. A ideia de se criar uma guarda composta por indígenas não era nova. Ela foi posta em prática, entretanto, através de portaria da Funai de 25 de setembro de 1969, sendo sua tropa comandada pelo capitão Manoel dos Santos Pinheiro, da Polícia Militar de Minas Gerais. Sob o pretexto de garantir a segurança e a ordem interna das comunidades, na GRIN, indígenas recebiam treinamento, fardamento, armas e um salário mensal.<sup>31</sup> Aqueles escolhidos para a guarda pertenciam a comunidades que, segundo o capitão Pinheiro, tinham “problemas sociais” considerados graves, como brigas, alcoolismo e prostituição.<sup>32</sup>

Não é de se espantar que a instituição da guarda tenha ajudado a desestruturar as relações dentro das comunidades indígenas, tendo havido muitas denúncias de conflitos de autoridade com as lideranças tradicionais. A primeira turma da GRIN se formou em fevereiro de 1970, em solenidade da qual participou Costa Cavalcanti, e que contou com demonstrações do que os alunos haviam aprendido em sua formação – incluindo a técnica de tortura conhecida como pau de arara.<sup>33</sup> Pouco tempo depois, seria decidida a interrupção da formação de novas turmas.<sup>34</sup>

Quanto ao Reformatório Krenak, trata-se de uma unidade prisional ativa entre 1969 e 1972, no Posto Indígena Guido Marlière – hoje, terra indígena Krenak. Ele funcionou em uma repartição regional da Funai, comandada pelo mesmo capitão Pinheiro, e para lá eram enviados indígenas de diferentes partes do Brasil, constituindo pelo menos 94 detentos de 15 etnias diferentes. Entre os supostos delitos praticados, encontravam-se: “vadiagem, embriaguez, atritos com o encarregado de um outro posto indígena ou manutenção de relações sexuais consideradas ilegítimas”.<sup>35</sup> Em 1972, o Posto Indígena Guido Marlière fechou e os detentos foram transferidos para uma propriedade da Polícia Militar de Minas

---

<sup>31</sup> SIMI, Gustavo Araújo. **Reformatório e polícia indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2017, p. 79-80.

<sup>32</sup> Idem, p. 80.

<sup>33</sup> Idem, p. 83-84.

<sup>34</sup> HECK, Egon Dionisio. Op. cit., p. 45.

<sup>35</sup> SIMI, Gustavo Araújo. Op. cit., p. 1.

Gerais conhecida como Fazenda Guarani, onde teria funcionado uma “segunda prisão política” até 1974.<sup>36</sup>

Para além dessas iniciativas de policiamento e encarceramento, o ano de 1969 trouxe, a partir da posse do general Emílio Garrastazu Médici como presidente da República, as bases de uma política agressiva de colonização da Amazônia. O antropólogo estadunidense Shelton Davis analisou boa parte desse processo em seu conhecido estudo *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*, publicado originalmente em 1977. Um marco nesse processo foi o anúncio de que o governo investiria 500 milhões de dólares na construção de uma rodovia transcontinental na região, que ficaria conhecida como Transamazônica.<sup>37</sup> Uma rodovia que, nas próprias palavras de Médici ao inaugurar a obra, tinha “o duplo objetivo de exploração e colonização”.<sup>38</sup>

A declaração de Médici é emblemática. Como Mauro Leonel destaca, a construção de estradas é um padrão clássico de conquista e expansão, uma estratégia de guerra. É, portanto, militar por excelência, buscando a submissão dos territórios sobre os quais permite o controle. Trata-se de uma estratégia fundamental para o colonialismo interno, ou, como chama o autor, **endocolonialismo**.<sup>39</sup> Ela serve justamente ao modelo exportador que busca a abertura constante de fronteiras para a acumulação econômica, em uma rede intrincada de interesses que começa nas grandes empreiteiras mas vai muito além delas: “Onde há uma estrada, há uma mineração, uma madeireira, agropecuária, comércio, banco ou financeira, e tudo conduzido por uma elite político-militar comprometida”, que não se importa com o fato de que está “arrasando, em sua passagem, a diversidade da condição humana e a natureza que a permite”.<sup>40</sup>

O projeto de abrir a Amazônia à exploração do poder econômico veio associado ao modelo que marcou o chamado milagre brasileiro e que, com um lastro de endividamento público e arrocho salarial, garantiu números de crescimento muito altos. Entre 1968 e 1973, a taxa de crescimento do PIB foi de 9,8% para 14%, acompanhada de uma queda significativa da inflação: de 19,46% para 15,6%. Junto

---

<sup>36</sup> Idem, p. 58-59.

<sup>37</sup> DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 36.

<sup>38</sup> Idem, p. 37.

<sup>39</sup> LEONEL, Mauro. Estradas, índios e ambiente na Amazônia: do Brasil Central ao Oceano Pacífico. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, n. 6, 1992, p. 135.

<sup>40</sup> Idem, p. 136.

à queda inflacionária, as exportações explodiram, atingindo 3 bilhões de dólares em 1971 e mais de 6 bilhões de dólares em 1973.<sup>41</sup>

A visão da natureza como um inimigo a ser conquistado e explorado era mobilizada pelo Estado e por boa parte da sociedade, empolgada com o incrível crescimento pelo qual o Brasil passava. O biólogo Ricardo Cardim pesquisou de que modo isso foi retratado na imprensa brasileira nos anos 1970, tanto em anúncios de empresas privadas quanto em propagandas de órgãos do governo, como podemos ver nas imagens abaixo.



**Figura 1:** Edição especial da revista Manchete, de outubro de 1970<sup>42</sup>



**Figura 2:** Página da revista Isto É Amazônia, publicada pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), em novembro de 1972<sup>43</sup>

<sup>41</sup> DAVIS, Shelton. Op. cit., p. 38.

<sup>42</sup> QUATRO CINCO UM (Revista). A ofensiva da ditadura militar contra a Amazônia. In: \_\_\_\_\_, n. 37, 2020. Disponível em: <<https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/galerias/a-ofensiva-da-ditadura-militar-contra-a-amazonia>>. Acesso em: 16 set. 2021.

<sup>43</sup> Idem.



**Figura 3:** Propaganda da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), sem data e meio de publicação identificados<sup>44</sup>

Enquanto a primeira imagem transmite exatamente a ideologia do conflito entre a floresta e o progresso, no qual a vitória deste representaria a destruição daquela, as outras duas demonstram o papel que a Transamazônica ocupava dentro do projeto oficial do governo. Na figura 2, o slogan “Chega de lendas, vamos faturar!” é bastante elucidativo, remetendo a uma visão estereotipada a respeito dos indígenas, associados pejorativamente a lendas, em uma oposição ao crescimento econômico. Nesse caso, o que a publicação está realmente dizendo é “chega de indígenas”. Nessa propaganda, o governo faz um apelo à aplicação da dedução do imposto de renda em um dos projetos econômicos na região, ou à apresentação de um projeto próprio, e conclama: “Há um tesouro à sua espera. Aproveite. Fature. Enriqueça junto com o Brasil”. Na figura 3, que caracteriza a Transamazônica como “Pista para você encontrar a mina de ouro”, o mesmo apelo é feito, complementado com a declaração: “A Amazônia é uma mina de ouro. Transfira boa parte desse ouro para o seu bolso”.

De fato, as obras da Transamazônica cortaram diretamente as terras de numerosos povos indígenas. Como nos revela Octávio Ianni, o próprio ministro do Interior José Costa Cavalcante relatou que a rodovia atravessava o território de 29 grupos indígenas. De acordo com os conceitos utilizados então, desses 29 grupos,

<sup>44</sup> Idem.

11 seriam “isolados”, nove de “contato intermitente” e mais nove já “integrados”.<sup>45</sup> A SUDAM, agência que encabeçou os anúncios estatais discutidos acima, havia sido criada ainda 1967, no governo do general Castelo Branco. A partir de 1970, sua atuação estaria muito direcionada a partir do Programa de Integração Nacional (PIN).

Instituído a partir de um decreto do presidente Médici, o plano utilizava como conceito-chave a ideia de “vazios demográficos” amazônicos, que deveriam ser ocupados por uma mão de obra sobretudo nordestina, liberada em grandes quantidades por conta das secas de 1969 e 1970. Evidentemente, isso desconsiderava a presença indígena na região amazônica, o que fica patente no slogan utilizado pelo PIN: “terra sem homens para homens sem terras”. Através dele, anunciava-se um projeto de colonização: nos quilômetros a cada lado das novas estradas que seriam construídas – dentre as quais a Transamazônica destacasse como a mais conhecida, mas de forma alguma a única –, deveriam ser assentados colonos. Em junho de 1970, o general Oscar Jerônimo Bandeira de Mello assumiu a presidência da Funai e afirmou que a política indigenista seria conduzida dentro do quadro do PIN.<sup>46</sup> Em outubro do mesmo ano, o presidente Médici anunciou que um contrato estava prestes a ser assinado entre a Funai e a SUDAM para a “pacificação de quase trinta tribos indígenas que viviam ao longo do traçado projetado para a Transamazônica”.<sup>47</sup>

O contrato para “pacificar” esses povos indígenas alude ao princípio de uma atualização da lógica da guerra de conquista através do discurso da pacificação. À diferença do projeto rondoniano, entretanto, o exercício do poder tutelar vinha agora investido de uma brutal aceleração da integração forçada, respaldada pela narrativa do progresso. Como os indígenas eram legalmente dotados de “incapacidade relativa”, o contrato entre a Funai e a SUDAM conferia a legitimidade do seu órgão tutor ao projeto de colonização da Amazônia.

No mapa abaixo, podemos ver algumas das estradas que foram construídas dentro do PIN, englobando a Transamazônica e outros sistemas viários relacionados.

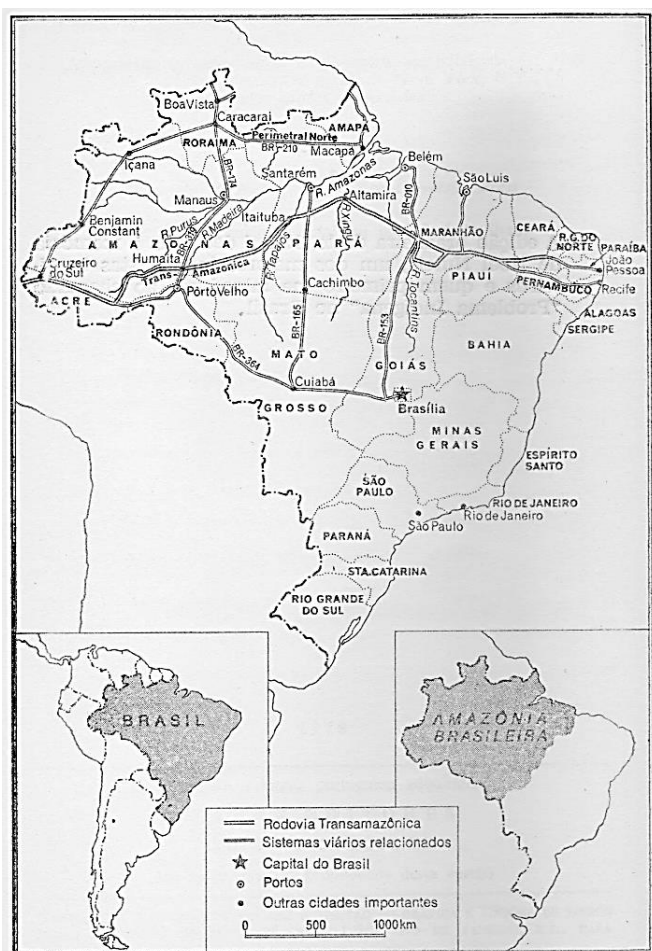
---

<sup>45</sup> IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura**: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

<sup>46</sup> DAVIS, Shelton. Op. cit., p. 83.

<sup>47</sup> Idem, p. 85.





**Mapa 1:** Rodovia Transamazônica e sistemas viários relacionados<sup>48</sup>

A montagem de todo esse complexo rodoviário, acompanhada de projetos agropecuários, mineradores, madeireiros e de todo o tipo de especulação, evidentemente, trouxe muitas vítimas entre os povos indígenas dessas regiões. No início de 1971, revelou-se que a rodovia BR-080, Xavantina-Cachimbo, cortaria um trecho de 40 quilômetros na parte norte do Parque Nacional do Xingu, violando as terras dos grupos indígenas habitantes do parque. Em 10 de março desse ano, frente às reações que essa informação gerou, Bandeira de Mello declarou: “Não se pode deter o desenvolvimento do Brasil por causa do Parque do Xingu”.<sup>49</sup> A BR-080 cortou a terra dos Txucarramãe, forçando-os à migração, e espalhou doenças como o sarampo entre os indígenas, com muitas mortes.<sup>50</sup>

Já em 1970, havia sido anunciado que a Transamazônica cortaria o território dos Parakanã, no Pará. Ao fim desse ano, a Funai começou os trabalhos de pacificação, seguidos da contaminação de 40 indivíduos do povo por gripe. No ano

<sup>48</sup> Idem, p. 6.

<sup>49</sup> Idem, p. 87.

<sup>50</sup> Idem.

seguinte, já com invasões das suas terras por trabalhadores da rodovia, a situação se agravou. Há relatos de estupros contra mulheres Parakanã cometidos por esses trabalhadores e pelos próprios funcionários da Funai, com a disseminação de doenças venéreas, associadas às quais oito crianças nasceram cegas.<sup>51</sup>

Em 1972, o sertanista Antônio Cotrim demitiu-se na Funai e deu uma entrevista contundente demonstrando o impacto da colonização da Amazônia para os povos indígenas. Na entrevista, mencionou a invasão das terras do Xingu e as violências cometidas contra os Parakanã, além de outros casos sob a responsabilidade do Estado. Cotrim afirmou que os sertanistas honestos estariam sendo marginalizados pela Funai, justamente por tentarem cumprir seu papel de proteção aos indígenas. Ele declarou: “Discordo das diretrizes da política indigenista em vigor. Não pretendo contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos às custas da extinção das culturas primitivas”. E, mais à frente: “Já estou cansado de ser coveiro de índio. Transformei-me em administrador de cemitérios indígenas”.<sup>52</sup>

As denúncias de violência, transmissão de doenças e esbulho territorial associadas ao projeto desenvolvimentista na Amazônia poderiam ser repetidas à exaustão. Violações cometidas, como vemos, não apenas com a omissão do Estado, mas com a sua participação ativa. Essa participação se revela recorrente também na legitimação da apropriação de territórios indígenas por empresas através da emissão de certidões negativas fraudulentas pela Funai, atestando a suposta inexistência de grupos indígenas em áreas de interesse da exploração econômica. Levantamento realizado pelo jornalista Rubens Valente atesta que, entre 1970 e 1974, na gestão de Bandeira de Mello, 772 certidões negativas foram conferidas a diferentes tipos de empreendimento econômico.<sup>53</sup>

Pelo menos 19 dessas certidões foram emitidas para empresas agropecuárias em território dos Nambiquara, em Rondônia e Mato Grosso, entre 1968 e 1971, onde efetivamente viviam diversos grupos étnicos. À presença das agropecuárias, seguiram remoções forçadas desses grupos para a Reserva Nambikwara, criada em

---

<sup>51</sup> Idem, p. 93-94.

<sup>52</sup> Reportagem “Sertanista Antônio Cotrim abandona Funai para não ser um ‘coveiro de índios’”, presente no *Jornal do Brasil*, 20 mai. 1972, p. 13.

<sup>53</sup> ARAÚJO, Rayane Barreto de. **Entre a violência e o caminho de volta: a resistência dos Nambiquara do Vale do Guaporé durante a ditadura militar (1968-1975)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da UFRRJ. Seropédica, 2020, p. 82.

1968 na Chapada dos Parecis, em um processo desafiado pelos próprios indígenas, que buscaram voltar ao seu território original.<sup>54</sup> Documento de 1974, intitulado “A política de genocídio contra os índios do Brasil”, afirma que, nesse retorno, cerca de 200 indígenas teriam morrido.<sup>55</sup>

A Comissão Nacional da Verdade (CNV), instituída pela presidenta Dilma Rousseff no ano de 2011, para investigar as graves violações de direitos humanos ocorridas no Brasil entre 1946 e 1988, trouxe, no volume II de seu relatório, um capítulo sobre os povos indígenas. Em sua análise, identifica-se que, a partir de 1968, o Estado assumiu definitivamente o protagonismo sobre as violações dos direitos humanos desses povos, tendo o AI-5 como importante marco. Lê-se no texto da CNV:

Como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas.<sup>56</sup>

O cenário exposto até aqui traz um panorama daquilo que Ailton Krenak descreveu como uma tragédia amazônica. Evidentemente, a ofensiva contra os povos indígenas não era exclusividade da Amazônia – como foi demonstrado nas referências à Guarda Rural Indígena e ao Reformatório Krenak. Entretanto, o projeto desenvolvimentista da ditadura militar, imbuído daquilo que Mauro Leonel chamou de endocolonialismo, levou a violência e o esbulho territorial nessa região a patamares inéditos. Entretanto, o que também cresceu foram as denúncias e a atenção de setores da opinião pública nacional e internacional.

Como vimos, a própria investigação que deu origem ao Relatório Figueiredo partiu de denúncias constantes de irregularidades e corrupção no SPI. Após a publicização do Relatório, e frente ao escândalo internacional que ele implicou, o ministro do Interior à época, Albuquerque Lima, convidou organizações

<sup>54</sup> Idem, p. 77-82.

<sup>55</sup> A POLÍTICA DE GENOCÍDIO contra os índios do Brasil. Manifesto apócrifo. Lisboa: Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas, 1976, p. 21.

<sup>56</sup> BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**, v. II. Brasília: CNV, 2014, p. 205.

internacionais a enviarem missões de investigação ao Brasil, com a intenção de demonstrar uma situação diversa daquela noticiada globalmente.<sup>57</sup> Essas missões começariam a chegar no início da década seguinte:

Em 1970, a primeira dessas comissões, com três representantes da Cruz Vermelha Internacional, visitou o interior do Brasil. Em seguida, em 1971, Robin Hanbury-Tenison realizou um estudo para o Fundo dos Povos Primitivos da Survival International de Londres. Por fim, no verão de 1972, uma equipe de quatro membros da Aborigines Protection Society, de Londres, composta por Edwin Brooks, René Fuerst, John Hemming e Francis Huxley, visitou a região amazônica. A equipe da APS divulgou suas descobertas em vários artigos e num livro, *Tribos da Bacia Amazônica do Brasil, 1972*. Seu relatório serve desde então como base para que o público europeu entenda a situação contemporânea dos povos indígenas do Brasil.<sup>58</sup>

Internamente, a atenção e a denúncia à violação dos direitos dos povos indígenas também cresciam, sobretudo em alguns setores da sociedade, como a comunidade de antropólogos e cientista sociais e a de missionários religiosos ligados à Teologia da Libertação. Não podemos nos esquecer, também, do papel de sertanistas de dentro da própria Funai, como Antônio Cotrim, que não se furtaram a denunciar as irregularidades e violências cometidas.

É importante ressaltar que a ditadura militar não inaugurou o genocídio indígena no Brasil.<sup>59</sup> Tampouco alterou substancialmente a lógica de funcionamento da ofensiva de empresas particulares e do próprio Estado contra os povos indígenas. Nos últimos anos do SPI, essa agência indigenista já havia assumido a lógica de uma empresa que deveria dar lucro, via renda indígena, e comprometida com os interesses do poder econômico em áreas que ela deveria proteger. Entretanto, o projeto desenvolvimentista da ditadura militar acentuou a visão dos indígenas como inimigos do progresso e do desenvolvimento, além de riscos potenciais à segurança nacional, e empreendeu, sobretudo a partir do Programa de Integração Nacional, investimentos pesados na colonização de terras que, por direito reconhecido na própria Constituição em vigor, eram indígenas. O número de comunidades afetadas e a dimensão do extermínio e das violências

---

<sup>57</sup> DAVIS, Shelton. Op. cit., p. 36.

<sup>58</sup> Idem, p. 39-40.

<sup>59</sup> Uma discussão sobre o conceito de genocídio e sua aplicabilidade para o caso dos povos indígenas é realizada no capítulo 2 desta tese.

físicas e culturais cometidas ainda não estão estabelecidos. Há muito estudo, ainda, a ser realizado nessa área.

Um trabalho clássico a se debruçar sobre esse tema já foi referenciado aqui: *Vítimas do milagre*, de Shelton Davis, primeiro estudo, escrito ainda durante a ditadura militar, relacionando o desenvolvimentismo do regime ao genocídio indígena. Outra obra importante a discutir a relação dos militares com os povos indígenas veio a público em 1996: a dissertação de Egon Dionisio Heck, *Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985*. Já em 2007, saiu o extenso artigo de Elias dos Santos Bigio, “A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990)”. Dez anos depois, Rubens Valente publicou *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura* – um trabalho de fôlego produzido por um jornalista com décadas de experiência com a chamada “questão indígena”.

Essas obras têm, em comum, o fato de traçarem panoramas de caráter mais amplo e geral sobre diferentes aspectos da relação entre a ditadura e os povos indígenas. De todo modo, esse campo vem crescendo muito nos últimos anos, sobretudo nas áreas de História e Antropologia, e recentes trabalhos têm trazido estudos de caso que tornam a compreensão desse contexto mais diversificada e completa. Alguns desses trabalhos também já foram referenciados em notas de rodapé nessa própria introdução, como a dissertação de Gustavo Araújo Simi, *Reformatório e polícia indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura* (2017), e a de Elena Guimarães, *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias* (2015). Pensando especificamente as formas de resistência que grupos indígenas desenvolveram durante o contato com as ofensivas da ditadura, destacam-se as dissertações de Rayane Barreto de Araújo, *Entre a violência e o caminho de volta: a resistência dos Nambiquara do Vale do Guaporé durante a ditadura militar (1968-1975)*, de 2020, e de Paulo Afonso de Souza Castro, *Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil*, de 2011.

De fato, as resistências indígenas foram constantes. De ataques a postos da Funai e a frentes pioneiras a negociações com o Estado, enfrentando remoções, promovendo retomadas de terras e, sempre, significando esses processos a partir de suas próprias cosmologias. É exatamente essa última perspectiva que é ressaltada pela tese de Juliana Ventura de Souza Fernandes, *A “Guerra dos 18 Anos” – repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma*

*perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória* (2020), em que a própria expressão ditadura militar é substituída pelos termos nativos “Guerra do Sapé” ou “Guerra dos 18 anos”.

O exercício do poder tutelar, entretanto, havia estabelecido muitas redes de dependência entre diversas comunidades indígenas e o Estado, e muitas vezes a margem de atuação dessas comunidades parecia limitada por essas redes. Da mesma forma, reações articuladas juntando povos indígenas diferentes em alianças amplas, até o início dos anos 1970, não foram comuns, o que só deveria gerar estranhamento se desconsiderássemos que foi o pensamento ocidental que inventou que eles eram todos “indígenas” – em suas próprias tradições, eles sempre foram povos diversos, muitas vezes inimigos, e para os quais a diferenciação sempre foi princípio muito importante.

Sendo assim, de onde veio a grande “convergência não programada de ideias” a que fez referência Ailton Krenak e que teria levado à configuração do que se chamou de movimento indígena no Brasil? Alguns trabalhos já se dedicaram a refletir sobre o movimento indígena nesse contexto. Um dos primeiros é a dissertação de Maria Helena Ortolan Matos, *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, de 1997. Outro é a tese de Poliene Soares dos Santos Bicalho, *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*, de 2010. Estabelecendo recortes mais específicos, temos a monografia de especialização de Marlene Castro Ossami de Moura, *O papel das assembleias de líderes indígenas na organização dos povos indígenas no Brasil*, de 1985, e a dissertação de Sidiclei Roque Deparis, *União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*, de 2007.

A tese aqui apresentada se beneficiou muito destes trabalhos. À diferença deles, entretanto, meu esforço vai no sentido de caracterizar as próprias condições que permitem que nos refiramos a um movimento indígena no Brasil, definindo-o conceitualmente a partir tanto das teorias dos movimentos sociais quanto de análises que partem das cosmologias indígenas, de modo a compreender suas redes como constituintes de espaços de mediação entre diferentes mundos e escalas (da mais local para a mais global). Voltando à pergunta a respeito de onde teria vindo a grande “convergência não programada de ideias” originadora do movimento indígena no Brasil, a hipótese aqui defendida é que ela é inseparável não apenas do

aumento das ofensivas do Estado contra os povos indígenas, mas também do aumento da repercussão interna e externa das suas denúncias. Partir dessa premissa implica em considerar também que a participação de atores não indígenas foi parte constitutiva do processo em questão. O protagonismo indígena nessa resistência articulada se construiu em meio a esse processo. É o percurso dessa construção que esta tese busca mapear.

Em outra entrevista realizada em 2013, Ailton Krenak declarou:

A articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma revoada de pássaros, sabe? Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora. [...] As pessoas perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, podia ter em comum. O que tinha em comum era o medo do progresso! [...] O índio achou que não sobreviveria a isso. Eu já me perguntei se íamos conseguir sobreviver a isso. Mas não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimenta. Essa foi uma característica de como nos organizamos naquele tempo.<sup>60</sup>

A imagem de uma revoada indígena parece uma boa representação da movimentação que é o interesse principal do estudo que aqui se inicia. Uma revoada de indivíduos e grupos que tinham em comum o medo do progresso. Mas a consideração de que não houve um movimento indígena, mas “o índio que se movimenta”, nos levanta uma questão: por que Ailton Krenak nega, nessa entrevista, a existência de um movimento indígena? Pode ajudar a explicá-lo o fato de que suas falas constantemente vão na direção de negar a construção de uma “homogeneidade” entre os povos indígenas do país, e de reconhecer que a luta desses povos começou com a chegada dos primeiros europeus no continente, não tendo se iniciado na ditadura militar.

Frente a essas ressalvas, as primeiras perguntas que esta pesquisa deve fazer ao se debruçar sobre o tema aqui exposto são: em que implica falar na existência de um movimento indígena no Brasil? Afirmar essa existência é razoável? São essas as questões de que trata o **capítulo 1 – Movimento indígena no Brasil: a cosmopolítica da paz provisória**. Nele, um levantamento das teorias dos movimentos sociais é realizado de modo a estabelecer a partir de quais categorias faria sentido pensar em um movimento indígena. Essas teorias são analisadas

---

<sup>60</sup> SÁVIO, Marco. O movimento indígena e a Constituição de 1988 (entrevista com Ailton Krenak, 2013). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 220.

também à luz da ideia de cosmopolítica, tal como Isabelle Stengers a apresenta e na interseção que Renato Sztutman estabelece entre esse conceito e o debate antropológico sobre as cosmologias indígenas. É proposto que é possível se falar em movimento indígena desde que se leve em consideração as características próprias das redes de solidariedade que o compõem, que, se por um lado envolvem também não indígenas, por outro, têm como premissa a construção do protagonismo indígena, ressaltando-se a manutenção da pluralidade étnica. Nessa discussão, o modelo de política indigenista encampado historicamente pelo Estado brasileiro é classificado como uma “política indigenista da *pax* colonial”, enquanto o movimento indígena mobiliza uma “cosmopolítica da paz provisória”.

Estabelecidas as bases a partir das quais acredito ser possível referir-se a um movimento indígena, o **capítulo 2 – Um problema de toda a humanidade: articulações globais, continentais e nacionais sobre a “questão indígena”** – mapeia o debate público nacional e internacional a partir do pós-Segunda Guerra Mundial no tocante à discussão sobre as minorias étnicas, especialmente os povos indígenas, e o princípio de autodeterminação. São analisados acordos e convenções de organismos internacionais, o debate antropológico da época e as discussões dentro da renovação pela qual a Igreja Católica passava, especialmente a partir do Concílio Vaticano II (1961-1962). Com esse cenário exposto, é possível compreender iniciativas ocorridas no início dos anos 1970 com grande impacto sobre o movimento indígena, como a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, e as primeiras assembleias de chefes indígenas, a partir de 1974.

São justamente essas assembleias o foco principal do **capítulo 3 – “Todos, primeiro, usava a mesma tanga”: solidariedade e projeto de futuro nas primeiras assembleias indígenas**. Além de o contexto de sua organização ser analisado, é proposta uma leitura sobre a construção de um vocabulário de pertencimento coletivo e solidariedade entre os indígenas participantes dos encontros. É discutida, ainda, a permanência do vocabulário colonial na fala dos presentes, mas sendo constantemente apropriado e ressignificado – particularmente os conceitos de civilização, progresso e humanidade. Em meio a essas congregações, buscou-se a construção de um projeto alternativo de futuro coletivo, dentro do qual ocupariam papel de destaque novas lideranças que pudessem atuar como “embaixadores entre mundos”.



No **capítulo 4 – “Ame-o ou emancipe-o”**: a luta contra a emancipação indígena e o apelo à sociedade civil –, a “política agressiva de integração” empreendida sobretudo a partir da posse do ministro do Interior Rangel Reis é discutida. Dentro dessa política, ocupa lugar de destaque a tentativa de acelerar o dispositivo conhecido como emancipação indígena, ou seja, o reconhecimento de que determinado grupo ou indivíduo estaria plenamente integrado à comunidade nacional, estando “liberto” de sua condição de indígena e perdendo também as prerrogativas legais de proteção e garantias específicas. Essas tentativas tiveram seu ápice na busca de aprovação de um decreto que autorizava a emancipação compulsória. Entretanto, foi nesse momento também que uma grande campanha nacional contra a emancipação se articulou, quando diversas associações de apoio à causa indígena surgiram e ganharam visibilidade. Nesse contexto, as primeiras viagens de lideranças indígenas para representar os povos indígenas do Brasil internacionalmente ocorreram, incluindo a polêmica viagem do Xavante Mário Juruna ao Tribunal Russell IV, ocorrido em Roterdã (Holanda), em 1980.

Também no ano de 1980, uma novidade surgiu no movimento indígena brasileiro: a criação da primeira organização nacional articulada e composta pelos próprios indígenas visando à construção de uma unidade em defesa de seus direitos, a União das Nações Indígenas (UNI). A criação, a luta e os desafios pelos quais essa organização passou são os temas do **capítulo 5 – “Nós somos um povo, somos uma nação”**: a luta da União das Nações Indígenas. Destacam-se, aqui, as ofensivas do governo, que se recusava a reconhecer a UNI juridicamente e a referendar a existência de “nações” dentro de um Estado que se pretendia composto de uma única nação, a brasileira. Os conflitos internos da UNI também são abordados, bem como as estratégias para capilarizar a luta da instituição nas comunidades indígenas e o novo cenário que se apresentou a partir da eleição de Mário Juruna como primeiro deputado federal indígena do Brasil.

No **capítulo 6 – “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”** –, discute-se a grande mobilização encampada pelo movimento indígena para ter seus direitos reconhecidos na nova Constituição Federal a ser escrita entre 1987 e 1988. Formalmente, a Nova República já havia começado, mas a legislação em vigor no país ainda era largamente herdeira da ditadura militar. Cabia utilizar as estratégias marcantes da cosmopolítica da paz provisória para atuar junto aos constituintes e garantir o fim do princípio da tutela e da incapacidade relativa, o reconhecimento

do direito à cultura, usos e costumes indígenas sem a prerrogativa da integração, a conservação de garantias sobre as suas terras e as riquezas nelas presentes, bem como a manutenção de assistências especiais no tocante à educação e à saúde. Destacam-se, ainda, o debate acerca da possibilidade de reconhecimento do Brasil como Estado pluriétnico ou plurinacional e as campanhas contra os direitos dos povos indígenas que foram mobilizadas no período, sobretudo por interesse dos setores mineradores e do agronegócio.

Para realizar essa pesquisa, servi-me de uma gama variada de fontes. Muitas publicações de grupos de apoio à luta indígena – sobretudo o CIMI e diversas associações encabeçadas por antropólogos e cientistas sociais – forneceram não apenas análises dos períodos em questão, mas documentos e descrições da atuação do movimento indígena, bem como reproduções das vozes de muitas lideranças (evidentemente, vozes selecionadas e mediadas pelo trabalho editorial dessas publicações). O *Boletim do CIMI*, por exemplo, é uma fonte riquíssima, que publicou, entre diversas outras notícias, relatos e transcrições das falas de boa parte das assembleias indígenas que ocorreram a partir de 1974. Outras publicações relevantes são o *Porantim* e o *Luta Indígena* (também editados pelo CIMI ou por suas regionais) e os *Cadernos da Comissão Pró-Índio*.

Documentos oficiais do Estado também foram analisados, sobretudo das agências de segurança, demonstrando sua vigilância e seus temores em relação à mobilização indígena. Boa parte dessas fontes se encontra disponível nos acervos do Arquivo Nacional e do Instituto Socioambiental (ISA). Muitas reportagens de jornais e revistas ajudaram, ainda, a mapear a repercussão da mobilização indígena na opinião pública e os constantes embates com o Estado e com grupos específicos, bem como as alianças e apoios nacionais e internacionais. Manifestos, declarações, convenções e demais documentos públicos relativos à questão indígena no Brasil e na América Latina foram fundamentais para dar os contornos dessa luta, bem como de seus princípios e dos diversos grupos que participaram dela.

Boa parte da documentação relativa à organização do CIMI e da UNI, inclusive uma grande variedade de documentos internos e cartas, estão disponíveis também no acervo do ISA, bem como no Arquivo do CIMI, em Brasília. Parte dessa documentação, ainda, foi-me generosamente cedida em reproduções fotocopiadas por Poliene Bicalho. No que diz respeito às fontes relativas à Assembleia Nacional Constituinte, boa parte delas está compilada no livro de Rosane Lacerda, *Os povos*

*indígenas e a Constituinte, 1987-1988*. Finalmente, fontes audiovisuais também foram consultadas, notadamente documentários, todos disponíveis no *Youtube* ou em plataformas de *streaming*.

Intercalando os capítulos que compõem essa tese, há entrecapítulos, que não apenas estabelecem uma ligação temática entre eles, mas apresentam crônicas do movimento indígena brasileiro, deixando o quadro apresentado mais completo. Ao fim do capítulo 6, retornamos, inevitavelmente, para Ailton Krenak, que se referiu a uma revoada de pássaros “que se encontram e depois vão embora”. O que seria esse “ir embora”? Quais os desenvolvimentos do movimento indígena brasileiro após a promulgação da Constituição de 1988? E a tragédia amazônica, que foi feito dela? E as outras tantas tragédias indígenas para além da amazônica? O fim da ditadura trouxe consigo que tipo de relação com a histórica guerra de conquista do território que chamamos de Brasil? A essas questões, esta tese não se propõe a dar respostas. Ela pode, entretanto, indicar alguns caminhos a serem trilhados para a compreensão de uma luta que segue, cada dia, mais atual.

## Capítulo 1

### Movimento indígena no Brasil: a cosmopolítica da paz provisória

#### 1.1

#### Movimento indígena?

A literatura antropológica, desde os anos 70 e, sobretudo, nos anos 80, pareceu aceitar bem o uso da expressão “movimento indígena”.<sup>61</sup> O mesmo aconteceu com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e os setores da Igreja Católica afinados com a Teologia da Libertação. Entretanto, essa opinião não é unívoca. O líder indígena Ailton Krenak afirmou, como vimos na introdução desta tese, que “não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimenta. Essa foi uma característica de como nos organizamos naquele tempo”.<sup>62</sup>

Dessa forma, no sentido de construir um ponto de partida para investigação aqui pretendida, precisamos responder às questões: podemos chamar a nova forma de reação integrada que o Brasil testemunhou a partir do início da década de 1970 de movimento indígena? Em caso afirmativo, quais as suas especificidades e a partir de quais categorias podemos compreendê-lo? Para dar conta destes questionamentos, é impossível fugir ao debate que as ciências sociais travaram, notadamente na segunda metade do século XX, a respeito do que são os movimentos sociais.

Angela Alonso destaca, no contexto da segunda metade do século XX, três conjuntos de teorias principais a respeito do fenômeno dos movimentos sociais. Focarei em dois desses conjuntos, que me parecem mais pertinentes à discussão aqui realizada. O primeiro deles é aquele formado pelos integrantes da corrente conhecida como **Teoria do Processo Político**. Dois dos grandes nomes dessa linha são Charles Tilly e Sidney Tarrow. A ideia desses autores é compreender a mobilização coletiva a partir da formação de um ator coletivo durante o processo

---

<sup>61</sup> Assim o faz, por exemplo, a antropóloga Alcida Rita Ramos em 1982 e o antropólogo Frans Moonen em 1985. RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1982; MOONEN, Frans. O movimento indígena no Brasil: mito ou realidade?, **Cadernos Paraibanos de Antropologia**, João Pessoa, n. 1, 1985.

<sup>62</sup> SÁVIO, Marco. Op. cit., p. 220.

contencioso, ou seja, o processo que opõe determinado grupo desafiante aos detentores do poder. Tal abordagem possui um caráter fortemente estruturalista, mas inclui considerações de ordem cultural a partir da reflexão sobre a formação de uma solidariedade entre os membros do grupo desafiante. Essa solidariedade é fruto do que Tilly chama de *catnet*: a “combinação entre o pertencimento a uma categoria (*catness*) e a densidade das redes interpessoais vinculando os membros do grupo entre si (*netness*)”.<sup>63</sup>

Para uma mobilização ocorrer, entretanto, além da solidariedade, seria necessário um controle sobre os recursos fundamentais para a sua ação – sejam eles recursos formais, como organizações constituídas, ou informais, como redes interpessoais. Esses recursos são chamados de estruturas de mobilização. Mesmo assim, solidariedade e estruturas de mobilização não produziriam um movimento social sem o que Tarrow chamou de estrutura de oportunidades políticas. Esta estrutura se conforma pelos incentivos e constrangimentos políticos que se colocam no horizonte dos atores envolvidos nos movimentos sociais. É a possibilidade de mudança nessa estrutura de oportunidades políticas que garantiria que desafiantes conseguissem expressar suas reivindicações contra os detentores do poder.

Uma primeira definição de movimentos sociais seria, então, o que Tilly chama de uma **interação contenciosa** entre desafiantes e detentores do poder, vinculada à formação de um ator coletivo dotado de solidariedade, a uma estrutura de mobilização intrínseca ao movimento e a uma estrutura de oportunidades políticas extrínseca a ele.

Há, entretanto, uma dimensão histórica na teoria desenvolvida por Tilly e o grupo da Teoria do Processo Político. Tilly afirma que a existência de movimentos sociais não é universal, sendo uma invenção ocidental vinculada à formação do Estado nacional e, mais especificamente, à centralização do poder político na Inglaterra do século XVIII. Os movimentos sociais seriam, portanto, uma forma de ação política específica. É a partir daí que podemos compreender outro conceito fundamental. Tilly considera que existem, na verdade, poucos conjuntos de formas de ação política disponíveis para os agentes em cada sociedade. A esses conjuntos ele chama **repertórios**.

---

<sup>63</sup> ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate, **Lua Nova**, São Paulo, n.76, 2009, p. 55.

O Ocidente teria experimentado basicamente dois repertórios de ações coletivas. Em primeiro lugar, até o século XVIII, haveria os movimentos paroquiais, de caráter mais comunitário, em que agentes poderiam empregar tanto ações diretas (inclusive com o uso da violência) quanto certas formas de representação para garantir direitos que vinham se perdendo graças ao processo de centralização. A partir da virada do século XVIII para o XIX, entretanto, teriam surgido os movimentos nacionais e autônomos (considerados propriamente movimentos sociais), baseados em modelos de solidariedade como associações e sindicatos. Eles marcariam um segundo repertório, qualificado como “modular” porque suas formas de atuação (greves, passeatas, assembleias) serviriam para diferentes agentes e contextos. É importante destacar que a categoria de repertório é pensada como um conjunto de recursos a ser utilizado por esses agentes: eles escolhem, em seu interior, aqueles que vão utilizar. Daí os repertórios serem qualificados como “sem semântica”: repertórios são estruturas de conflito, quem dota esses repertórios de sentido são os movimentos.<sup>64</sup>

A Teoria do Processo Político trouxe uma abordagem dos movimentos sociais focada em estruturas de longa duração, como o conceito de repertório torna evidente. Não totalmente estruturalista, entretanto, ela investiga também os processos de construção de redes de solidariedade dentro dos movimentos sociais. Mas os mecanismos de pertencimento que levam os indivíduos a integrarem esses movimentos não são o seu foco principal. Essa é a prioridade de uma outra corrente, a chamada **Teoria dos Novos Movimentos Sociais**.

O objetivo principal deste grupo é compreender os movimentos sociais que surgiram na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos 1960, que teriam características muito diferentes daqueles cujo repertório de ações políticas a Teoria do Processo Político buscou analisar – daí seu enfoque majoritariamente cultural. Seus principais expoentes (como Jürgen Habermas, Alain Touraine e Alberto Melucci) são também nomes importantes da discussão envolvendo a esfera pública e a sociedade civil. Trata-se de conceitos importantes que esses teóricos usam para compreender o que chamam de sociedade pós-industrial, ou sociedade programada.

---

<sup>64</sup> Idem, p. 58.

Nesse novo modelo de sociedade, os conflitos tradicionais relacionados à produção teriam sido diluídos graças a um processo de expansão de direitos, de modo que o conflito teria ganhado contornos culturais, imbricando-se em diversas instâncias da vida e nublando as distinções entre o público e o privado. Em meio a esse contexto, os movimentos sociais teriam sido orientados não mais por pautas de classe, mas por outras definições de marginalidade, como gênero, raça, etnia e sexualidade. A pauta do comportamento tornava-se decisiva: “Esses ‘novos movimentos sociais’ não se organizariam contra o Estado nem com a finalidade de conquistá-lo. Recorrendo a formas de ação direta [...], seriam agentes de pressão social, voltados para persuadir a sociedade civil”.<sup>65</sup> Isso não quer dizer que suas reivindicações não transcendessem o âmbito da cultura – de fato, elas alcançavam dimensões sociais, como o acesso à saúde e à segurança, e econômicas, com o desemprego e a exploração de determinados grupos. Entretanto, não se buscava mais “tomar o poder”. A luta assumia uma dimensão de “tornar-se público”, frente à sociedade civil.

Melucci enfoca as dimensões simbólicas e identitárias dessas reivindicações, de caráter, segundo o autor, eminentemente pós-materialista. Habermas entende esse processo também como uma disputa girando em torno das “definições da boa vida”. É nesse escopo que se encontrariam os movimentos de jovens, o ambientalismo, a contracultura, o movimento LGBT, o pacifismo e o movimento feminista. Com eles, conviveriam movimentos mais antigos também, como o movimento dos direitos civis.

Está claro que as diferenças entre a Teoria do Processo Político e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais são tanto da ordem do foco de análise (mais voltado para as estruturas e estratégias, no primeiro caso, mais voltado para as formas de pertencimento e para o plano do simbólico, no segundo) quanto do espectro cronológico. Enquanto o primeiro grupo privilegia os movimentos de classe entre, sobretudo, fins do século XVIII e o início do século XX, o segundo privilegia movimentos com outras formas de pertencimento, a partir da segunda metade do século XX. Evidentemente, essas distinções temporais são frouxas: as demandas que poderiam ser consideradas culturais e identitárias também fazem parte dos movimentos de classe, e pautas materialistas também estiveram na ordem do dia

---

<sup>65</sup> Idem, p. 60-61.

entre os integrantes da contracultura, ou dos movimentos feminista e LGBT. Da mesma forma, as dimensões estratégica e simbólica, antes de se anularem, se complementam. Os próprios teóricos de ambas as correntes se permitiram, posteriormente, serem influenciados uns pelos outros.

O sociólogo italiano Mario Diani, em seu trabalho “*The Concept of Social Movement*”, de 1992, tenta justamente estabelecer um solo comum para situarmos aquilo que as ciências sociais vieram construindo nas últimas décadas do século passado como movimentos sociais. Seu objetivo é tanto identificar o que essas teorias possuem sob um mesmo denominador quanto definir o que os movimentos sociais apresentam como especificidade, ou seja, de que maneira eles se diferenciam de outros fenômenos como revoluções, seitas religiosas e organizações políticas. Para tanto, Diani foca em quatro aspectos principais: 1) redes informais de interação; 2) crenças compartilhadas e solidariedade; 3) uma ação coletiva em assuntos conflituosos; e 4) uma ação que se manifesta amplamente fora da esfera institucional e dos procedimentos rotineiros da vida social.<sup>66</sup>

O enfoque prioritário de Diani é justamente a ideia de **rede** (*network*). Para o autor, organizações sociais, por exemplo, não conformam, por si só, movimentos sociais. Mas elas podem estar envolvidas em uma rede maior em cuja interação o movimento social se desenha. Daí a definição abarcar “redes informais”: por mais que organizações constituídas (e, eventualmente, até partidos políticos) possam fazer parte dessa rede, ela, em si mesma, se organiza por fora dos espaços formais constituídos.

Quanto à ideia de solidariedade, Diani aproxima essa noção à ideia de “identidade coletiva”, argumentando que não se pode conceber uma sem a outra: o senso de pertencimento se relaciona a um sentimento de empatia e à ideia de um destino compartilhado. Para o autor, a identidade coletiva tem um papel muito importante na definição dos movimentos sociais porque é ela que ajuda a definir as suas fronteiras, permitindo que atores se reconheçam como parte de um movimento mais amplo, que seus pares o reconheçam enquanto tal, e que agentes externos ou oponentes o definam da mesma forma também.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> DIANI, Mario. The concept of social movement, *The Sociological Review*, Londres, v. 40, n. 1, 1992, p. 7.

<sup>67</sup> Idem, p. 8-9.



Tal ênfase em uma “identidade coletiva” apresenta, entretanto, algumas questões, admitidas por Diani, ao afirmar que “no entanto, ‘identidade coletiva’ não implica homogeneidade de ideias e orientações dentro das redes dos movimentos sociais”.<sup>68</sup> De fato, “definir as fronteiras” dos movimentos sociais a partir das identidades envolvidas exige um esforço muito grande, cuja utilidade me parece duvidosa em um contexto tão plural quanto o da luta indígena. Voltarei a essa discussão mais à frente no texto. Por agora, é importante que fiquemos com a noção de movimentos sociais apresentada por Diani, que entendo como uma noção, no geral, bastante útil: “movimentos sociais [consistem] em redes de interação informal entre uma pluralidade de indivíduos, grupos e/ou organizações, envolvidas em um conflito político e/ou cultural, com base em uma identidade coletiva partilhada”.<sup>69</sup>

Meu argumento é o de que, a partir dessa definição, podemos defender a existência de um movimento indígena no Brasil a partir dos anos 1970, ainda que, para tanto, algumas emendas e modificações tenham de ser feitas. Entretanto, o leitor que acompanhou a trajetória da Teoria do Processo Político e da Teoria dos Novos Movimentos Sociais até aqui talvez esteja se perguntando: onde entra o indígena nessa história? E é justamente esse ponto que justifica a necessidade das emendas e modificações acima anunciadas: ele não entra! Ou quase não entra. Uma ressalva deve ser feita para a produção de Alain Touraine, que foi, de todos os autores mencionados, o único que se dedicou a refletir detidamente sobre a América Latina.

Em seu conhecido livro *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina*, Touraine afirma que, ao contrário do que acontece nas “sociedades dominantes”, na América Latina (marcada por “sociedades dependentes”), os movimentos sociais seriam completamente dependentes do Estado. Não haveria sequer uma separação real entre Estado e sociedade civil. Por esse motivo, ao invés de esses movimentos “forçarem o Estado” a realizar mudanças sociais, eles seriam

---

<sup>68</sup> Idem, p. 9. No original: “However, ‘collective identity’ does not imply homogeneity of ideas and orientations within social movement networks”.

<sup>69</sup> Idem, p. 3. No original: “social movements [consist] in networks of informal interaction between a plurality of individuals, groups and/or organisations, engaged in a political and/or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity”.

entidades dependentes do Estado, advogando mudanças cuja pauta teria sido definida justamente por ele.<sup>70</sup>

O que Touraine faz é uma tentativa de deformar modelos construídos pensando os principais centros capitalistas ocidentais para que eles possam ser utilizados, mesmo que por oposição, na compreensão de sua periferia. As mobilizações latino-americanas se apresentam como um “desvio” do que chama de “imagem ocidental de movimentos sociais”. Evidentemente, há diversas críticas que se pode fazer a essa interpretação. A primeira delas é o fato de que esse é um modelo genérico que de forma alguma dá conta de toda a realidade latino-americana. No momento em que Touraine cita diretamente um caso do Brasil, por exemplo, alegando um total controle do sindicalismo brasileiro pelo Estado durante o governo Vargas, deve-se contestar que há muita bibliografia, inclusive da mesma época em que Touraine escreve, demonstrando que o argumento não se justifica.<sup>71</sup> No caso do período da ditadura militar, ele é ainda mais problemático, visto que boa parte da pauta dos movimentos sociais do período se movia, justamente, em direção ao fim do regime de exceção.

Se pensar a América Latina equivale a pensar a periferia dos centros capitalistas ocidentais, analisar algo como um “movimento indígena” no continente equivaleria a focar “a periferia da periferia”. Touraine faz isso, dedicando a esse estudo uma das seções de seu livro. Seus resultados, entretanto, incorrem no mesmo tipo de generalização. Segundo a revisão da literatura que o autor faz, a ideia de que pudesse haver um movimento indígena, cuja defesa comunitária fosse, ao mesmo tempo, étnica, econômica e política, foi descartada por muito tempo. Em primeiro lugar, por observadores “liberais e modernistas”, que consideravam o mundo indígena “arcaico e marginal” – e, portanto, fadado a desaparecer via integração. Em segundo lugar, pelos “defensores mais radicais da teoria da dependência”, que pretendiam definir os indígenas pela sua realidade econômica (de explorados pelo imperialismo), mais do que pela sua realidade étnica.<sup>72</sup> Para autores desse segundo grupo, seria possível conceber a formação de movimentos camponeses em áreas

---

<sup>70</sup> TOURAINE, Alain. **Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina**. São Paulo: Trajetória Cultural, 1989, p. 182-184.

<sup>71</sup> Ressalte-se aqui o livro *A invenção do trabalhismo*, de Angela de Castro Gomes, publicado no mesmo ano em que a versão em espanhol da obra de Touraine, acima mencionada, veio a público. GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. São Paulo: Vértice/Iuperj, 1988.

<sup>72</sup> TOURAINE, Alain, Op. cit., p. 239.

majoritariamente indígenas, mas não propriamente de movimentos indígenas, visto que, historicamente, suas demandas seriam muito mais econômicas (e, portanto, de classe) do que culturais.

Touraine critica as duas posições, ressaltando que algumas comunidades conservavam forte “consciência de indianidade”. Entretanto, ainda que por outros caminhos, o autor parece terminar endossando a mesma posição, a de que não existem movimentos indígenas na América Latina:

o que não permite concluir pela existência de movimentos indígenas é que os índios não são diretamente uma classe explorada. Trabalhadores agrícolas dependentes, estão encerrados na marginalidade de uma comunidade em que as terras, geralmente, são individualizadas, de modo que sua consciência se organiza não em torno de uma relação social de dominação, e sim, de um lado, em torno de uma realidade étnica e, de outro, em torno da experiência de repressão militar, política e policial. [...] O fato central é a natureza da dominação que cria a figura do índio: é uma dominação racista, isto é, que naturaliza o dominado. [...] O caráter dessa dominação faz com que a consciência indígena não possa ir além da representação de si mesma como índio e da recusa da conquista. A indianidade não pode se transformar em indianismo. As comunidades indígenas, às vezes, chegam até a insurreições locais; não conseguem se organizar em um movimento integrado e de dimensão nacional.<sup>73</sup>

A postura de Touraine parece ser a de que, por não conformarem uma classe social, seus elementos de oposição à “sociedade branca” não são o suficiente para a formação de um movimento social. Por outro lado, a “consciência da indianidade”, conceito que o autor não define, aparece como algo apenas individual, não levando à formação de um “indianismo” – categoria tampouco explicada, mas que parece dizer respeito a uma consciência coletiva que se movimenta na direção de uma ação política. Quanto a isso, é importante deixar claro, desde aqui, que o estudo apresentado nesta tese representa, em muitos aspectos, a negação desta conclusão de Touraine.

Tem-se, dessa forma, que nem no caso da Teoria do Processo Político nem na Teoria dos Novos Movimentos Sociais há espaço para algo exatamente como um movimento indígena. Isso porque nenhuma dessas teorias foi feita com o objetivo de refletir sobre ele. Tais teorias tiveram como foco de investigação predominante, ao menos até os anos 1990 e a emergência do fenômeno da globalização, os principais centros capitalistas ocidentais. O que se convencionou

---

<sup>73</sup> Idem, p. 241-242.

chamar de movimento indígena brasileiro, nessa perspectiva, conformaria, como eu me referi acima, a periferia da periferia – porque se articulou em um cenário de “terceiro mundo”, ou de “sociedades dependentes”, e porque, dentro desse “terceiro mundo”, pretendeu representar comunidades que nem mesmo se viam ou eram vistas como integralmente parte da comunhão nacional. Para estudá-lo, é conveniente, à luz dos problemas e questões que lhe são próprios, “cavar” no *corpus* teórico acima discutido aquilo que possa dialogar com as questões suscitadas por essa dupla periferia. É fundamental, também, esgarçar a noção de política que pautou a reflexão sobre movimentos sociais produzida, não apenas *sobre os*, mas *nos* principais centros capitalistas ocidentais.

Antes de empreendermos esses esforços, entretanto, deixo claro desde já três grandes diferenças que o movimento indígena apresenta em relação aos movimentos sociais sobre os quais a Teoria do Processo Político e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais normalmente se debruçaram.

- 1) **Ele tinha como reivindicação central o direito a terras que deveriam ser autogeridas pelas comunidades, em uma relação ambígua com o Estado.** Ou seja, suas demandas partiam de uma imbricação entre terra e autodeterminação que desafia a lógica do Estado nacional sem, entretanto, deslegitimá-lo por completo. O Estado era conclamado a reconhecer terras indígenas dentro do seu interior – cuja gestão caberia às próprias comunidades – e, ao mesmo tempo, a arcar com obrigações históricas em relação a elas.
- 2) Aceitando a definição de Mario Diani de que movimentos sociais são redes de interações entre indivíduos, grupos ou corporações que compartilham determinadas crenças e laços de solidariedade, somos obrigados a **incorporar dentro da definição de movimento indígena atores não indígenas que tiveram uma atuação fundamental na mobilização do repertório disponível nessa “interação contenciosa”.**
- 3) Da existência desse grupo com laços e redes de vínculos heterogêneos, decorre a **necessidade de se pensar estratégias de mediação – não só entre repertórios diferentes, mas entre sistemas simbólicos (e cosmológicos) diferentes.**

## 1.2

### Etnicidade e identidade

Vimos que Touraine foi o único nome dentro da Teoria dos Novos Movimentos Sociais a dedicar alguma atenção à América Latina e, por conseguinte, à luta indígena. Seu diagnóstico, entretanto, foi o de que não é possível falar em movimento indígena. De todo modo, por mais que Touraine tenha sido um autor extremamente influente entre os intelectuais latino-americanos,<sup>74</sup> muitos autores do continente produziram estudos em que aceitaram de bom grado o uso deste conceito. Alguns o incluíram dentro da categoria mais ampla de “movimentos sociais na América Latina”, como fez Maria da Glória Gohn. Outros analisaram a “emergência dos movimentos indígenas” em todo o continente como um fenômeno importante e inter-relacionado, a partir dos anos 1970, como fez Guillermo Bonfil Batalla. Nos dois casos, entretanto, a adequação do conceito de “movimento social” para o caso das mobilizações indígenas parece algo mais dado do que testado. Nenhum dos dois autores chega a definir exatamente o que está chamando de movimento indígena.

Gohn ainda afirma que “alguns autores chegam a separar o termo movimento social do termo movimento indígena, pois consideram que esse último tem uma especificidade e um campo próprio, que não se confunde com outros movimentos sociais”.<sup>75</sup> Entretanto, no geral, aceita o uso do conceito dentro de um espectro maior de emergência de movimentos sociais no continente latino-americano, enquadrando a luta indígena dentro da chave dos “movimentos identitários que lutam por direitos sociais, econômicos, políticos, e, mais recentemente, culturais”.<sup>76</sup>

Batalla, por sua vez, propondo uma análise comparada entre os movimentos indígenas do continente, defende que:

Encontram-se apenas dois objetivos comuns em todos os documentos que propõem uma visão antecipada da sociedade para a qual luta o movimento indígena: a persistência da identidade e da cultura próprias, isto é, o exercício do direito à

---

<sup>74</sup> ALONSO, Angela, Op. cit., p. 68.

<sup>75</sup> GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina, **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, 2008, p. 441.

<sup>76</sup> Idem, p. 439-440.

diferença; e a supressão da estrutura de dominação, isto é, a abolição da desigualdade.<sup>77</sup>

Apesar da falta de uma conceituação mais detida do que seja o movimento indígena, ambos os autores apresentam como central a afirmação da identidade, indo na direção do que propõe a Teoria dos Novos Movimentos Sociais. Gohn vai definitivamente nessa direção quando define o movimento indígena como um exemplo de movimento identitário. E mesmo Touraine, ao afirmar a não existência dos movimentos indígenas, parece apontar que o que falta para que “insurreições locais” se tornem um “movimento integrado” é uma identidade coletiva – algo que transforme uma “consciência de indianidade” em “indianismo”.

Entretanto, se aceitarmos a definição de Diani de que todo movimento social pressupõe a criação de uma identidade coletiva, devemos nos indagar a respeito do caráter dessa identidade mobilizada pelo movimento indígena. A primeira camada identitária que se descobre nesse sentido é a camada étnica. O movimento indígena, dessa forma, seria baseado em uma consciência de pertencimento a um grupo específico e diferente dos demais. Afinal, se concebermos a identidade étnica como o faz Fredrik Barth, um dos primeiros e mais célebres antropólogos a se dedicarem ao tema, teremos que os grupos étnicos se delimitam em função de suas fronteiras étnicas, ou seja: ao atribuírem a si mesmos a categoria de “nós”, e aos demais a categoria de “outros”, se constituiriam enquanto etnia. A fronteira étnica não é, portanto, exclusivamente uma separação entre o “nós” e o “outros”, já que é justamente a partir da interação com outros grupos sociais que a identidade étnica se forma.<sup>78</sup>

A ideia de que a identidade étnica tem prevalência no movimento indígena remete às discussões dos pós-Segunda Guerra Mundial que esgarçam a noção universalista do humanismo, caminhando na direção do relativismo, e adicionam ao direito à igualdade, o direito à diferença.<sup>79</sup> Dessa forma, o princípio da

---

<sup>77</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. El pensamiento político de los indios en América Latina, Anuário Antropológico, Brasília, 1979, p. 47. No original: “*Sólo se encuentran dos objetivos comunes en todos los documentos que proponen una visión anticipada de la sociedad por la que lucha el movimiento indio: la persistencia de la identidad y la cultura propias, esto es, el ejercicio del derecho a la diferencia; y la supresión de la estructura de dominación, esto es, la abolición de la desigualdad*”.

<sup>78</sup> BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

<sup>79</sup> Esse contexto de discussões será abordado no segundo capítulo.

autodeterminação dos povos não se aplicaria somente às nações, mas também às diversas etnias integrantes dos Estados nacionais. Trata-se do que Alcida Rita Ramos chama de uma “cacofonia ideológica que resulta das vozes discrepantes do universalismo, do nacionalismo e da etnicidade, fazendo-se ouvir ao mesmo tempo e, frequentemente, no mesmo lugar”.<sup>80</sup>

Há, evidentemente, um conteúdo étnico dentro da articulação do movimento indígena, e isso é um elemento central de diferenciação em relação a outros movimentos sociais, como o operário e o de trabalhadores camponeses e sem-terra. Mesmo Touraine vai nessa direção, ao defender que uma identidade étnica (caso existisse) poderia ser a base de um movimento indígena.<sup>81</sup> Entretanto, reconhecer esse conteúdo étnico é diferente de afirmar que a etnicidade seja o laço de solidariedade, ou a “identidade coletiva partilhada”, que Mario Diani aponta como fundamental na construção de um movimento social.

Batalla, escrevendo ainda em 1979, defende que

Um dos traços característicos da mobilização política indígena atual é a sua expressa vocação pan-indianista: há um esforço consciente em estruturar toda a população indígena, tanto no plano ideológico como na organização. A base evidente desta identificação pan-indígena [*pan-india*] é precisamente o reconhecimento de sua condição comum de colonizados que compartilham acima de suas diferenças e particularidades étnicas.<sup>82</sup>

A ideia de uma consciência pan-indígena também é defendida por Maria Helena Ortolan Matos, refletindo especificamente sobre o caso brasileiro em seu estudo *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*.<sup>83</sup> Trata-se, aqui, de reconhecer que há uma consciência interétnica que une diferentes povos indígenas em torno de uma mesma solidariedade. Esta

<sup>80</sup> RAMOS, Alcida Rita. Cutting through state and class sources and strategies of self-representation in Latin America, *Série Antropologia*, Brasília, 1999, p. 5. No original: “ideological cacophony that results from the discrepant voices of universalism, nationalism, and ethnicity in making themselves heard at the same time and often in the same place”.

<sup>81</sup> TOURAINE, Alain, Op. cit., p. 239.

<sup>82</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil, Op. cit., p. 21. No original: “Uno de los rasgos característicos de la movilización política india actual es su expresa vocación pan-indianista: hay un esfuerzo consciente por estructurar a toda la población india, tanto en el plano ideológico como en la organización. La base evidente de esta identificación pan-india es precisamente el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas”.

<sup>83</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de mestrado em Antropologia apresentada à Universidade de Brasília. Brasília, 1997.

solidariedade se baseia no reconhecimento de uma história em comum de violência colonial.

Para Batalla, a identidade étnica não só não é incompatível com a identidade indígena (fruto dessa consciência pan-indígena) como não é possível separar, na prática, uma coisa da outra:

A indianidade se expressa concretamente em cada grupo através de suas demandas étnicas; se generaliza a partir delas. Ainda que se afirme ideologicamente uma identidade indígena [*índia*], esta não entra em contradição com a identidade étnica [...] porque se trata de dois níveis de identificação diferentes mas imbricados um no outro.<sup>84</sup>

A formação de uma consciência interétnica, ou pan-indígena, é evidente na luta do movimento indígena brasileiro. Diversas falas nas assembleias de chefes indígenas organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário demonstram isso, como será discutido no capítulo 3. A análise do conteúdo de alguns registros dessas assembleias mostra que várias categorias indicando solidariedade interétnica começaram a ser utilizadas nesse contexto, com indígenas de diferentes povos se dirigindo uns aos outros como “irmãos”, “patrícios” ou “parentes”.

É interessante, entretanto, o reconhecimento por parte dos próprios indígenas de que essa identificação em comum era, muitas vezes, recente e, mais do que isso, fruto das relações interétnicas estabelecidas após o contato com os missionários. Na segunda assembleia, o Munduruku Musóku traduziu a fala do Tiriyo Mário (Nassau) para o português, afirmando sobre os Tiriyo: “Primeiro eles não gostava de ninguém. Maltratavam, judiavam. Não gostavam que ninguém vinha na aldeia. Depois missionário chegar. [...] Agora gosta de todo mundo: de vocês, de outras pessoas”.<sup>85</sup> Na décima assembleia, ocorrida em 1977, na Aldeia Tapirapé do município de Luciara, em Mato Grosso, o Tapirapé Awãetekãto’i declarou:

Antigo era assim: só vivia brigar com outros. Mas agora, (nós, os) mais novo, tamos esquecendo isso (de viver) matando os outros. Agora tamos tudo amigos, são irmãos, reconhecer tudo, então são tudo irmão agora, igual foi outros país, viver só brigar com outro. [...] Não pode falar: “Aquele eu não gosto; aquele outro índio eu

<sup>84</sup> Idem, p. 20-21, No original: “*La indianidad se expresa concretamente en cada grupo a través de sus demandas étnicas; se generaliza a partir de éstas. Si bien se afirma ideológicamente una identidad india, ésta no entra en contradicción con la identidad étnica [...] porque se trata de dos niveles de identificación diferentes pero imbricados uno en el otro*”.

<sup>85</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1975, p. 13.



não gosto”. Não pode! Porque são tudo irmão. E esse terra, que Deus fez pra nós, é pra viver, não é pra dividir.<sup>86</sup>

Em diversos outros momentos, entretanto, conflitos interétnicos se sobrepuseram a essa consciência de que “somos todos irmãos”, manifestando-se em brigas e discórdias nas próprias assembleias, o que evidencia que a formação desses diferentes níveis de solidariedade é muito mais complexa do que sugere Batalla. Nesse sentido, demonstra-se que sua afirmação de que a identidade indígena não entra em contradição com a identidade étnica nem sempre é verdadeira.

De qualquer forma, a própria percepção, por parte dos indígenas, de que os laços interétnicos entre os povos se iniciaram (ou ao menos se fortaleceram) após a ação de agentes externos, como os missionários, nos leva a mais um elemento: a participação de não indígenas, sobretudo missionários e antropólogos, dentro do contexto de mobilização da luta indígena. Muitas vezes eles são considerados (ou se afirmam) “aliados”, mas não me parece possível uma definição de movimento indígena em que esses aliados não estejam presentes como parte constitutiva do próprio movimento.

O antropólogo francês Jean-Philippe Belleau estudou especificamente as assembleias indígenas organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário a partir da década de 1970. Para ele, o CIMI, ao mesmo tempo, construiu uma narrativa equivocada sobre o movimento indígena ter-se originado das assembleias e buscou apagar o próprio papel que os missionários tiveram na realização desses eventos, apresentando-os como resultado da organização de comunidades e lideranças indígenas.<sup>87</sup> A tentativa de apagamento da importância do CIMI na organização das assembleias é inegável, algo que deve ser estudado dentro das estratégias políticas mobilizadas por esse grupo na disputa em questão, não como uma “falsidade historiográfica”.

Mas a dedução de que essas assembleias não são representativas de um movimento indígena porque foram fruto da ação de missionários só faz sentido se pretendermos algo como um movimento indígena “puro”, livre de interferências externas, algo irreal em qualquer cenário, ainda mais no contexto de dispersão e de

---

<sup>86</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977, p. 40.

<sup>87</sup> BELLEAU, Jean-Philippe. History, Memory and Utopia in the Missionaries’ Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967-1988). **The Americas**, Cambridge, v. 70, n. 4, 2014.

dependência em relação ao Estado vivido pelas comunidades indígenas do Brasil até esse período. Concordo com Belleau, entretanto, em seu comentário de que “o recorrente termo ‘aliados’ não consegue definir a verticalidade da relação entre os atores aqui envolvidos: como nenhum movimento indígena existia antes das atividades do CIMI, não há entidade na outra ponta de uma suposta ‘aliança’”.<sup>88</sup> O lugar para onde essa reflexão me leva, entretanto, é outro: mais do que aliados, esses grupos foram parte integrante do movimento indígena. Tendo como base, mais uma vez, a definição de movimento social que propõe Diani, parece claro que esses agentes fazem parte das redes de interação informal envolvidas no mesmo conflito. O protagonismo dos próprios indígenas nesse movimento foi construído ao longo de sua organização.

Seria absurdo propor que antropólogos ou missionários compartilham da mesma identidade indígena. Mas parece-me inegável a construção de uma solidariedade que permite a identificação de todos esses agentes – indígenas e não indígenas – como parte de uma mesma luta. Dentro de certas concepções, seria possível mesmo dizer que eles partilham uma identidade (ainda que não seja uma identidade étnica nem indígena). O próprio Charles Tilly, revendo sua teoria à luz do diálogo com os teóricos dos Novos Movimentos Sociais, distinguiu dois tipos de identidades: as *embedded*, de caráter plural, que constituem as múltiplas redes de pertencimento de que os indivíduos fazem parte em suas vidas; e as *detached*, que correspondem ao alargamento de uma das facetas desse caráter identitário plural, acionadas em um contexto específico de conflito.<sup>89</sup> Seria possível pensar em uma identidade coletiva desse segundo tipo unindo indígenas, missionários, antropólogos e ainda juristas, jornalistas, advogados... A questão que se põe aqui é: qual seria a utilidade de se fazer isso?

Parece-me que a deformação do conceito de identidade, para que ele caiba nessa definição tão abrangente, acaba fazendo com que ele perca o seu lastro analítico. Como eu afirmo no final da seção anterior, a existência de grupos tão diversos, com laços e vínculos heterogêneos (como é o caso aqui), leva à

---

<sup>88</sup> Idem, p. 721. No original: “Above all, the recurrent term ‘allies’ fails to define the verticality of the relationship between the actors involved here: since no indigenous movement existed before CIMI’s activities, there is no entity on the other end of a supposed ‘alliance’”.

<sup>89</sup> ALONSO, Angela, Op. cit., p. 72.

necessidade, não de incluir a todos em um mesmo conceito guarda-chuva, como o de identidade, mas de se investigar as estratégias de mediação entre eles.

Entretanto, isso não equivale a dizer que não há uma “pauta identitária”, ou uma “bandeira identitária”, no movimento indígena. É claro que a afirmação da diferença – tanto via etnicidade quanto via indianidade – são elementos fundamentais dentro desta mobilização. Mas a bandeira identitária não é a mesma coisa que (embora se relacione a) o tipo de laço social que sustenta a rede constituinte do movimento indígena. Opto, dessa forma, por apenas falar de identidade quando esse for um conceito importante dentro dos discursos analisados. No que diz respeito à definição do que seja um “movimento indígena brasileiro”, sinto-me obrigado a construir outra categoria para me aproximar do tipo de solidariedade então acionada. É nesse ponto que me parece mais evidente a urgência de se esgarçar as noções de política que informam, geralmente, as discussões sobre movimentos sociais.

### 1.3

#### Política/cosmopolítica

Isabelle Stengers, em “A proposição cosmopolítica”, argumenta que existe um caráter distinto e, ao mesmo tempo, inseparável, entre as proposições políticas e as proposições cosmopolíticas.<sup>90</sup> A autora utiliza o conceito de **cosmopolítica** em uma acepção completamente distinta daquela que Kant lhe havia atribuído. Enquanto Kant concebe cosmopolítica como a formação de um mundo “cosmopolita”, ou seja, de um mundo comum, em que a multiplicidade seria englobada em um único denominador (a Razão universal), Stengers afirma pretender significar justamente o contrário:

[...] o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. [...] O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos,

<sup>90</sup> STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, 2018, p. 443.

tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos.<sup>91</sup>

Stengers propõe, então, ao invés da criação de um “mundo comum”, um “mundo em comum”, que não termina jamais de se construir, ou seja, que não se pretende fechado em um equilíbrio ecumênico. Ele reconhece a existência de vários mundos e é carregado das tensões entre eles. Entretanto, no reconhecimento mesmo dessas tensões, nega-se a pressuposição teleológica ocidental de que um progresso em termo de desenvolvimento capitalista, ou seja, de civilização, é o destino final de todos os povos, e portanto do mundo, da natureza e dos elementos que a compõem. “Trata-se, então, de nos desenraizarmos de nós mesmos [*dépayser*] para que os ‘outros’ deixem de ser exóticos aos nossos olhos”.<sup>92</sup>

Esses outros, entretanto, os “mundos” com os quais vai ser necessário dialogar sem pretender “englobá-los”, envolvem também os agentes não humanos. A própria ideia de natureza se desloca, nessa perspectiva. Ela deixa de ser o oposto assimétrico da civilização para ser, ela mesma, um conjunto de mundos dotados de subjetividade. Interagir com esses mundos não humanos é também uma ação política – ou melhor, cosmopolítica.

Ao longo da história da antropologia e das ciências naturais, é comum que os “selvagens” – como os povos indígenas eram concebidos – tenham sido situados, na escala evolutiva de progresso, mais próximo ao “mundo natural” do que do lado da civilização.<sup>93</sup> Ocorre que suas formas de interação com o mundo (ou com os muitos mundos que compõem o que nós chamamos de mundo) são, elas mesmas, cosmopolíticas. Nesse sentido, fazer com que os outros deixem de ser exóticos, segundo as palavras de Stengers, pode querer dizer também enxergarmos-nos a nós mesmos a partir das suas epistemologias. Segundo Renato Sztutman, recuperando Jacques Lolive e Olivier Soubeyran:

---

<sup>91</sup> Idem, p. 446-447.

<sup>92</sup> Idem, p. 446 (nota de rodapé).

<sup>93</sup> Há, certamente, uma relação entre essa “animalização do selvagem”, recusando-lhes a humanidade com a qual os “brancos” (ou os “modernos”, na linguagem de Bruno Latour) se investiam, e a recorrência, em todas as assembleias de chefes indígenas a que tive acesso, da afirmação de que eles, os indígenas, não eram animais. Essa discussão será realizada no terceiro capítulo.

este argumento está imbricado numa “perspectiva antropológica”: ele depende da consideração dos agentes não humanos revelados pela etnografia das práticas científicas (ou “ecologias das práticas”, na expressão de Stengers) e dos povos “excluídos” da modernidade, como os povos indígenas e os povos imigrantes ou refugiados, que incluem seus espíritos e deuses em suas práticas de conhecimento e em sua ação política. Compor o mundo [em] comum é alargar a democracia, “civilizar os modernos”, fazendo caber nela atores não apenas humanos, racionalidades não apenas hegemônicas, que não pressupõem um desenvolvimento linear e unívoco.<sup>94</sup>

Dentro da perspectiva de uma cosmopolítica que leve em consideração agentes não modernos e não humanos, ocupa papel central uma prática de mediação entre os mundos. Uma mediação que não busque uma síntese, um “fator de equivalência (solução kantiana)” mas um fator de equalização no sentido de conectar, articular mundos.<sup>95</sup> Tal prática é forçosamente **diplomática**:

Stengers compactua com [Bruno] Latour a ideia de que todo esforço cosmopolítico é necessariamente diplomático, isto é, deve estabelecer uma ponte com o fora, deve dar voz àqueles cuja prática é ameaçada por uma decisão majoritária, deve proceder pela convocação e pela consulta àqueles que permanecem invisíveis ou mudos. Ambos, Stengers e Latour, distinguem o *expert* do diplomata. Se o primeiro “sabe” e constrói o seu saber desqualificando o saber dos outros, tornando-os meras crenças diante de uma Verdade já garantida, o diplomata assume o saber dos outros como possível, e inicia com eles uma negociação. [...] A diplomacia é, via de regra, um acordo sobre a possibilidade de paz. Não se trata mais de uma paz perpétua, e sim de uma paz possível e mesmo provisória. O desafio de uma diplomacia cosmopolítica é justamente conectar mundos de maneira não hierárquica, sem pressupor uma totalidade externa, dotada de um representante maior, único.<sup>96</sup>

Sztutman recupera a figura do diplomata com *A queda do céu*, obra que nasce do contato entre Davi Kopenawa (Yanomami) e o antropólogo francês Bruce Albert. O próprio Kopenawa aparece como a figura exemplar do diplomata, tanto na negociação entre o mundo dos Yanomami e o dos “brancos” (chamados de *napë*, o que também pode querer dizer inimigo), quanto naquela que ocorre entre o mundo dos humanos e aquele dos *xapiri* – ancestrais animais, com os quais Kopenawa consegue se comunicar devido a sua iniciação xamânica. Em ambos os casos, a palavra tem importante significado. Os cantos sagrados são a forma de

<sup>94</sup> SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, Letícia, v. 10, n. 1, 2019, p. 7.

<sup>95</sup> Idem, p. 9.

<sup>96</sup> Idem, p. 10-11.

comunicação com os *xapiri*, que é aprendida na iniciação. Da mesma forma, cada som do que chamamos natureza é a fala de uma agente dotado de subjetividade e representante do seu mundo. Se é necessário saber se comunicar com esses mundos, é necessário também aprender a se comunicar com o mundo dos brancos. A linguagem é compreendida, dessa forma, “a partir de uma rede de afecções cósmicas e de efeitos cosmopolíticos”.<sup>97</sup>

Dois termos na língua Yanomami são exemplo da diplomacia cosmopolítica e podem nos ajudar a conceituar esse lugar da mediação. O primeiro é *hereamuu* (ou *patamuu*), que consiste em uma fala que parte dos mais velhos para a sua comunidade, com fins exortativos, em um contexto de guerra contra povos inimigos. O segundo é *wayamuu* (ou *yaimuu*), dirigido a indivíduos vindos de fora da comunidade com o sentido persuasivo de construir uma paz provisória. Em ambos os casos, falar não é apenas comunicar aos humanos, mas também estabelecer uma relação diplomática com os não humanos: no caso do *hereamuu*, o espírito de um gavião dá voz ao orador. Quanto ao *wayamuu*, foi o espírito da noite que ensinou essa habilidade de evitar o conflito direto.

Exortação para a guerra ou persuasão para uma paz provisória. Nesses dois casos, a linguagem, atravessada de “afecções cósmicas”, se opõe a uma política orientada para a construção de uma paz perpétua, como um fim da história que se resolve na construção do mundo comum. Política que, para Kopenawa, se distingue das “boas palavras”; que, pelo contrário, traz “‘falas emaranhadas’, que não persuadem, mas trapaceiam”.<sup>98</sup> Segundo Sztutman, o próprio livro de Kopenawa pode ser lido tanto na chave do *hereamuu* (a exortação guerreira dirigida não mais para dentro da comunidade, mas para fora) quanto na do *wayamuu*, buscando pontes que evitem o conflito direto.

Ao dirigir esse discurso aos “brancos” (*napë*), entretanto, a mediação diplomática modifica-se. Não só os mundos em questão são diferentes, mas um dos mundos se recusa (ou não consegue) enxergar a existência dos outros. A diplomacia é fundamental pois sem ela não apenas um mundo está em perigo, mas todos os “outros mundos” também – sem os xamãs Yanomami, como Kopenawa afirma, o

<sup>97</sup> Idem, p. 16.

<sup>98</sup> Idem, p.19. Nessa qualificação das “falas emaranhadas” que, ao invés de persuadir, trapaceiam é impossível não lembrar de Juruna e de seu gravador – seu antídoto contra as trapaças dos “brancos”. A trajetória de Juruna é recuperada em diversos capítulos desta tese.

céu cairá sobre todos.<sup>99</sup> Se a política dos brancos (*napë*) visa a incorporação de toda a diferença dentro do mundo comum, cabe apropriar-se da sua própria linguagem para subvertê-la.

É nesse sentido que a metáfora de Manuela Carneiro da Cunha torna-se elucidativa. A antropóloga afirma que, no contexto da luta em torno dos direitos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), mais do que “falar como os romanos”, era necessário “falar com os romanos”. Invocar os romanos, evidentemente, é invocar o império no sentido de uma expansão colonial e pretensamente aniquiladora do outro. E, no entanto, sem uma relação diplomática com eles, não haveria vitórias possíveis por parte dos “outros mundos”. Bruce Albert afirma nesse contexto que o discurso de Kopenawa vai além tanto da etnicidade quanto de uma “resistência mimética” – não se trata de resistir ao mundo *napë* nos termos do mundo *napë*. Trata-se, pois, de uma **resistência ativa e criativa**.<sup>100</sup>

Nesse sentido, o próprio uso do português como língua franca serve para subvertê-lo, impregnando-o de cosmopolítica. A língua, historicamente imposta visando a construção de uma paz perpétua, o mundo comum kantiano, torna-se uma ferramenta de diplomacia e de guerra (*hereamuu* e *wayamuu*). Trata-se daquilo que o semiólogo argentino Walter Mignolo chama de **linguajamento**:

É o linguajamento, o ato de pensar e escrever entre as línguas [...] afastando-nos da ideia de que a língua é um fato (isto é, um sistema de regras sintáticas, semânticas e fonéticas), em direção à ideia de que a fala e a escrita são estratégias para orientar e manipular os domínios sociais de interação.<sup>101</sup>

O linguajamento, enquanto ação diplomática, permite que se “fale com os romanos” – e, nessa fala “com eles” sem falar “como eles”, ou seja, sem se tornar romano,

<sup>99</sup> Em artigo publicado em 2021, eu proponho, a partir do que Ailton Krenak chama de “única paisagem”, a ideia de que essa relação entre mundos protagonizada pelos modernos na direção de uma paz perpétua, aniquiladora da diferença, pode ser entendida nos termos da construção de uma “paisagem unívoca”. As diversas paisagens constituintes dos diversos mundos com os quais mantemos contato deveriam se tornar urbanas ou servir aos urbanos através da lógica do consumo, o que, na prática, representa uma ameaça não apenas a todos os mundos que estão sendo destruídos, mas também ao mundo dos urbanos. ASCENSO, João Gabriel da Silva. Alianças afetivas contra a tragédia da paisagem unívoca: um olhar sobre o pensamento de Ailton Krenak. **Revista Wirapuru**, Santiago, n. 3, 2021.

<sup>100</sup> SZTUTMAN, Renato. Op. cit., p. 19.

<sup>101</sup> MIGNOLO, Walter D. “Uma outra língua”: mapas da linguística, geografias literárias, paisagens culturais. In: \_\_\_\_\_. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 309.

instaura-se o conflito dentro das muralhas do império. Nesse sentido, o linguajamento é o correspondente cosmopolítico das invasões bárbaras. As metáforas aludindo a Roma se oferecem particularmente frutíferas aqui, porque a paz perpétua que Stengers recusa poderia ser qualificada enquanto *pax*, no sentido da *Pax Romana* – a afirmação da ordem e da segurança interna sobre bases autoritárias e sob o impulso ecumênico da romanização.

Se quisermos caracterizar o tipo de ação política empreendido pelo movimento indígena brasileiro, devemos partir da compreensão do tipo de ação política empreendido pelos gestores e beneficiários da política indigenista no Brasil, porque aquele foi uma resposta a este. Dessa forma, lanço mão de dois conceitos, como esforço de explicitação de duas modalidades de ação política distintas: em primeiro lugar, há uma **política indigenista da *pax* colonial**, empreendida não apenas pelo Estado brasileiro, mas por uma pluralidade de agentes que incluem fazendeiros, exploradores de garimpo, empreiteiros de estradas e hidrelétricas, e demais gestores de uma ideologia de “negação de outros mundos”. Evidentemente, não se trata aqui de buscar a construção de uma homogeneidade absoluta, mas de buscar o silenciamento da diferença, através da transformação de diferenças étnicas em diferenças sociais e da exploração capitalista dos mundos que constituem o que o pensamento ocidental convencionou chamar de “natureza”.

A uma política indigenista da *pax* colonial opõe-se uma **cosmopolítica da paz provisória**, que compreende o movimento indígena organizado a partir dos anos 1970 no Brasil, mas não se restringe a ele, englobando diversas formas de articulação política dessas comunidades. Essa paz provisória abarca necessariamente o conflito – no caso do movimento indígena, não porque se advogasse um embate aberto com o Estado brasileiro, mas porque a própria reivindicação de uma autodeterminação indígena acompanhada de uma autogestão sobre as suas terras, enquanto essas mesmas terras eram concebidas enquanto parte de um território nacional (brasileiro), escancara um conflito que não se resolve em favor das comunidades indígenas de forma permanente.

A garantia da posição ambígua dessas terras estabelece uma ponte entre mundos diferentes que evita o embate direto (lógica do *wayamuu*), instaurando uma paz provisória. Mas o conflito é sempre latente porque a existência de comunidades autogestionadas continua sendo vista como uma ameaça à própria existência do Estado nacional. Além disso, a busca pela garantia do direito à terra parte de uma



compreensão outra a respeito dos mundos que a constituem e das relações que devem ser estabelecidas com eles. Por não serem, na maior parte das vezes, relações de exploração em larga escala, elas são consideradas primitivas, um empecilho ao progresso.

A percepção desse conflito, entretanto, muitas vezes é dissimulada por conta de uma forma muito específica a partir da qual a chamada “questão indígena” foi conduzida pela política indigenista brasileira: o regime tutelar, já discutido na introdução desta tese. O indígena, desde o início do século XX, era considerado “relativamente incapaz” e, portanto, deveria ser tutelado pelo Estado via agência indigenista. A partir de 1968, como vimos, essa agência passou a ser a Funai.<sup>102</sup>

A dinâmica entre os funcionários da Funai e as populações indígenas merece muitos estudos de caso específicos, pois foi absolutamente plural. Por esse motivo, nas primeiras assembleias de chefes indígenas realizadas pelo CIMI, as opiniões oscilavam entre um desejo de que os chefes de posto e demais funcionários da Funai “cumprissem as suas funções” de auxílio em relação aos povos indígenas (relativos à saúde, à educação, aos meios de subsistência e às demarcações de terra) e uma recusa total da presença da instituição, considerada elemento inimigo, que deveria ser combatido através de ações diretas e, mesmo, da violência. As dinâmicas particulares da tutela no Brasil, e todos os vínculos de dependência que envolveram historicamente a relação das agências indigenistas brasileiras com as comunidades, não nos permitem delimitar tão bem onde terminavam as relações de aliança e onde começavam as de conflito, na lógica do que João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire chamaram de “paradoxo da tutela”.

Particularmente ilustrativa acerca desta questão é a querela que ocorreu na assembleia indígena que foi contabilizada pelo CIMI como de número 13, em outubro de 1979, quando as comunidades se dividiram quanto à participação ou não de representantes da Funai. Havia sido combinado no dia 11 que essa presença não deveria ocorrer (no que a pressão do CIMI certamente contribuiu), mas, no dia 12, o Coronel Hércio Gomes, chefe da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior (ao qual a Funai era subordinada), chegou ao local de reunião. O Xokó Antônio Acácio se manifestou a esse respeito:

---

<sup>102</sup> A tutela sobre os indígenas foi reafirmada e detalhada no Estatuto do Índio, de 1973, que será discutido no próximo capítulo.

Vou falar o seguinte. Porque o CIMI e a Funai é uma pessoa, é um movimento que pertence a nós índio. E então, pra tá dando apoio ao CIMI e não Funai assistir, acho que vai sacrificar um pouco, atrapalha. Então eu acharia que combinando com todos aqui, ou os dois ou nenhum. Sei que é contra o regulamento, pois já tinha combinado ontem, mas fica feio.<sup>103</sup>

Após uma reunião interna no mesmo dia 12, ficou resolvido que os representantes do Ministério do Interior e da Funai poderiam participar da reunião na qualidade de ouvintes (ainda que tenham se manifestado algumas vezes ao longo da mesma, em algumas ocasiões a pedido dos próprios indígenas). Mas na mesma reunião há falas como a do Xavante Urebépté (em parte tradução do depoimento do também Xavante Tse Renhimi-Rami, que não falava português):

Os Xavante não estão esperando com a barriga pra cima. Tem que tocar, tocar fogo. A gente não pode esperar por eles. Que a Funai vai fazer isso, fazer aquilo. A coisa vai devagar. A lei dos brancos é delicada. Eles fazem de cima. Quando o presidente da Funai não manda, quando o Ministro do Interior não manda, eles não fazem. Mas os Xavante entra também no Ministério do Interior, briga lá. Nós não espera ninguém, viu? Eles brigaram muito lá.<sup>104</sup>

As falas acima são ilustrativas não apenas da postura ambígua das lideranças em relação à Funai, mas também do fato de que a posição do CIMI junto às comunidades não era universalmente aceita por elas. Justamente por isso é fundamental voltarmos o nosso olhar para as estratégias de mediação entre os diversos grupos constituintes do movimento indígena.

Como já foi discutido na introdução, a própria tutela pode ser compreendida na lógica da guerra. É isso que faz Antonio Carlos de Souza Lima, a partir do conceito de **poder tutelar**. Segundo o antropólogo, a tutela reelabora no plano político a forma de contato principal que os colonizadores travaram com relação aos povos indígenas – a guerra de conquista – através do discurso da **pacificação**. O poder tutelar se propunha científico, produzindo um conhecimento sobre os indígenas que pretendia governar (trata-se da postura do *expert* de que fala Stengers). O seu caráter de guerra de conquista se relaciona com a ideia de Pierre Clastres, recuperada por Renato Sztutman, de **guerra pedagógica** (outro nome para o entocídio): “imposição de um cosmos unificado a uma multiplicidade, de uma

<sup>103</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 63, Décima Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1980, p. 14.

<sup>104</sup> Idem, p. 24.

lógica do Estado por meio da escola, do direito e da religião”.<sup>105</sup> O projeto era ensinar a “Verdade” aos indígenas, para instaurar a paz perpétua – que se revela exatamente, como nos termos de Rondon, um “cerco de paz”, uma paz que não pode prescindir do cerco. Por isso, entendo essa articulação do poder tutelar dentro do espectro mais amplo de uma política indigenista da *pax* colonial.

Contrapondo-se a ela, a cosmopolítica da paz provisória – que não deixa de ser uma cosmopolítica do conflito evidenciado – escancararia uma guerra dos mundos, na lógica do que Bruno Latour chamou de multinaturalismo, ou da ideia de pluriverso de William James.<sup>106</sup> Não se trata de afirmar que a cosmopolítica da paz provisória é mais conflitiva do que a *pax* colonial. Pelo contrário, esta última, ao dissimular sub-repticiamente o conflito, torna-se ainda mais perigosa, pois é investida de um ar transcendente de revelação da Verdade. A Verdade revelada, entretanto, inviabiliza (ou pretende inviabilizar) qualquer forma de diplomacia.

#### 1.4

#### **Cosmopolítica da paz provisória e solidariedade diplomática**

Considerando os novos pontos de fuga que a ideia de cosmopolítica trouxe, é possível propor uma definição de movimento indígena com base naquela que Mario Diani fez a respeito dos movimentos sociais. Partirei, portanto, das palavras do autor, realizando as emendas e modificações necessárias para incorporar elementos que considero indispensáveis à sua categorização.

Tem-se, portanto, que: o movimento indígena brasileiro correspondeu a um conjunto de redes de interações entre uma pluralidade de indivíduos (lideranças indígenas, missionários e antropólogos, sobretudo), grupos e/ou organizações (eclesiásticas, profissionais, de apoio aos indígenas e, posteriormente, dirigidas pelos próprios indígenas), engajadas em conflitos políticos e culturais, fundamentados nas premissas de autodeterminação indígena e direito e autonomia sobre a gestão de suas terras, com base em uma **solidariedade diplomática**. Antes de explicar o que entendo por este último conceito, é importante deixar claro que a participação de grupos não indígenas no movimento inclui momentos em que eles,

<sup>105</sup> SZTUTMAN, Renato, Op. cit., p. 8.

<sup>106</sup> Idem, p. 7-8.

o CIMI sobretudo, tomaram a dianteira na organização de reuniões e mobilizações, mas sempre houve no discurso um horizonte de construção do protagonismo indígena na condução de suas pautas. Se o discurso correspondeu à prática, é algo a ser discutido nos próximos capítulos, mas, de fato, esse protagonismo foi construído ao longo dos anos, com as vozes de muitas lideranças indígenas ganhando bastante repercussão tanto nacional quanto internacionalmente.

Quanto à ideia de solidariedade diplomática, trata-se de um esforço de dar conta do tipo de laço social que articula o movimento indígena para além da perspectiva de uma identidade coletiva. Essa solidariedade extrapola a *catnet* proposta por Charles Tilly, no sentido de redes vinculando indivíduos que pertencem a uma mesma categoria. Os indivíduos que compõem esse movimento, como vimos, pertencem a diversas categorias. Da mesma forma, é de se supor que persigam objetivos diferentes, e que suas interações sejam marcadas por negociações que vão além do plano estratégico. Seguindo a conceituação de Stengers, são representantes de mundos diversos, que constroem um mundo em comum a partir de premissas que suportam uma solidariedade. A principal dessas premissas é a de que se deve garantir a autodeterminação dos povos indígenas e o seu direito sobre as suas terras. Mas essa premissa não realiza a convergência dos mundos, ou a subsunção de uns pelos outros. O que caracteriza essa solidariedade é a atuação diplomática daqueles que conseguem estabelecer uma ponte entre os mundos, na lógica do *wayamuu* – ou seja, da construção de uma paz provisória.

Vimos que, no exercício da tutela, o Estado se colocava como único intermediário legítimo na relação entre os indígenas e os demais grupos sociais, instaurando o esquema tripartite: indígenas-Estado-sociedade nacional.<sup>107</sup> O processo de formação da solidariedade diplomática, dessa forma, deve ser lido historicamente também como o processo por meio do qual esse esquema começou a se dissolver de maneira mais sistemática, com elementos da sociedade nacional e povos indígenas articulando-se, não necessariamente contra o Estado, mas ao largo do Estado, e orientando sua luta em direção à construção de um projeto em comum.

É evidente, entretanto, que vários conflitos surgiram dentro desse amplo espectro do movimento indígena. Conflitos de diversas ordens, alguns mais contingenciais, outros ancorados em perspectivas divergentes sobre os rumos que

---

<sup>107</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha, Op. cit., p. 114.

o movimento deveria seguir. Esses conflitos são inextrincáveis do caráter eminentemente diplomático do movimento. Esse caráter, entretanto, não se limita à diversidade de grupos (e de mundos) que compõem suas redes interativas. Há também uma ação de negociação entre cinco espacialidades que pertencem a um mesmo jogo de escalas.<sup>108</sup>

Os chefes das comunidades indígenas, as novas lideranças que surgiram em meio à articulação da solidariedade diplomática (que Alcida Rita Ramos chama de “índios interétnicos”),<sup>109</sup> bem como os grupos de missionários e antropólogos que estivessem em contato mais direto com as comunidades, todos esses tiveram que pensar em questões pragmáticas que se desenrolavam em **nível local**. Exemplos disso eram as negociações com os postos indígenas da Funai, iniciativas de ação direta e retomada de terras ocupadas por fazendeiros, e mesmo as questões micropolíticas próprias às comunidades, como os mecanismos de controle do poder dos líderes que faziam com que aqueles mais articulados ao mundo “branco” fossem, ao mesmo tempo, necessários e vistos com desconfiança.

Com o passar do tempo, evidenciou-se a necessidade de uma organização em **nível regional**, permitindo a articulação de grupos próximos e que enfrentavam dificuldades semelhantes. O próprio CIMI passou a ter regionais espalhadas pelo Brasil, o mesmo ocorrendo com a União das Nações Indígenas (UNI), primeira instituição de caráter nacional criada e gerida por indígenas, em 1980. Além disso, outras instituições de caráter regional foram sendo criadas, sobretudo a partir dos anos 1980, sendo, hoje em dia, uma das principais estratégias de mobilização.

Há também, evidentemente, o **nível nacional**, já que o que se foi construindo, a partir das primeiras assembleias organizadas pelo CIMI, era a articulação de um movimento de resistência às ofensivas da ditadura que englobasse todo o país – mesmo que muitas das reuniões tivessem um caráter muito mais regional do que nacional. O caráter nacional se evidenciou fortemente em alguns momentos, como na luta contra o Decreto da Emancipação – proposto pelo ministro do Interior Rangel Reis, em 1978 –, na formação UNI, e no contexto da Assembleia

---

<sup>108</sup> Tomo esse termo emprestado a Jacques Revel, pelas possibilidades que ele me oferece no sentido de pensar uma articulação entre diferentes ordens de grandeza escalares na articulação do movimento indígena, indo desde o mais local até o global. Entretanto, as semelhanças terminam aqui, visto que o meu projeto não é desenvolver uma análise micro-histórica, como propõe Revel. REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

<sup>109</sup> RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1987.

Nacional Constituinte (1987-1988). Ainda que essa dimensão nacional fosse muitas vezes retórica, visto que incorporar a totalidade dos povos indígenas do Brasil seria virtualmente impossível, o movimento buscou de fato criar uma consciência pan-indígena brasileira, já que se articulava como resistência a (e negociando com) uma entidade que tinha caráter nacional: o poder público do Estado.

Além dos níveis local, regional e nacional, mobilizava-se, ainda, um **nível continental**. A partir sobretudo dos missionários e antropólogos, discussões relativas aos direitos indígenas, realizadas por todo o continente, passaram a entrar na ordem do dia dos diversos povos do Brasil. Na Declaração de Barbados I, por exemplo, resultado do Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, de 1971, termos como “etnocídio”, “protagonismo indígena” e “unidade pan-indígena latino-americana” já se faziam presentes. Da mesma forma, diversas conferências episcopais tiveram lugar na América Latina, colocando em contato lideranças de diferentes países, inclusive do Brasil.

Finalmente, há um **nível global** de ampliação do debate sobre direitos humanos desde o pós-Segunda Guerra Mundial, com a criação da ONU (União das Nações Unidas), da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), e com a incorporação da OIT (Organização Internacional do Trabalho) ao sistema ONU. O princípio da autodeterminação dos povos, então sustentado, trouxe diversas considerações importantes naquilo que dizia respeito aos povos indígenas. Alguns tratados internacionais foram assinados, como a Convenção nº 107 da OIT, “concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais”, de 1957. Em 1980, ocorreu o Tribunal Russell IV sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Américas, que envolveu uma grande querela sobre a participação do Xavante Juruna como representante do Brasil no encontro – vetada pelo Estado brasileiro até quase o último momento. Era comum, também, que organizações internacionais (sobretudo europeias) financiassem iniciativas de proteção aos povos indígenas do Brasil e de subsídio ao movimento indígena.

A solidariedade diplomática responsável pela operação de uma cosmopolítica da paz provisória, dessa forma, articula mundos, estratégias e repertórios, mas também articula diferentes espacialidades, da mais local à mais global. É nessa interface que acredito ser possível pensar a história do movimento indígena no Brasil.

## Entrecapítulo I

### Y-Juca-Pirama: a sentença de morte aos indígenas e os gritos de denúncia

[...] — Chame-lhe progresso  
 Quem do extermínio secular se ufana;  
 Eu modesto cantor do povo extinto  
 Chorarei nos vastíssimos sepulcros,  
 Que vão do mar ao Andes, e do Prata  
 Ao largo e doce mar das Amazonas.  
 (Gonçalves Dias, Os Timbiras, canto III)

Em um dia entre março e abril de 1974, na rodoviária de Goiânia, Antônio Moura, que já havia sido agente de pastoral da prelazia de São Félix do Araguaia, foi preso com uma encomenda do que ele e seus companheiros chamavam de “material escolar”. Nesse instante, enquanto levantava as mãos para se render à polícia, Moura passou discretamente o pacote para uma agente da pastoral da diocese de Goiás, chamada Júlia. O pacote encontraria, algum tempo depois, e na mesma rodoviária, as mãos de Egydio Schwade, um dos fundadores (e primeiro secretário) do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI. De Goiânia, com o pacote em suas mãos, Schwade foi até São Paulo, e de lá para o Sul do país.

O “material escolar” eram, na verdade, os exemplares do manifesto “Y-Juca-Pirama – o índio: aquele que deve morrer”, apresentado como um “documento de urgência de bispos e missionários”. Seus redatores foram o padre Antônio Iasi, Dom Tomás Balduino, Dom Pedro Casaldáliga, padre Ivo Polleto, frei Eliseu Lopes e o próprio Schwade, reunidos em um sítio em Abadiânia (Goiás). Os três últimos não constam na lista de assinaturas do documento, por questões de segurança. Mas outros nove bispos e missionários o assinaram e, então, veio a difícil missão de encontrar uma gráfica que o imprimisse. Dom Tomás Balduino tentou várias gráficas católicas, que declinaram. O documento final acabou sendo impresso em uma gráfica de porão em São Paulo, de propriedade de um comunista que estranhou muito a sua afinidade de pensamento com um padre.<sup>110</sup>

<sup>110</sup> BALDUÍNO, Tomás. À guisa de prefácio. In: HECK, Egon Dionísio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). **Povos Indígenas: aqueles que devem viver** – manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012, p. 153; SCHWADE, Egydio. Y Juca Pirama: o índio aquele que deve morrer. In: HECK, Egon Dionísio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). Op. cit., p. 157-159.

Mas o que havia nesse manifesto para que sua redação, assinatura, impressão e distribuição fossem cercados por tamanha cautela e apreensão? Tratava-se de uma análise da relação do Estado brasileiro com as populações indígenas na última meia década. A escolha do título Y-Juca-Pirama é inequívoca referência ao poema I-Juca-Pirama, de Gonçalves Dias.<sup>111</sup> Nele, são retratados os últimos momentos da vida de um indígena litorâneo capturado por um grupo de indígenas Timbira, que deveriam executá-lo da maneira ritual que lhes era característica. Sabendo que seu pai não sobreviveria sem a sua ajuda, entretanto, o prisioneiro chora e pede pela sua vida, o que o leva a ser considerado covarde pelo chefe Timbira, e solto. Ao saber do ocorrido, o pai do ex-condenado o repudia pela covardia, até que ele finalmente enfrenta o povo inimigo e é, enfim, executado, enchendo o pai de orgulho pela sua coragem.

Y-Juca-Pirama significa “aquele que vai morrer”, em Tupi Antigo. Nada mais representativo da forma como esses bispos e missionários concebiam a política indigenista do Estado Brasileiro: uma sentença de morte. E o manifesto traça justamente a trajetória desta condenação. Ele parte da constatação de que a construção de grandes estradas na região da Amazônia – como a BR-080, a Transamazônica e a Perimetral Norte – trouxe miséria, doenças e morte a diversos grupos indígenas. Analisa também declarações do então presidente da Funai, general Oscar Jeronymo Bandeira de Mello, de que “o Parque Nacional do Xingu não pode impedir o progresso do país”,<sup>112</sup> e do ministro do Interior José Costa Cavalcanti (ao qual a Funai era submetida) de que “o desenvolvimento da Amazônia não para por causa dos índios”, seguida do questionamento: “e por que eles não de ficar sempre índios?”.<sup>113</sup>

Dentro da análise do manifesto, acusa-se o modelo de desenvolvimento capitalista adotado pelo Brasil de construir um “capitalismo integrado e dependente”, cujo “desenvolvimento” não seria senão o “enriquecimento econômico de uma pequena minoria”, o que seria responsável por uma dependência internacional e pela marginalização de vários grupos. A Funai, dessa forma,

<sup>111</sup> A escrita do título do poema de Gonçalves Dias variou ao longo do tempo. Em suas primeiras edições, ele era grafado Y-Juca-Pyrama, e todas as edições modernas trazem I-Juca-Pirama. Os motivos da opção dos missionários por Y-Juca-Pirama me são desconhecidos.

<sup>112</sup> Reportagem presente em *Visão*, 25 abr. 1971. Y-JUCA-PIRAMA – o índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários. 1974, p. 5.

<sup>113</sup> Reportagem presente no *Jornal do Brasil*, 18 set. 1973. *Idem*, p. 14.



apresenta-se como uma instituição a serviço das diretivas econômicas, em nome das quais projetos de “integração” criminosos são realizados e transferências de populações de uma terra para outra (igualmente nefastas) são aprovadas. Uma reportagem do jornal O Estado de São Paulo, de 8 de agosto de 1972,<sup>114</sup> citada pelo manifesto, afirma que “as palavras ‘progresso’ e ‘desenvolvimento’ servem de escudo para destruição do ambiente natural brasileiro e para o extermínio dos indígenas”.<sup>115</sup>

Evidentemente, um manifesto com tom de denúncia tão evidente e que acusava formalmente o Estado de extermínio não passou despercebido pelos órgãos de inteligência. Um relatório da Assessoria Especial de Segurança e Informação (AESI) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), datado de 1º de novembro de 1974, dá conta da divulgação do manifesto pelo Diretório Central de Estudantes (DCE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em panfletos, e emite o seguinte parecer:

Assunto: PROPAGANDA CONTRÁRIA AO GOVERNO NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO E CULTURA

[...]

- Dentre os diversos jornais e panfletos recentemente recebidos por diversas Unidades da Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN, objetos da Informação referenciada, destacamos o opúsculo (xerox anexo), dirigida ao Centro de Ciências da Saúde da UFRN [...].

- O opúsculo “Y-Juca Pirama”, distribuído pelo Centro Cultural-Diretório Central de Estudantes-Universidade Federal de Minas Gerais, tem sua origem no que chamam “Setor Progressista da Igreja”, sob a forma de DOCUMENTO DE URGÊNCIA, e, tem por objetivo denunciar o extermínio do ÍNDIO BRASILEIRO.

- Utiliza o documento linguagem clara e o alvo visado é o público em geral. Infelizmente, os argumentos levantados não têm sido contestados porquanto vêm sendo objeto de noticiário dos jornais.

- O veículo empregado é um opúsculo mimeografado, e que conforme confissão dos seus divulgadores, “teve incomensuráveis dificuldades para sua publicação”.

- O público alvo da distribuição é o Estudantil, mas, a mensagem é dirigida diretamente ao público geral.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Reportagem presente em O Estado de São Paulo, 8 nov. 1972. Idem, p. 13.

<sup>115</sup> Os versos de Gonçalves Dias em *Os Timbiras* (que servem como epígrafe a esta seção), publicados originalmente em 1857 – seis anos depois de I-Juca-Pirama –, são citados textualmente no manifesto dos missionários, em meio às denúncias acima apresentadas dos crimes cometidos contra os povos indígenas em nome do progresso.

<sup>116</sup> UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE-UFRN. Assessoria Especial de Segurança e Informações. Informação n. 70/74-AESI/UFRN, 1 nov. 1974. Propaganda contrária ao governo no âmbito da educação e cultura. Disponível no acervo da Comissão da Verdade UFRN.

O serviço de informação reconhecia o potencial do documento como crítica ao governo, e nos ajuda a dimensionar a circulação que ele pode ter tido no ano de 1974. Segundo Dom Tomás Balduino, a divulgação via fotocópia foi o que permitiu driblar o controle militar, já que não houve outra impressão do manifesto no Brasil – ainda que ele tenha sido traduzido e publicado na Europa e até na Coreia.<sup>117</sup> O relatório informa ainda sobre a dificuldade de se refutar os argumentos trazidos pelos bispos e missionários, já que eles vinham sendo amplamente cobertos pela mídia – de fato, o documento é composto justamente de notícias da grande imprensa. Identifica, também, a existência de um “setor progressista da Igreja Católica”, visto com desconfiança.

“Y-Juca-Pirama” reflete, no Brasil, um contexto internacional marcado pela amplificação do debate sobre direitos humanos, autodeterminação dos povos e multiculturalismo, e pela revisão crítica do papel missionário da Igreja. O impacto dessas agendas internacionais era recebido com muito temor pelo governo militar, em um momento de acirramento do discurso de segurança nacional e de interesses estratégicos em garantir a soberania sobre a Amazônia. Momento, também, em que as frequentes acusações de genocídio sobre os povos indígenas deveriam ser categoricamente refutadas. O receio de que a discussão sobre a questão indígena no Brasil fosse internacionalizada aparece no próprio manifesto, com a fala do ministro Costa Cavalcanti de que “o problema dos índios é um problema do Brasil”<sup>118</sup> e de que “os outros países não têm o menor conhecimento do problema do índio brasileiro”,<sup>119</sup> ao que os redatores do manifesto rebatem que trata-se, na verdade, de um problema da humanidade.

---

<sup>117</sup> BALDUÍNO, Tomás. Op. cit., p. 153.

<sup>118</sup> Reportagem presente em O Estado de São Paulo, 25 mar. 1972. Idem, p. 17.

<sup>119</sup> Reportagem presente em O Estado de São Paulo, 9 nov. 1973. Idem.

## Capítulo 2

### Um problema de toda a humanidade: articulações globais, continentais e nacionais sobre a “questão indígena”

Em que se pese às reiteradas afirmações do Ministro do Interior de que “o problema dos índios é um problema do Brasil” [...] e “os outros países não têm o menor conhecimento do problema do índio brasileiro” [...], trata-se de um problema da humanidade, talvez melhor conhecido, em suas causas e motivações, nos países onde existe liberdade de informações e de debate. Afinal são milhões de seres humanos nas Américas e alguns milhares no Brasil, que há quatro séculos vêm sofrendo as maiores injustiças por parte de uma “raça” que se pretende superior.<sup>120</sup>

#### 2.1

##### Entre o particular e o universal

A ideia de que a questão indígena, especificamente a questão indígena brasileira, pode ser um problema de toda a humanidade tem algumas origens que convém mapear. Desde o século XVIII, e de forma muito mais sistemática no século XIX, povos indígenas foram racializados, ou seja, sua existência foi inserida em uma forma de mensuração da diversidade que envolveu uma série de determinismos – biológicos, geográficos e culturais –, alicerçados no conceito polissêmico de “raça”. Desnecessário dizer que essa racialização agiu no sentido de atribuir-lhes uma série de características negativas, ou pelo menos inferiores àquelas da autoatribuída “raça branca”. A partir do século XX, entretanto, a categoria de raça biológica passou a ser questionada como ferramenta eficiente de análise da diversidade humana no mundo. O desenvolvimento das vertentes cultural e estruturalista da Antropologia foram muito importante nesse percurso e, aos poucos, a ideia de que a diversidade de populações poderia não ser um problema (sendo, inclusive, considerada uma qualidade) passou a ser aventada.<sup>121</sup>

<sup>120</sup> Y-JUCA-PIRAMA. Op. cit., p. 17.

<sup>121</sup> Realizo uma discussão sobre a disseminação do discurso racial no continente latino-americano e suas modificações ao longo do século XIX e no início do século XX – quando outras categorias, como cultura e etnicidade, passam a competir e a interagir de maneiras originais com o conceito de raça – em minha dissertação de mestrado. ASCENSO, João Gabriel da Silva. **As fronteiras de Universópolis: pensando o projeto mestiço no México a partir de José Vasconcelos**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 2015, p. 14-18.

A tensão entre a particularidade desses povos e a universalidade dos humanos, entretanto, deu início a uma série de controvérsias. O princípio de que as minorias étnicas deveriam ser integradas aos Estados nacionais seguiu forte, mas passou a coexistir com a ideia de que essa integração poderia (e deveria) respeitar algumas particularidades desses povos.<sup>122</sup> Mais do que isso, minorias como os povos indígenas chegaram a ser concebidas, discursivamente, como a própria essência da identidade nacional. Trata-se do que Seth Garfield chamou de “produção cultural da indianidade”.<sup>123</sup>

Marco desse processo foi o I Congresso Indigenista Interamericano, na cidade de Pátzcuaro (México), em 1940, ocasião na qual foi criado o Instituto Indigenista Interamericano. Esse instituto, que se tornaria órgão da Organização dos Estados Americanos (OEA) a partir de 1953, mantinha como preocupação central a integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, buscando fomentar um debate internacional sobre a ação indigenista. Fazia-o, de todo modo, incorporando novas questões antropológicas, que concebiam as tradições e culturas indígenas sob outros termos, incentivando também a criação de organizações indígenas e de antropólogos engajados. A comemoração do dia 19 de abril como Dia do Índio foi proposta, pela primeira vez, justamente no Congresso Indigenista Interamericano (embora a data só fosse adotada pelo Brasil, por decreto-lei de Getúlio Vargas, em 1943). Como destaca Poliene Bicalho:

Não se pode ignorar a contribuição do Instituto Indigenista Interamericano [...] e dos seus congressos para os debates em torno da relação entre os índios e o Estado. Sabe-se que a preocupação com a recuperação das estatísticas da população indígena e a solução dos problemas econômicos e culturais sempre estiveram na

<sup>122</sup> Um importante representante desses princípios é o antropólogo mexicano Manuel Gamio, diretor, desde 1917, da Direção de Antropologia, subordinada à Secretaria de Agricultura do México (em uma lógica de submissão da questão indígena à questão agrária que também se verificou no Brasil, onde o SPI foi, durante 50 anos, subordinado a ministérios da Agricultura). Para Gamio, o esforço de integração do indígena à sociedade mexicana (processo que dá nome ao seu ensaio mais famoso, *Forjando pátria*) deveria partir da compreensão da sua realidade e da garantia de que a sociedade mexicana também a conhecesse. Por isso, a ênfase no estudo das línguas indígenas e no bilinguismo. O trabalho etnográfico, dessa forma, não seria um fim em si mesmo, mas um esforço para garantir o “desenvolvimento” econômico, físico e intelectual dos indígenas. FELL, Claude. **José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)**, educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario. México: UNAM, 1989, p. 208-210.

<sup>123</sup> GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, 2000, p. 18.

pauta desses encontros. No entanto, a principal meta do indigenismo nesse período foi [a integração dos grupos indígenas à nacionalidade].<sup>124</sup>

Evidentemente, se, por um lado, setores da intelectualidade e algumas políticas oficiais de Estados como o México e o Brasil buscavam reorientar a forma como as minorias étnicas eram concebidas – ou, talvez fosse mais correto dizê-lo, buscavam reorientar a forma como a integração deveria acontecer –, por outro lado, o nacionalismo em suas versões mais chauvinistas manteve-se atrelado às concepções de raça biológica e a uma noção de humanidade como exclusão dos elementos considerados “desviantes”. Esse movimento atingiu o seu paroxismo na Segunda Guerra Mundial. O pós-Segunda Guerra, entretanto, trouxe uma revisão muito grande desses princípios. A historiadora Eunícia Fernandes assim analisa esse contexto:

A crítica à razão moderna ocidental era antiga, mas as reflexões do pós-guerra estabeleceram uma fissura ideológica e moral na percepção de superioridade da ‘civilização ocidental’, havendo uma compleição para a aceitação do valor do outro. Essa ambiência ocorria de modo espontâneo em função do horror generalizado diante das ações do nazismo contra judeus, ciganos, etc., mas também de modo direcionado, com organismos internacionais se mobilizando para criar novas referências. Exemplar é o caso da ONU e seu braço para a educação, a UNESCO. Criada em 1945, a ONU teve como princípio promover a cooperação internacional e evitar conflitos como o que acabara de ocorrer e sua agência, para garantir a paz no mundo através da educação, ciências e informação, passou a se realizar em 1946 pela UNESCO. É ela que, em 1952, no desejo de embasar cientificamente uma postura antirracista, convida intelectuais para produzirem brochuras que seriam publicadas no formato de coleção e distribuídas gratuitamente. Nomeada *A questão racial diante da ciência moderna*, é para essa coleção que Claude Lévi-Strauss escreve o ensaio *Raça e História*, texto marcante na antropologia que pode ser tido como bandeira em favor da diversidade cultural e social.<sup>125</sup>

Em 1945, a ratificação da Carta das Nações Unidas afirmou o princípio da **autodeterminação dos povos**, bem como o da sua igualdade, para o estabelecimento e reforço da paz universal. Tal princípio deu a tônica ainda da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 1948 pela Assembleia

<sup>124</sup> BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). Tese de doutorado em História apresentada à Universidade de Brasília. Brasília, 2010, p. 108.

<sup>125</sup> FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. O bom bárbaro e outras histórias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, 2020, p. 13.

Geral da Organização das Nações Unidas (ONU).<sup>126</sup> A ideia de paz universal aqui mobilizada tenta articular a um genérico ideal universalista a valorização das particularidades de cada povo e de cada cultura – muitas vezes de maneira não satisfatória para os povos minoritários que esses princípios buscam abranger, já que esses mesmos princípios permanecem largamente ancorados no que Eunícia Fernandes chamou de “razão moderna ocidental”.

De todo modo, o princípio de autodeterminação dos povos, ou seja, de que cada povo tem o direito de se autogovernar sem interferências externas, por ter soberania política, buscou evitar que o desrespeito à alteridade se transformasse em ações com as consequências dramáticas da Segunda Guerra Mundial. Dialogou ainda com o processo em curso de descolonização da África e da Ásia, visto que a existência de colônias europeias nesses continentes se tornava injustificável a partir da “fissura ideológica e moral” acima descrita. Mesmo assim, esse princípio ainda atrelava de maneira muito forte a ideia de povo à ideia de Estado nacional, o que tornava problemática a possibilidade de se conceber a autodeterminação dos povos indígenas.

Isso fica muito claro quando nos debruçamos sobre o primeiro documento a tratar da especificidade desses povos à luz de um cenário do pós-guerra que prezava pela coexistência pacífica das nações e pela valorização de uma determinada concepção de diversidade. Esse documento, de 1957, é Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – órgão de 1919, que passou a funcionar como agência especializada da ONU em 1946. Na redação do texto da Convenção já se explicita, logo abaixo do título, que ela é “concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes”,<sup>127</sup> situando a questão da diversidade étnica dentro do escopo da necessidade de integração ao Estado nacional.

A necessidade de proteção é carregada, dessa forma, de uma dimensão temporária: ela é necessária **enquanto** a integração está se processando. Nos considerandos do documento, já é evidente o recurso ao cosmopolitismo kantiano,

---

<sup>126</sup> Um dos objetivos de se lançar o manifesto “Y-Juca-Pirama” em dezembro de 1973, segundo consta no próprio documento, era justamente comemorar os 25 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

<sup>127</sup> ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. Convenção nº 107, concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais. Genebra, 1957, p. 1.

buscando construir um mundo em que todos possam usufruir dos benefícios do progresso, e compreendendo a integração aos Estados nacionais como um mecanismo para isso. Dessa forma, se “há nos diversos países independentes populações indígenas e outras populações tribais e semitribais que **não se acham ainda integradas** na comunidade nacional”, seria necessário afirmar que “todos os seres humanos têm o direito de **buscar o progresso material e o desenvolvimento espiritual** dentro da liberdade e dignidade e com segurança econômica e oportunidades iguais”.<sup>128</sup>

O caráter temporal do “ser indígena” é enfatizado ainda no artigo 1º da Convenção, quando se define a quem o documento se aplica:

- a) aos membros das populações tribais ou semitribais em países independentes, cujas condições sociais e econômicas correspondem a um **estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional** e que sejam regidas, total ou parcialmente, por costumes e tradições que lhes sejam peculiares por uma legislação especial;
- b) aos membros das populações tribais ou semitribais de países independentes que sejam consideradas como indígenas pelo fato de descenderem das populações que habitavam o país, ou uma região geográfica a que pertença tal país, **na época da conquista ou da colonização** e que, qualquer que seja seu estatuto jurídico, levem uma vida mais conforme às **instituições sociais, econômicas e culturais daquela época** do que às instituições peculiares à nação a que pertencem.<sup>129</sup>

Torna-se evidente que o documento, além de classificar o indígena como em um estágio atrasado em relação ao restante da comunidade nacional, reconhece que as guerras de conquista e colonização ficaram no passado. A esse passado remetem as “instituições sociais, econômicas e culturais” dos povos indígenas, que jamais poderiam ser consideradas contemporâneas. Isso fica claro ainda na definição do termo “semitribal”: “o termo [...] abrange os grupos e as pessoas que, embora prestes a perderem suas características tribais, não se achem **ainda** integrados na comunidade nacional”.<sup>130</sup>

O texto da Convenção 107 apresenta, justamente, uma série de diretivas no sentido de garantir uma integração dos povos indígenas à comunhão nacional sem que esses povos fossem submetidos às violências físicas e aos preconceitos aos quais as minorias étnicas comumente são sujeitas e que eram amplamente

<sup>128</sup> ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. Op. cit., p. 1, grifos meus.

<sup>129</sup> Idem, grifos meus.

<sup>130</sup> Idem, grifo meu.

denunciados no período. Além disso, pretendia-se garantir um tempo para que esse processo se efetuassem de maneira apropriada, de modo que a integração não fosse levada a cabo via constrangimento da força ou coerção, além de se afirmarem direitos sobre a terra e mecanismos de combate à exploração no mercado de trabalho.

A Convenção pretendia, por exemplo, garantir uma “proteção eficaz no que concerne ao recrutamento e às condições de emprego” e acesso a iguais condições de trabalho, evitando discriminações,<sup>131</sup> além de impedir “a prestação obrigatória de serviços pessoais, remunerados ou não” –<sup>132</sup> ou seja, aquilo que conhecemos hoje como trabalho análogo à escravidão. Além disso, várias iniciativas visando à formação profissional eram recomendadas, para que não houvesse defasagem em relação aos demais trabalhadores nacionais.

Quanto ao seu território, “garante-se o direito de propriedade, coletivo ou individual” sobre “as terras que ocupem tradicionalmente”.<sup>133</sup> Logo em seguida, o documento pretende afirmar que essas populações não podem ser deslocadas de seus territórios habituais, mas o que faz, na realidade, é regulamentar as situações em que isso pode ser feito: “por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações”.<sup>134</sup> Repare-se que apenas no último caso o motivo do deslocamento é intrínseco às próprias comunidades indígenas.

O humanismo advogado pelo documento encontra como limite justamente o fato de que não concebe a possibilidade de que as sociedades humanas encontrem seu desenvolvimento material e espiritual por vias outras que a do reconhecimento de cada um de seus membros como sujeito individual, potencialmente proprietário, inserido como trabalhador em uma sociedade de mercado e entusiasta do progresso nacional. Não à toa, estamos falando de uma convenção da OIT. Se, por um lado, afirma-se o projeto humanista de que todos os trabalhadores tenham igualdade de condições no mercado de trabalho capitalista, por outro lado, reforça-se a ideia de

---

<sup>131</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>133</sup> No caso da legislação brasileira, a posse das terras indígenas era garantida aos próprios indígenas, mas sua propriedade era da União (como continua sendo até hoje). Essa separação entre posse e propriedade será analisada mais à frente, na discussão sobre o Estatuto do Índio, de 1973.

<sup>134</sup> ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. *Op. cit.*, p. 4.



que não há outra possibilidade de existência que não passe pelo mercado de trabalho capitalista.

É nesse sentido que, ao afirmar a necessidade de “promover o desenvolvimento social, econômico e cultural” das populações indígenas, o documento não se preocupa em definir conceitualmente em que esse desenvolvimento consiste: ele parece evidente. Afinal de contas, no mesmo artigo também é estabelecido como prioridade o desenvolvimento “da dignidade, da utilidade social e da iniciativa do indivíduo”.<sup>135</sup> De que outra maneira um indígena poderia ter dignidade senão sendo útil com seu trabalho e com seu espírito de iniciativa individual? Sua inclusão na lógica do direito liberal deveria ser assegurada com “o desenvolvimento das liberdades cívicas e o estabelecimento de órgãos eletivos”.<sup>136</sup>

Quanto ao desenvolvimento cultural, é notável que, junto à necessidade de se “salvaguardar o patrimônio cultural” dos povos indígenas, seja indicado o objetivo de “melhorar seus valores artísticos e seus meios de expressão cultural”.<sup>137</sup> Por um lado, trata-se de um reconhecimento de que há valor no patrimônio cultural indígena – embora um valor limitado, e que poder ser “melhorado”. Isso aparece também quando se afirma que, no caso da aplicação de sanções penais, deve ser levado em conta “o grau de desenvolvimento cultural dessas populações”.<sup>138</sup>

Por outro lado, a ideia do que seja patrimônio cultural é confusa e implica em uma folclorização e exotização das práticas e saberes indígenas. Se as formas de trabalho devem ser alteradas, se a regulação jurídica deve ser alterada, se as técnicas, as formas de educação e de administração interna devem ser alteradas, o que significa “salvaguardar o patrimônio cultural”? Manter um punhado de cantos e danças em datas festivas? As próprias línguas indígenas deveriam, segundo o documento, ser preservadas “na medida do possível”, mas assegurando-se uma “transição progressiva da língua materna ou vernacular para a língua nacional ou para uma das línguas oficiais do país”.<sup>139</sup> E os estudos etnológicos que são indicados como necessários para a adaptação dos programas de educação recebem uma carga

---

<sup>135</sup> Idem, p. 2.

<sup>136</sup> Idem, p. 3.

<sup>137</sup> Idem, p. 5.

<sup>138</sup> Idem, p. 3.

<sup>139</sup> Idem, p. 6.

claramente utilitária – o conhecimento da cultura do outro serve ao seu manejo na tarefa da integração, com Manuel Gamio já propunha no México décadas antes.

Por isso, quando são afirmadas “medidas de caráter educativo nos demais setores da comunidade nacional” com o objetivo de eliminar preconceitos que eles tenham relação aos indígenas,<sup>140</sup> a própria ideia de preconceito parece muito atrelada ao racismo científico e aos princípios eugênicos que marcaram projetos de extermínio como o Holocausto. Não se reconhece como preconceito, por exemplo, a ideia de que os indígenas devam mudar completamente a sua forma de viver para se integrar em um mundo “mais evoluído”.

Trata-se de um projeto com muitas pontas de contato com o que Cândido Rondon vinha defendendo no Brasil desde o início do século XX: uma relação não pautada na violência física com os indígenas, mas no conhecimento de suas culturas e no respeito à sua vida e ao seu ritmo de contato com a sociedade nacional. Como já vimos, o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima afirma que esse projeto pretensamente não-violento não faz senão atualizar a lógica da guerra de conquista dentro do que chamou de poder tutelar, pautado no discurso da pacificação. A pacificação vinha atrelada à aculturação, ou seja, à obrigatoriedade de que o indígena assimilasse os valores necessários para se tornar um cidadão nacional. Entretanto, por mais que reconheçamos que esse discurso é perverso e que o humanismo que lhe inspira é profundamente excludente, é verdade também que tal princípio, quando efetivamente posto em prática, permitiu a sobrevivência física de muitas comunidades – ainda que, por vezes, submetidas a indefensável violência cultural.<sup>141</sup>

É impossível não reconhecer a Convenção 107 da OIT como um documento profundamente etnocêntrico e perpetuador da *pax* colonial, dentro de um projeto de construção de um mundo comum onde não há espaço real para a diversidade dentro dos Estados nacionais. Trata-se, em suma, de uma disposição de transformar diferenças étnicas em diferenças sociais – com o indígena se transformando em um trabalhador pobre que deve vender a sua força de trabalho. Ao mesmo tempo, entretanto, esse documento também serviu para que se buscasse defender os

---

<sup>140</sup> Idem, p. 7.

<sup>141</sup> É interessante o fato de que a Convenção 107 da OIT foi apresentada justamente em 1957, quando Rondon foi indicado pela segunda vez ao Prêmio Nobel da Paz.

interesses das comunidades indígenas, e foi utilizado inclusive pelos próprios indígenas contra o Estado brasileiro, como veremos mais adiante.<sup>142</sup>

## 2.2

### A Igreja Católica e a proposta da missão inculturada

Ao longo dos anos 1960, o debate a respeito das minorias étnicas e sociais também ganhou um papel de destaque no interior da Igreja Católica. Entre 1962 e 1965, realizou-se o Concílio Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII e encerrado já no papado de Paulo VI. Conhecido por ser um divisor de águas no sentido de um novo posicionamento da Igreja, o Concílio ficou marcado pela defesa do diálogo inter-religioso e pela busca de abertura da Igreja para as diferenças, preocupando-se também com os problemas decorrentes das desigualdades sociais. No que diz respeito à ação missionária, buscou-se alterar a visão da Igreja como aquela que deveria impor a verdade a todos os povos, a despeito de suas especificidades culturais, postulando-se uma ideia de troca e aprendizado mútuo com as diferentes tradições. Em seu decreto “*Ad gentes* – sobre a atividade missionaria da Igreja”, Paulo VI estabeleceu as diretrizes para essa ação, determinando, entre outras coisas, que:

Para poderem dar frutuosamente este testemunho de Cristo, unam-se [os missionários] a esses homens [a quem a missão é destinada] com estima e caridade, considerem-se a si mesmos como membros dos agrupamentos humanos em que vivem, e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas [...].<sup>143</sup>

Trata-se do princípio que se convencionou chamar de **inculturação**, e que o papa João Paulo II definiria vinte anos depois, em sua Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*, da seguinte forma: “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja”.<sup>144</sup> Nega-se, portanto,

<sup>142</sup> No Brasil, a Convenção 107 foi aprovada em 1965 e promulgada no ano seguinte.

<sup>143</sup> PAULO VI. Decreto *Ad gentes* – sobre a atividade missionária da Igreja. Roma, 1965. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)>. Acesso em: 24 ago. 2020.

<sup>144</sup> JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*. Roma, 1985. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html)>. Acesso em: 24 ago. 2020.

a prerrogativa antropológica da aculturação, que visa à assimilação de valores de uma cultura por outra, propondo-se, no lugar, uma ideia de influência recíproca. Dessa forma, “em sintonia com as ciências humanas, que foram explicitando as alteridades culturais”, a partir do Vaticano II, “a cultura deixa de ser somente um desafio à comunicação dos missionários e torna-se uma grandeza teológica, lugar da presença viva do Espírito que fecunda a vida dos povos com a verdade, e que desafia o missionário a fazer o discernimento desta”.<sup>145</sup>

Não se deve, entretanto, enfatizar em demasia a abertura que o Concílio Vaticano II estabeleceu. Ainda se concebia a revelação cristã como o princípio a ser atingido, para o qual as culturas locais deveriam ser “purificadas” afim de atingirem a “perfeição em Cristo”. A mudança de enfoque, de todo modo, é considerável, a partir do momento em que se propõe que a Igreja também pode aprender com as culturas locais. E é nesse espírito de renovação que se realiza, em 1968, a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, na cidade de Medellín, na Colômbia – conhecida simplesmente como Conferência de Medellín. Ela foi convocada por Paulo VI, por proposta do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), com o objetivo de pensar as necessidades da América Latina à luz do Vaticano II. Sua abertura marcou a primeira visita de um papa ao continente.

A Conferência de Medellín instaurou uma ênfase clara nos “homens marginalizados”: “o Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana”.<sup>146</sup> Reconhece-se, dessa forma, uma concepção de paz regida pelo princípio da justiça, como fica explícito na mensagem de Paulo VI reproduzida nas conclusões da conferência:

A paz é, antes de mais nada, obra da justiça [...]; ela supõe e exige a instauração de uma ordem justa [...] na qual todos os homens possam realizar-se como homens, onde sua dignidade seja respeitada, suas legítimas aspirações satisfeitas, seu acesso à verdade reconhecido e sua liberdade pessoal garantida. Uma ordem na qual os homens não sejam objetos, senão agentes de sua própria história. Portanto, onde

<sup>145</sup> RESTORI, Memori. **A missão no Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 13-14.

<sup>146</sup> II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Medellín – texto integral. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Medellín, 1968, p. 62.

existem injustiça, desigualdade entre os homens e as nações, atenta-se contra a paz.<sup>147</sup>

As considerações específicas sobre os povos indígenas em meio aos “marginalizados” não são muitas. Elas ocorrem, de todo modo, em uma reflexão sobre a educação na América Latina. Por um lado, fica patente a permanência de certa concepção do indígena como ignorante, carregado de superstições, mas, por outro, destaca-se uma formulação clara do ideal de missão inculturada, quando se afirma que os indígenas devem ser autores do seu próprio progresso, segundo seus próprios valores:

Existe, em primeiro lugar, o vasto setor dos homens “marginalizados” da cultura, os analfabetos e especialmente os analfabetos indígenas, privados por vezes até do benefício elementar da comunicação por meio de uma língua comum. Sua ignorância é uma escravidão inumana. Sua liberação, uma responsabilidade de todos os homens latino-americanos. Devem ser libertados de seus preconceitos e superstições, de seus complexos e inibições, de seus fanatismos, de sua tendência fatalista, de sua incompreensão temerosa do mundo em que vivem, de sua desconfiança e de sua passividade.

A tarefa de educação destes irmãos nossos não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas sim em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam de uma maneira criadora e original, um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura.<sup>148</sup>

De Medellín, surgiram as bases do que viria a ser conhecido como **Teologia da Libertação**, a partir da publicação, pelo padre peruano Gustavo Gutiérrez, do livro *A Teologia da Libertação*, em 1971. Os sacerdotes e leigos ligados a essa corrente teológica defendiam a “opção preferencial pelos pobres”. Muitos encontros foram celebrados em diversas cidades latino-americanas nesse contexto: em Melgar, na Colômbia, em abril de 1968; em San Antonio de los Altos, na Venezuela, em setembro de 1969; em Xicotepec, no México, em janeiro de 1970.<sup>149</sup>

O mais famoso desses encontros, no entanto, foi o 1º Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas, em Iquitos, no Peru, reunindo missionários do Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela, em março de 1971. O bispo de Iquitos

<sup>147</sup> Idem, p. 12.

<sup>148</sup> Idem, p. 20-21.

<sup>149</sup> PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 47-54.

afirmou como objetivos prioritários do encontro “o conhecimento do homem amazônico na dimensão de seus próprios valores, aceitando-o sem destruir e nem mutilar sua cultura”, bem como “a comprovação de nossos erros pastorais e uma tomada de posição e atitudes audaciosas que sejam modos novos de nossa ação pastoral missionária”.<sup>150</sup>

## 2.3

### Protagonismo, autogestão e unidade pan-indígena

Dois meses antes do encontro de Iquitos, reuniu-se, na ilha caribenha de Barbados, o Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, do qual participaram antropólogos de todo o continente, sob a organização do Instituto de Etnologia da Universidade de Berna de Bridgetown, e patrocinado pelo Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial das Igrejas.<sup>151</sup> Esse encontro produziu um documento que se tornaria um marco na luta pelos povos indígenas do continente: a Declaração de Barbados I. Ao contrário de todos os documentos analisados até aqui, esta declaração assumiu como posição clara o pressuposto de que os indígenas não devem modificar-se e à sua cultura para se adequar às expectativas das sociedades e dos Estados nacionais latino-americanos.

A Declaração de Barbados I cumpre uma dupla função. A primeira é a de denunciar o papel dos Estados nacionais, das missões religiosas e da própria Antropologia na perpetuação de uma estrutura colonial sobre os povos indígenas. A segunda é a de estabelecer parâmetros para que essa ação seja, não apenas encerrada, mas revertida, com o propósito de contribuir para a “luta de libertação dos povos indígenas” – no que se pode perceber um eco da influência dos movimentos de descolonização que se verificavam na África e na Ásia.<sup>152</sup>

Diferentemente da Convenção 107 da OIT, que, como vimos, localiza as ações coloniais e de conquista no passado, como se elas não fossem levadas a cabo cotidianamente pelos próprios Estados e com o aval da sociedade civil, a Declaração de Barbados I denuncia o colonialismo interno, associado à

---

<sup>150</sup> Idem, p. 54.

<sup>151</sup> Idem, p.55.

<sup>152</sup> SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. Declaração de Barbados I, pela libertação indígena. Barbados, 1971, p. 1.

dependência externa das “metrópoles imperialistas”, levando as sociedades nacionais ao “duplo papel de explorados e exploradores”. Esse colonialismo interno leva à atitude recorrente de se conceber áreas de predominância indígenas como vazios demográficos: “Esta estrutura colonial se manifesta no fato de que os territórios ocupados pelos indígenas são considerados e utilizados como terra de ninguém, abertos à conquista e à colonização”.<sup>153</sup>

O princípio da autodeterminação encontra aqui uma materialização clara, mas em um sentido diferente daquele presente na Carta das Nações Unidas: Barbados I não se limita a defender a autonomia dos Estados nacionais, chegando a conceber a possibilidade de Estados multiétnicos, em que os diferentes povos que os compõem sejam responsáveis por sua autogestão.<sup>154</sup>

Não faz sentido propor ações indigenistas que não busquem a ruptura radical da presente situação: o fim das relações coloniais externas e internas, o rompimento do sistema classista de exploração e de dominação étnica, o deslocamento do poder econômico e político de uma minoria oligárquica para as massas majoritárias, a criação de um estado verdadeiramente multiétnico no qual cada etnia tenha direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais.<sup>155</sup>

Outro ponto de inflexão da Declaração é a acusação de que os Estados nacionais, muitas vezes, pela ação ou pela omissão, são responsáveis pelos crimes de genocídio e de etnocídio. O conceito de genocídio, cunhado pelo jurista polonês Raphael Lemkin, buscava dar conta de um plano coordenado para aniquilar a existência de um grupo étnico ou nacional, pensando em grande medida na experiência nazista. Frequentemente se argumenta, até hoje, que o termo não é aplicável para descrever o processo histórico de violência e aniquilação dos povos indígenas, porque, no plano jurídico, ele necessitaria da comprovação de que a motivação do extermínio foi o pertencimento étnico ou nacional de determinado grupo – não sendo suficiente a omissão frente às consequências trágicas da expansão da fronteira econômica, por exemplo.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Idem.

<sup>154</sup> A ideia de que um Estado pudesse ser composto por mais de um povo, e de que esses povos pudessem ter reconhecida a sua existência em sentido pleno, defendida em Barbados I e veemente contestada pelas autoridades nacionais latino-americanas, ganhou muito recentemente o respaldo do texto constitucional em dois países: Equador e Bolívia. Suas constituições atuais, de 2008 e 2009, respectivamente, preconizam a existência de Estados plurinacionais.

<sup>155</sup> SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. Op. cit., p. 1.

<sup>156</sup> ARAÚJO, Rayane Barreto de; ASCENSO, João Gabriel da Silva. Genocídio indígena e ecocídio no Brasil. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, n. 372. Disponível em:

Se, do ponto de vista jurídico, isso é questionável, do ponto de vista do uso do termo como conceito analítico pelas Ciências Sociais esse argumento definitivamente não procede. O próprio Raphael Lemkin afirma que a reflexão sobre o colonialismo no continente americano foi importante para a formulação do conceito. Além disso, na conceituação original de Lemkin, o genocídio englobava também um processo de destruição cultural de uma comunidade. Em 1948, a ONU elaborou a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, que entrou em vigor em 1951, retirando de seu conteúdo, entretanto, a dimensão do genocídio cultural.<sup>157</sup>

Tal aspecto é contemplado pelo conceito de etnocídio, mais bem definido pelo antropólogo francês Robert Jaulin, em 1970, e abarcando um esforço de destruição de um conjunto de práticas e valores culturais de determinado grupo étnico.<sup>158</sup> Esse termo, entretanto, era menos comum no período em que a Declaração de Barbados I foi escrita, já que conceitos que se aproximam muito de seu conteúdo semântico – como aculturação e integração – eram ainda a base das políticas indigenistas oficiais e o objetivo manifesto de boa parte da opinião pública.

Em sentido contrário, Barbados I postula que é dever do Estado “garantir a todas as populações indígenas o direito de serem e permanecerem como tais, vivendo segundo seus costumes e desenvolvendo sua própria cultura, já que constituem grupos étnicos específicos” além de “reconhecer e garantir a cada uma das populações indígenas a propriedade de seu território”, registrando-o “na forma de propriedade coletiva, contínua, inalienável e suficientemente extensa para assegurar a manutenção das populações indígenas”. Quanto ao exercício da política, o Estado deve “reconhecer às organizações indígenas o direito de se organizarem e de se governarem segundo suas especificidades culturais”, mas sem “limitar seus membros no exercício de todo e qualquer direito de cidadania”. No tocante à assistência por parte do Estado, destaca-se a obrigação de ele “atender às carências específicas dessas comunidades, que são o resultado de sua submissão à estrutura colonial”, impedindo a exploração por parte de outros grupos sociais e, inclusive, por parte do órgão de proteção.<sup>159</sup>

---

<<https://cienciahoje.org.br/artigo/genocidio-indigena-e-ecocidio-no-brasil/>>. Acesso em: 18 out. 2021.

<sup>157</sup> Idem.

<sup>158</sup> Idem.

<sup>159</sup> SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. Op. cit., p. 2.



Percebe-se, aqui, a subversão do princípio de que a proteção deve ser garantida aos povos indígenas enquanto, e apenas enquanto, o processo de integração se processa – o fundamento principal da Convenção 107 da OIT. Essa subversão se dá porque: não se defende que a integração tenha que acontecer, os diversos povos indígenas tendo o direito de continuar a viver segundo seus próprios costumes e nas suas próprias terras; independente de um certo grau de integração ter ocorrido ou não, mantém-se a necessidade de proteção a esses povos, tendo em vista que a vulnerabilidade a que essas populações estão sujeitas é decorrente da ação colonial do Estado.

No que diz respeito às missões religiosas, elas são concebidas como um componente fundamental da colonização, representantes da exploração econômica e humana das populações indígenas. Aliado ao seu conteúdo etnocêntrico, estaria o fato de elas estarem historicamente de acordo com os interesses imperialistas dominantes. Este diagnóstico taxativo incomodou bastante os representantes das missões latino-americanas, sobretudo ao postular que “o melhor para as populações indígenas e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas é acabar com toda atividade missionária”. Enquanto isso não se processasse, entretanto, caberia às missões colaborar para a libertação indígena, desde que adotassem uma postura de respeito às culturas indígenas e que acabassem com o roubo de suas propriedades e com a exploração da sua força de trabalho, bem como com as práticas de ruptura de suas famílias e de deslocamento e concentração de populações visando à catequese.<sup>160</sup>

Barbados I é também, de todo modo, um exercício de autocrítica da Antropologia, reconhecendo que, desde sua origem, ela foi um instrumento de dominação colonial.<sup>161</sup> Admitir esse componente de dominação, entretanto, não seria o bastante: “A Antropologia que hoje se requer na América Latina não é a que

---

<sup>160</sup> Idem, p. 3-4.

<sup>161</sup> A Antropologia pode ser considerada, dessa forma, como um dos pilares de sustentação do que Aníbal Quijano chamou de colonialidade do saber, elemento paralelo à colonialidade do poder. Ou seja, o processo de dominação material das comunidades colonizadas estaria respaldado por um processo complementar de dominação simbólica, o eurocentrismo, como perspectiva hegemônica de conhecimento, que trataria de legitimar a colonização para quem a promove e para aqueles sobre quem ela é exercida. A Antropologia nasce e se desenvolve justamente em meio a esta perspectiva hegemônica de conhecimento. QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

considera as populações indígenas como meros objetos de estudo, mas a que os vê como povos colonizados e que se compromete na sua luta de libertação”, trazendo aos povos indígenas conhecimentos sobre eles mesmos e sobre a sociedade envolvente e buscando combater as imagens distorcidas a seu respeito na sociedade nacional, bem como denunciando as práticas de genocídio e etnocídio.<sup>162</sup>

Finalmente, a Declaração de Barbados I afirma a ideia de **protagonismo** do indígena sobre o seu próprio destino, destacando o direito de **autogestão** e a tendência a se buscar uma **unidade pan-indígena latino-americana**:

1. É necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação. Quando elementos estranhos a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de libertação, cria-se uma forma de colonialismo que retira às populações indígenas seu direito inalienável de serem protagonistas de sua própria luta.
2. Nesta perspectiva é importante valorizar em todo o seu significado histórico a dinamização que hoje se observa nas populações indígenas do continente e que as está levando a assumir sua própria defesa contra a ação etnocida e genocida da sociedade nacional. Nesta luta, que não é nova, nota-se atualmente a aspiração de realizar a unidade pan-indígena latino-americana. Em alguns casos, nota-se também um sentimento de solidariedade com outros grupos oprimidos.<sup>163</sup>

Os princípios presentes em Barbados I trazem pautas extremamente atuais e, ainda hoje, veementemente refutadas por muitos representantes das políticas de Estado. Em 1971, elas eram decididamente vanguardistas, mesmo na comunidade acadêmica. De todo modo, tais pautas retratam, em grande medida, a luta de muitos antropólogos que se envolveram com a causa indígena e, futuramente, com o próprio movimento indígena em formação. Dos presentes no simpósio que originou Barbados I, quatro eram brasileiros: Darcy Ribeiro, Pedro Agostinho da Silva, Carlos de Araújo Moreira Neto e Sílvio Coelho dos Santos. Destes, apenas Darcy Ribeiro o assinou. Os outros não o fizeram por questão de segurança, temendo represálias por parte do governo militar no Brasil – Darcy Ribeiro, por sua vez, já se encontrava exilado no Chile.

Barbado I dialoga, ainda, com a busca de autocrítica de uma série de religiosos que, mesmo sentindo-se atacados pelo documento, reforçaram o desejo de construir um outro tipo de ação missionária. Foi nesse sentido que se realizou a Consulta Missionária de Assunção (Paraguai), em março de 1972, uma resposta

<sup>162</sup> SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. Op. cit., p. 4-5.

<sup>163</sup> Idem, p. 5-6.

direta a Barbados I – inclusive, com a participação de três antropólogos que haviam estado presentes no simpósio da ilha caribenha. No documento da Consulta Missionária, se reconheceu que “nossas Igrejas, mais de uma vez, têm sido coniventes ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressivas do homem”. Entretanto, “esta confissão das falhas e erros nas atividades missionárias não nos leva à conclusão de que se deve pôr fim a toda atividade missionária, como afirma a Declaração de Barbados”. Evidenciando a defesa do espírito de inculturação, advoga-se um franco diálogo a respeito da questão indígena, na qual os próprios indígenas figurem como protagonistas: “Neste diálogo já não podem faltar os próprios indígenas, nem suas organizações, como principais agentes que são de seu próprio destino”, contando-se também “com a participação crítica dos especialistas nas ciências humanas”.<sup>164</sup>

## 2.4

### Do global e continental para o nacional

Percebemos que, desde o final dos anos 1940, o debate em torno da cultura ganhou novos contornos. Esses contornos se desenhavam em instâncias de alcance global, como a ONU, a OIT e o próprio Concílio Vaticano II, ou continentais, como o Congresso Indigenista Interamericano, a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e o Simpósio de Fricção Interétnica na América do Sul. Entretanto, toda essa agitação, que conectava Genebra ao Vaticano, Medellín a Barbados, evidentemente repercutiu profundamente no Brasil. No âmbito eclesiástico, diversas tentativas de realizar uma missão inculturada vinham sendo ensaiadas, sobretudo pelos jesuítas, desde os anos 1960 – destacando-se a renovação da Missão Anchieta, na Prelazia de Diamantino, a partir de 1963, e o surgimento da Operação Anchieta (Opan), seu braço leigo, em 1969.<sup>165</sup>

<sup>164</sup>CONSULTA MISSIONÁRIA DE ASSUNÇÃO. 1972. In: PREZIA, Benedito (Org.). Op. cit., p. 115-117.

<sup>165</sup> A renovação da Missão Anchieta contou com a participação fundamental de alguns estudantes, como Egydio Schwade e Thomaz Lisboa. Em relação à Opan e à formação que ela buscava dar aos seus quadros, Benedito Prezina cita um folheto de divulgação da instituição que afirmava que a ação missionária deveria ser pautada pelo respeito à: “cultura (costumes, crenças, arte, organização social, política e religiosa) incentivando-a ou reavivando-a, caso já tenham parcialmente perdido. Os voluntários devem estar conscientes que cabe às comunidades indígenas assumir sua identidade étnica e seu destino como povo frente à nossa ‘civilização’”. PREZIA, Benedito (Org.). Op. cit., p. 46. Desde os anos 1990, a Opan foi rebatizada como Operação Amazônia Nativa (ao invés de Operação Anchieta) e encontra-se desvinculada da Igreja Católica. Marlene Castro Ossami de

Além disso, como Eunícia Fernandes destaca, a crescente profissionalização da Antropologia no Brasil, e a circulação dos antropólogos nos espaços de poder, sobretudo a partir dos anos 1950, levou tanto à interferência do campo nos projetos públicos (a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1953, é um exemplo disso) quanto a um novo debate entre a academia e a sociedade. Não à toa, no mesmo ano de 1953 foi fundado o Museu do Índio no Rio de Janeiro – projeto de Darcy Ribeiro, à época diretor da Seção de Estudos do SPI –, que trazia uma chancela científica na mobilização de discursos sobre os povos indígenas para o público da cidade. Em 1955, foi criada a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), cuja atuação junto às comunidades indígenas seria intensa nos anos seguintes.<sup>166</sup>

A virada dos anos 1960 para os anos 1970, como vimos, foi marcada pelo aumento das ofensivas do Estado brasileiro e das frentes pioneiras contra os povos indígenas, sobretudo na Amazônia, dentro de um projeto de desenvolvimento e colonização da região. Ao mesmo tempo, tanto antropólogos quanto muitos missionários se envolveram no esforço de denunciar essas investidas e de buscar a construção de condições necessárias para que uma mobilização indígena integrada surgisse.<sup>167</sup> Havia, em outros países, muitos exemplos de organizações gestadas pelos próprios indígenas,<sup>168</sup> e a ideia de que se formasse algo como uma “federação indígena” no Brasil era muito almejada.

Entre 1971 e 1974, muitos documentos, manifestos e denúncias de missionários e antropólogos vieram a público. Eles vinham, muitas vezes, respaldados por uma larga cobertura da imprensa a respeito das ameaças sofridas

---

Moura nos lembra que Thomaz Lisboa, Egydio Schwade e mais Antônio Iasi e Adalberto Holanda foram os responsáveis, também, por desativar o internato de Utiariti, no Mato Grosso, “onde a Companhia de Jesus reeditava, em pleno século XX, a prática reducionista, desta vez com crianças indígenas apartadas à força da vida das aldeias”. MOURA, Marlene Castro Ossami de. *As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984)*. Artigo no prelo, a ser publicado em livro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), p. 2.

<sup>166</sup> FERNANDES, Eunícia. Op. cit., p. 19.

<sup>167</sup> Nesse processo, foram constantes as denúncias de que determinados grupos, sobretudo de missionários, não buscavam fortalecer a autonomia indígena, mas impor a sua visão a respeito daquilo que deveria constituir a mobilização. Essas dinâmicas serão analisadas ao longo da tese.

<sup>168</sup> Um bom exemplo a esse respeito é o *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), na Colômbia, fundado em fevereiro de 1971, agrupando diversos cabildos e comunidades indígenas. Outro exemplo é o Movimento Katarista na Bolívia, que despontou nos anos 1970 e contou com organizações como a *Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de La Paz Túpac Katari* e o *Movimiento Indio Katari* (MINKA). No México, fundou-se, também nos anos 1970, o *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* – ainda que o fato de esta ser uma instituição criada sobre os auspícios do governo implicasse em uma série de limitações. Outros casos de organizações indígenas podem ser encontrados na Venezuela, Equador, Peru e Panamá, por exemplo. BATALLA, Guillermo Bonfil. *El pensamiento político de los indios en América Latina*, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1979, p. 29-31.

pelos povos indígenas – motivo pelo qual o relatório da AESI da UFRN, denunciando a circulação do manifesto “Y-Juca-Pirama” naquela universidade, afirmou que, infelizmente, “os argumentos levantados não têm sido contestados porquanto vêm sendo objeto de noticiário dos jornais”.

Meses depois da Declaração de Barbados I, outro manifesto foi divulgado no Brasil, em junho de 1971: “Os índios e a ocupação da Amazônia”, assinado por mais de oitenta etnólogos, antropólogos, historiadores, sociólogos e acadêmicos em geral, dentre os quais Carmem Junqueira, Fernando Novais, Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso, Florestan Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha, Octavio Ianni, Peter Fry, Sergio Buarque de Holanda, e mesmo o famoso físico César Lattes. O documento conclamava instituições como a ABA, a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e a Sociedade Brasileira de Proteção à Natureza<sup>169</sup> a se posicionarem a respeito da “sobrevivência cultural e biológica dos remanescentes indígenas do País” – no que se pode estabelecer uma conexão com as denúncias de genocídio e etnocídio presentes em Barbados I.<sup>170</sup>

O documento de 1971 afirmava: “Do mesmo modo que em começos do século, procura-se hoje apresentar os remanescentes indígenas e o conjunto de seus bens materiais e culturais como um obstáculo inútil ou danoso ao progresso e ao desenvolvimento do País”.<sup>171</sup> Frente a isso, os signatários defendiam não querer interromper o progresso nacional, apenas garantir que os povos indígenas gozassem dele. Nesse sentido, não se rejeitava definitivamente a ideia de integração desses povos, como a Declaração de Barbados I o fez, mas se destacava que:

Na medida em que os grupos indígenas tenham garantida a posse inviolável de seus territórios tradicionais e que a eventual transformação de seus modos de ser se processe de maneira gradual e harmônica, sob o controle de etnólogos e agentes indigenistas qualificados, os índios deixarão de ser as vítimas habituais e “necessárias” do progresso para transformar-se em seus beneficiários e colaboradores.<sup>172</sup>

<sup>169</sup> O apelo à Sociedade Brasileira de Proteção à Natureza é indicativo da percepção crescente de que a questão ambiental e a questão indígena estão intimamente relacionadas.

<sup>170</sup> OS ÍNDIOS E A OCUPAÇÃO DA AMAZÔNIA, 1971. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.). **La situación del indígena en América del Sur**: aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2019, p. 449.

<sup>171</sup> Idem, p. 450.

<sup>172</sup> Idem, p. 451.

Pela leitura desse trecho, pode-se ter a impressão de que se trata de uma lógica de “proteção para a integração”, como na Convenção 107. Entretanto, quando o próprio conceito de aculturação empregado pela Funai é discutido, percebem-se nos signatários pontos de contato com a defesa de autonomia organizativa presente em Barbados I:

O alvo principal da ação da FUNAI é, pois, a “aculturação” do índio; por declarações de funcionários do órgão, pode-se presumir que o termo refere-se a um conjunto heterogêneo de ações deliberadas e de processos “naturais” que agirão sobre o índio com o propósito de promover sua participação cada vez mais intensa e completa na soma de técnicas, normas, linguagem e valores da sociedade, até que o indígena se torne parte indistinta dela. Como a sociedade nacional se define por valores basicamente individualistas e competitivos, a Funai deve estimular permanentemente o espírito de iniciativa, o desejo de bens pessoais e a “privatização” da economia do índio. Fica claro que todos os elementos culturais que intensificam a coparticipação em atividades e crenças “tribais”, produzindo e reproduzindo todos os bens materiais e espirituais que permitem ao grupo sobreviver como uma sociedade e uma cultura autônomas, são considerados entraves ao processo de “aculturação”.<sup>173</sup>

Ainda em 1971, no mês de outubro, Dom Pedro Casaldáliga tornou pública sua carta pastoral “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, por ocasião de sua sagração episcopal como bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, em área que abrange o noroeste de Mato Grosso e mais a Ilha do Bananal (atualmente parte do estado de Tocantins). Quando a carta pastoral veio a público, Dom Pedro já atuava como missionário na região havia três anos e, um ano antes, já havia publicado seu primeiro relatório de denúncias “Escravidão e Feudalismo no norte de Mato Grosso”.

A carta pastoral de 1971 tinha como objetivo descrever a situação da região em seu caráter sociológico e pastoral, no que é caracterizado como o “‘momento publicitário’ de projetos e realizações que a Amazônia está vivendo”.<sup>174</sup> Dentre os projetos aprovados pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Casaldáliga afirmava que a maior parte se encontrava justamente dentro da área de sua prelazia. O povo da região foi descrito como majoritariamente sertanejo, composto sobretudo de imigrantes nordestinos – um resultado evidente

<sup>173</sup> Idem, p. 452.

<sup>174</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. São Félix do Araguaia, 1971. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971CartaPastoral.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2020, p. 1.

das ações de colonização empreendidas pelo Estado. Uma parte menor seria composta de indígenas. Ao descrevê-los, o bispo acionou uma série de estereótipos, associando os Xavante (de contato recente) a povos que semeavam o terror até havia pouco tempo, ou afirmando que os Carajá (de contato mais antigo) já estariam “corrompidos” pelos vícios do contato com o homem branco:<sup>175</sup>

Os indígenas constituem uma pequena parte dos moradores. Os Xavante: caçadores, fortes, bravos ainda faz poucos anos quando semeavam o terror por estas paragens. Receosos. Bastante nobres. Os Carajá: pescadores, comunicativos, fáceis à amizade, festeiros, artesãos do barro, das penas dos pássaros e da palha das palmas; moles e adoentados, particularmente agredidos pelos contatos prematuros desonestos com a chamada Civilização, por meio do funcionalismo, do turismo e do comércio: com a bebida, o fumo, a prostituição e as doenças importadas. Os Tapirapé: lavradores, mansos e sensíveis; mui comunitários e de uma delicada hospitalidade.<sup>176</sup>

É interessante a forma como a descrição da relação entre os indígenas e os sertanejos é feita, revelando conflitos e a apropriação de estereótipos recorrentes no senso comum. Citando pesquisa sociológica realizada pelo professor Hélio de Souza Reis, em São Félix do Araguaia, no ano de 1970, Casaldáliga escreveu: “O índio não é considerado gente pelo sertanejo. Ninguém confia em índio. Expressões sintomáticas: ‘o governo nos trata como carajá’. Quando um índio atua, reage, se comporta ‘normalmente’, o comentário é: ‘...que nem gente’, ‘feito gente’...”<sup>177</sup>

Mais do que um estudo sociológico e pastoral, a Carta de Casaldáliga é uma denúncia contra o latifúndio e as suas consequências na região. Por isso, foram descritos o loteamento das terras da área pelo governo do Mato Grosso e as fazendas

<sup>175</sup> Como Eunícia Fernandes destaca, o imaginário dos Xavante como selvagens e ferozes, que deveriam ser pacificados, foi muito mobilizado durante a Marcha para o Oeste, lançada por Getúlio Vargas em 1940 (FERNANDES, Eunícia. Op. cit., p. 12). Esse imaginário é reproduzido até mesmo por lideranças Xavante, em falas nas assembleias indígenas que serão analisadas no próximo capítulo. Por outro lado, a ideia de que o contato recorrente com a “civilização” – fora de uma intermediação controlada – corrompia os indígenas (no caso os Carajá), enchendo-os de “vícios” (como o álcool e a prostituição), era também muito comum. Na carta de Casaldáliga, lemos que “As várias tribos agrupadas dentro do parque Nacional do Xingu seriam oficialmente virgens [e] se beneficiaram de um certo isolamento, depois de sofrer maior ou menor deportação” (CASALDÁLIGA, Pedro. Op. cit., p. 5). Complementa-se, dessa forma, o princípio de que os indígenas se corrompem no contato com o “mundo civilizado” com a ideia de que os indígenas isolados estariam em uma “situação moral” superior (os próprios Xavante, que teriam “semeado o terror”, são também descritos como “bastante nobres”). Por esse motivo, muitas vezes eles foram identificados pelas políticas do SPI como alvo preferencial em um esforço de integração que se pretendesse bem-sucedido (LIMA, Antonio Carlos de Souza. Op. cit., p. 125).

<sup>176</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Op. cit., p. 4.

<sup>177</sup> Idem, p. 5. A recorrente desumanização dos indígenas tem um impacto muito grande no discurso das lideranças indígenas, quando começam a se organizar em assembleias. São frequentes as falas que visam, justamente, negar essa desumanização.

imensas que lá se instalaram, com incentivos fiscais da SUDAM, expulsando os moradores locais – fossem posseiros ou indígenas.<sup>178</sup> Ambos eram vítimas da marginalização trazida com o latifúndio e, mesmo assim, era comum que se vissem como inimigos – ao contrário dos fazendeiros, identificados no discurso oficial como representantes do espírito nacional: “A publicidade faz dos fazendeiros os bandeirantes da região”.<sup>179</sup>

Aos projetos de integração da Funai era atribuído um caráter perverso: “Segundo esta política, os índios seriam integrados sim, mas integrados na desintegração da personalidade, na mais marginalizada das classes sociais do país: os peões”,<sup>180</sup> muitas vezes submetidos a regimes de trabalho análogos à escravidão. Evidentemente, a postura de Casaldáliga e dos demais religiosos de sua prelazia entraram em conflito tanto com a política nacional desenvolvimentista quanto com as autoridades locais. Contribuía para isso o fato de que todos os sacerdotes católicos da região eram estrangeiros – Casaldáliga era espanhol e contava com mais seis padres, quatro espanhóis e dois franceses. Isso foi utilizado diversas vezes como contraposição ao nacionalismo advogado pelo Estado, ainda mais em uma área tão estratégica como a Amazônia:

E um conflito declarado da Prelazia com os latifundiários e dos núcleos políticos e de controle econômico da região, fazia de todos nós “subversivos”, e “comunistas”. E “estrangeiros!”  
Os dois primeiros qualificativos da acusação não merecem uma resposta séria, por excessivamente gratuitos e gastos.  
Estrangeiros somos, certamente, o Bispo e os padres. Talvez, porém, bastante mais dedicados ao bem do Brasil do que nossos acusadores. [...] Além de que não há homem estrangeiro na terra dos homens, e a Igreja no mundo é em todo lugar nossa pátria.<sup>181</sup>

Casaldáliga parece, aqui, antecipar as palavras presentes no Y-Juca-Pirama, quando se afirma que o problema dos indígenas é um problema de toda a humanidade. Além do argumento humanista de que garantir a proteção da vida e da dignidade humana é uma responsabilidade que ultrapassa as fronteiras nacionais, há o argumento pastoral relativo à universalidade da Igreja, acrescido das diversas considerações

<sup>178</sup> É recorrente a expressão “tubarão” para se referir a esses fazendeiros. Casaldáliga se utiliza dela e, mais tarde, ela será muito frequente nas assembleias de chefes indígenas também.

<sup>179</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Op. cit., p. 11.

<sup>180</sup> Idem, p. 18.

<sup>181</sup> Idem, p. 27.



sobre a marginalização social, econômica e cultural que ganharam força a partir do Vaticano II e de Medellín.

Poucos meses após a Carta Pastoral de Casadáliga, em 24 abril de 1972, por ocasião do 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena, criou-se o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por proposta dos jesuítas da Missão Anchieta, de Diamantino. Os objetivos do Conselho passavam em grande medida pela formação dos missionários que integrariam a atividade junto aos indígenas, motivo pelo qual, no regimento interno elaborado para o órgão um mês depois, definiu-se como prioridade: “desenvolver a formação teológica, antropológica e técnica dos missionários, por meio de cursos periódicos” e “assessorar juridicamente os missionários na defesa das terras e patrimônios indígenas”, bem como “planejar, em entendimento com a CNBB, a realização de outros encontros de estudos sobre a Pastoral Indígena, pelo menos a cada dois anos”. A atuação política do órgão, entretanto, também fica explícita no documento, que destaca a necessidade de “conscientizar o povo brasileiro a respeito da causa indígena” e de “estabelecer o relacionamento das missões indígenas com a CNBB e órgãos governamentais, mormente a Funai, e com missões de outros credos religiosos”.<sup>182</sup>

Entretanto, os primeiros três anos do CIMI foram marcados pelo conflito entre a ala mais conservadora da Igreja e os setores mais afinados com Medellín e com as propostas da missão inculturada. Fazia parte do CIMI, por exemplo, Dom Geraldo Sigaud, da prelazia de Diamantina, Minas Gerais, parte do movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP), que exercia muita pressão sobre o clero progressista. Foi nesse contexto que o primeiro presidente do CIMI, padre Ângelo Jayme Venturelli, mais próximo à postura salesiana de negociação com o governo, renunciou a essa mesma presidência três meses após ser empossado (em 23 de agosto de 1973), sendo substituído pelo padre Vicente César.

Nesse momento, Dom Tomás Balduino assumiu a vice-presidência do CIMI, aumentando a influência do setor progressista no órgão. Mesmo assim, quando “Y-Juca-Pirama” foi escrito – com previsão de lançamento em dezembro de 1973 –, Vicente César não concordou com a ideia nem com o conteúdo do texto, motivo pelo qual o documento não foi lançado (já em 1974) como um texto oficial,

---

<sup>182</sup> PREZIA, Benedito (Org.). Op. cit., p. 60.

mas como um “documento de urgência de bispos e missionários”. A repercussão do texto, como vimos, foi muito grande, mas não mereceu nenhuma menção no *Boletim do CIMI* – que cobria, por outro lado, as visitas do presidente da Funai às prelaças.<sup>183</sup>

## 2.5

### Estatuto do Índio

O contexto de criação do CIMI também foi marcado por um intenso debate em torno da escrita do Estatuto do Índio, que finalmente viria a público em 1973, mas cujas discussões remontam aos anos anteriores. Como já vimos, a segunda metade da década de 1960 foi marcada por uma série de escândalos e polêmicas envolvendo o SPI. Internacionalmente, a imagem do Brasil estava muito desgastada. A própria criação da Funai, em dezembro de 1967, respondia à necessidade de rebater as críticas internas e externas, negando a prática de genocídio.

Ao analisarmos o conteúdo do Estatuto do Índio, há que se levar em consideração a continuidade ideológica e política entre este documento e a criação da Funai. Como afirma João Pacheco de Oliveira:

O fator decisivo para a elaboração, a aprovação e a divulgação da Lei 6.001 [o Estatuto do Índio] era a preocupação do governo com sua imagem no exterior, então grandemente afetada por denúncias de violação de direitos humanos. Em função da divulgação pela imprensa internacional de massacres de índios, o governo enfrentava desde 1967 uma campanha sistemática no exterior de acusações de omissão ou mesmo comprometimento em práticas etnocidas. Em 1970/1972 o país recebeu comissões de entidades internacionais de defesa às minorias étnicas e aos direitos humanos (entre elas a própria Cruz Vermelha), que visitaram diversas áreas indígenas na Amazônia e escreveram relatórios (Brooks, 1973; Fuerst, 1972; Hambury-Tennyson, 1973) apontando o abandono e a miséria daquelas populações.<sup>184</sup>

Tanto o Estatuto da Funai (de 5 de dezembro de 1967) quanto o relatório do grupo de trabalho sobre os povos indígenas criado pelo presidente Costa e Silva em maio de 1968 – e conhecido como GT de 68 – assumiam o tom da Convenção 107 da

<sup>183</sup> Idem, p. 58-63.

<sup>184</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos; WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliense (Orgs.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: EdUFSC, 1985, p. 19-20.

OIT. Ou seja, ao mesmo tempo em que definiam o objetivo prioritário de integrar os indígenas à sociedade nacional, “aculturando-os”, afirmavam que essa aculturação deveria ser “gradual”, de modo a não ser traumática. Partiam, também, do pressuposto do direito de posse permanente dos indígenas sobre as suas terras e de usufruto exclusivo sobre os recursos naturais nela existentes. Por outro lado, todo o debate mais recente – que envolvia a defesa da autodeterminação, autogestão e protagonismo dos povos indígenas, o seu direito à não integração e a denúncia do caráter colonial dos Estados latino-americanos – não encontrou qualquer repercussão nas políticas da Funai.

As primeiras iniciativas para a escrita do Estatuto do Índio datam do ano de 1969, quando o ministro do interior José Costa Cavalcanti confiou a sua elaboração ao jurista Brandão Cavalcanti. É importante destacar que, justamente em 1969, o antigo Conselho Diretor da Funai – formado por entidades diversas, incluindo o Ministério da Saúde, o Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), o Ministério da Educação e Cultura e a Associação Brasileira de Antropologia – foi extinto, sendo substituído pelo Conselho Indigenista, órgão meramente consultivo. Ou seja, trata-se de um momento em que os profissionais mais qualificados para tratar da questão indígena estavam sendo afastados da gestão interna da Funai, invertendo uma tendência que havia se consolidado nos anos 1950.<sup>185</sup>

Dessa forma, mesmo que antropólogos, indigenistas e mesmo missionários tenham sido consultados na elaboração do Estatuto, e que se tenha investigado a legislação de países com presença de povos originários, o teor do documento não poderia estar mais distante das posturas de Barbados I ou de “Os índios e a ocupação da Amazônia”. Em muitos aspectos, o Estatuto do Índio que finalmente veio a público em 1973 é uma releitura da Convenção 107 da OIT. Mantém-se, assim, a lógica da proteção ao indígena enquanto o processo de integração ocorre. Nesse sentido, todas as observações relativas ao resguardo da cultura são temporárias, visando a uma aculturação adequada, ao mesmo tempo em que é enfatizada a necessidade de se garantir os meios para que os indígenas “alcancem o desenvolvimento”, bem como a necessidade de fortalecer o “espírito de iniciativa”.

O Estatuto traz alguns problemas de definição conceitual que ilustram bastante bem as diferentes discussões que estavam na ordem do dia no debate

---

<sup>185</sup> BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). *Revista Estudos e Pesquisas*, Funai, Brasília, v. 4, n. 2, 2007, p. 23-24.

indigenista, à época – levando a um esforço de conciliação que, em última instância, gerou imprecisão. No artigo 3º, inciso I, por exemplo, “índio ou silvícola” é definido 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”. Essa definição é bastante afinada aos discursos antropológicos da época, que apontavam o autorreconhecimento e o reconhecimento pelo grupo como a base da atribuição identitária. A “comunidade indígena ou grupo tribal”, por sua vez, é definida no inciso II do mesmo artigo 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, sem contudo estarem neles integrados”.<sup>186</sup>

Ou seja, para se definir uma comunidade indígena, além do autorreconhecimento, é necessário que não haja uma integração completa à sociedade nacional, o que não só reitera a ideia de que quando/se essa integração ocorresse as comunidades deixariam de ser indígenas (ou seja, a ideia de que a indianidade é transitória), como nega a possibilidade de grupos indígenas vivendo em contexto urbano, por exemplo. Essa incongruência entre a definição de um indivíduo indígena e de uma comunidade indígena é acentuada no artigo 4º, quando se tipologizam os indígenas “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, definindo o último caso como “quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”<sup>187</sup> – o que indica que a integração não acarretaria, necessariamente, o fim da indianidade.

Uma possível interpretação para essa contradição é a preocupação fundamental do Estatuto em regular o acesso às terras indígenas, sobre as quais indígenas e comunidades têm direito à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas naturais. Mesmo que o Estatuto garanta esses direitos a “índios e comunidades indígenas”, a posse sobre as terras implica a existência de uma comunidade habitando esse território. E ainda que, individualmente, os indígenas possam se reconhecer como tal mesmo que já estejam, segundo a terminologia

---

<sup>186</sup> BRASIL. Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. In: SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/Funai, 2008, p. 46.

<sup>187</sup> Idem.

empregada, “integrados”, o mesmo não ocorre com as comunidades. Por extensão, podemos entender que, quando essa “integração” das comunidades fosse verificada, elas perderiam o direito sobre as suas terras.

Essa mesma dicotomia entre o indivíduo indígena e a comunidade indígena é verificada no Capítulo II do Estatuto, que regula a assistência ou tutela do Estado sobre os indígenas. É sintomático que, nos termos do Estatuto, o direito à assistência se confunda com a prerrogativa da tutela, como se ambos fossem uma só coisa. Tal perspectiva é diametralmente oposta à de Barbados I, que defende a assistência como um mecanismo de lidar com as fragilidades que o histórico colonial legou às comunidades indígenas, sem retirar-lhes a autonomia e o direito de autodeterminação e autogestão.

Dos cinco artigos que compõem o Capítulo II do Estatuto, três dispõem, não sobre a tutela em si, mas sobre as condições necessárias para que os indígenas se coloquem fora dela. Trata-se do dispositivo conhecido como **emancipação**, que se apresenta de duas formas: uma relativa ao indivíduo e outra relativa à comunidade – embora, no texto do Estatuto, só no segundo caso o termo emancipação seja empregado, no primeiro a expressão utilizada sendo “liberação do regime tutelar”. Em relação ao indivíduo, se postula:

Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

- I - idade mínima de 21 anos;
- II - conhecimento da língua portuguesa;
- III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;
- IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.<sup>188</sup>

Nesse caso, a Funai poderia reconhecer ao indígena, mediante declaração formal, “a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade”.<sup>189</sup> Se um indígena emancipado é equiparado a um indígena integrado, somos levados a compreender que aqueles que já estivessem, pela norma do Estatuto, integrados, já se encontrariam, também, fora da jurisdição da tutela – gozando plenamente dos direitos civis, como qualquer brasileiro, mas também não dispondendo das proteções especiais que a condição de indígenas deveria lhes garantir.

<sup>188</sup> BRASIL. Op. cit., p. 47.

<sup>189</sup> Idem.

Quanto à emancipação de uma comunidade indígena inteira, o caminho legal é diferente. A esse respeito, dispõe o artigo 11:

Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.<sup>190</sup>

Nesse caso, não se trata de um processo individual movido pelo indígena, mas de um decreto presidencial, que pode declarar todos os indivíduos da comunidade “emancipados”, desde que a maioria assim o solicite. Não é difícil imaginar em que termos esse mecanismo de emancipação coletiva foi concebido, e a quais interesses ela atendia. Afinal de contas, se uma comunidade indígena inteira fosse emancipada, cessaria seu direito de posse sobre as terras que habitava, e elas poderiam estar plenamente disponíveis para a exploração capitalista. Entretanto, nenhuma comunidade ou indivíduo chegou a ser emancipado a partir dessa legislação, motivo pelo qual tentativas de acelerar a emancipação foram recorrentes nos anos subsequentes.

Quanto às próprias terras indígenas, elas foram divididas em três grupos: “terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas”; “áreas reservadas” e “terras de domínio das comunidades indígenas”. As primeiras são as terras já habitadas por esses povos, que são consideradas de propriedade da União, mas de posse dos indígenas. Nesse ponto, há uma divergência com o que foi postulado em documentos como a Convenção 107 da OIT e a Declaração de Barbados I, que, como vimos, defendem que a propriedade da terra deve ser dos próprios indígenas. Entretanto, a discussão jurídica que levou à separação entre os direitos de posse e de propriedade da terra se ampara na ideia de que, caso tivessem a propriedade da terra que habitam, os povos indígenas poderiam ser enganados e/ou forçados a venderem-na, algo que o mero instrumento da posse não permite.

Além da posse, os indígenas teriam direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais das terras ocupadas, bem como de seus mananciais e vias fluviais (embora não de seus subsolos). Ainda que o Estatuto afirme que todas as terras indígenas devem ser “administrativamente demarcadas” – e estabeleça, em suas

---

<sup>190</sup> Idem.

disposições gerais, o prazo de cinco anos para a demarcação de todas as áreas ainda não demarcadas –, o artigo 25 reconhece aos indígenas o direito às suas terras ocupadas independente da sua demarcação, devendo o seu reconhecimento ser garantido pela Funai “atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação”.<sup>191</sup>

As áreas reservadas seriam aquelas destinadas pela União à posse e ocupação pelos indígenas, sem se confundirem com as áreas de posse imemorial. Elas poderiam ser “reservas indígenas” propriamente ditas, ou “parques indígenas” – inspirados no modelo do Parque Indígena do Xingu, e com uma definição vaga de integração com a flora, a fauna e as “belezas naturais da região” –, ou ainda “colônias agrícolas”. Neste último caso, trata-se de uma “área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional”.<sup>192</sup> Ainda que o objetivo de aceleração da integração, aliado ao desejo de exploração econômica dessas áreas, seja evidente na tipificação das colônias agrícolas, nenhuma área reservada desse tipo foi estabelecida com base no Estatuto do Índio.<sup>193</sup>

Terras de domínio indígena, finalmente, seriam terras de propriedade plena (não apenas posse) de indígenas, individualmente, ou de comunidades indígenas, adquiridas legalmente nos termos da legislação ou via usucapião – nesse último caso, evidentemente, a usucapião não poderia se aplicar sobre outras terras já reconhecidas como indígenas, pois essas são inusucapíveis. Percebemos que o Estatuto oferece uma descrição mais ou menos pormenorizada dos direitos e garantias dos indígenas sobre as suas terras. Àqueles que já discutimos aqui, somam-se a impossibilidade de que as terras indígenas sejam arrendadas e o veto a que pessoas estranhas às comunidades pratiquem caça, pesca, coleta de frutos e atividades agropecuárias ou extrativas em suas áreas. Entretanto, assim como na Convenção 107 da OIT, igualmente extensas são as exceções a essa inviolabilidade da terra indígena. É isso que o artigo 20 revela:

---

<sup>191</sup> Idem, p. 49.

<sup>192</sup> Idem, p. 50.

<sup>193</sup> ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil – breve relato de sua evolução histórica. In: \_\_\_\_\_; CARVALHO, Joênia Batista de; OLIVEIRA, Paulo Celso de; JÓFEJ, Lúcia Fernanda; GUARANY, Vilmar Martins Moura; ANAYA, S. James. **Indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 33.

Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.<sup>194</sup>

As alíneas (c), (d) e (f) fazem eco justamente à Convenção 107 da OIT, que já previam a possibilidade de intervenção nas terras indígenas em nome da segurança nacional ou do desenvolvimento econômico. Essas intervenções em áreas indígenas poderiam se executar, ainda segundo o artigo 20, via contenção das hostilidades, deslocamento temporário ou, ainda, “remoção de grupos tribais de uma para outra área”. Nesse último caso, as justificativas para a transferência são vagas (“quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção”), e igualmente vagas são as garantias de ressarcimento dos prejuízos decorrentes da remoção e transferência para área “equivalente à anterior”.<sup>195</sup>

Também de maneira semelhante à Convenção 107, o Estatuto busca regulamentar as condições de trabalho dos indígenas. Para tanto, não se pensa o trabalho nos moldes próprios a essas comunidades, mas sim o trabalho para a sociedade nacional circundante, valorizado enquanto forma de integração. Em nome da proteção aos indígenas, visa-se o combate à discriminação e a intermediação da Funai no estabelecimento de qualquer contrato trabalhista, bem como a fiscalização dos abusos. Entretanto, mesmo que estas garantias houvessem sido respeitadas – e elas reiteradamente não o foram –, a violência permanece na busca de que, pela transformação em trabalhador nacional pleno, o indígena fosse “liberto” de sua indianidade.

No que tange à cultura, permanece também o seu entendimento em termos folclorizados, que não incluem as formas tradicionais de organização, sobrevivência e relação com o meio ambiente, por exemplo. Entretanto, ainda que o objetivo da educação do indígena permaneça sendo a integração à comunhão

<sup>194</sup> BRASIL. Op. cit., p. 48-49.

<sup>195</sup> Idem, p. 49.



nacional e o aproveitamento de suas “aptidões individuais” – concebidas segundo o modelo liberal –, não se verifica no Estatuto (ao contrário da Convenção) a ideia de que a proteção da cultura deve ocorrer apenas enquanto o processo de transição para a cultura nacional está ocorrendo. Por esse motivo, salvaguarda-se o uso das línguas indígenas (não apenas enquanto a língua nacional está sendo ensinada) e chega-se a definir como crime contra os indígenas “escarnecer de cerimônia, rito, uso, costume ou tradição culturais indígenas, vilipendiá-los ou perturbar, de qualquer modo, a sua prática”.<sup>196</sup>

Quando analisamos o Estatuto do Índio à luz das discussões que estavam postas, não apenas no âmbito antropológico, mas no que dizia respeito à sociedade civil, aos debates eclesiásticos e mesmo jurídicos da época, o documento parece bastante conservador, postulando concepções muito ultrapassadas sobre os indígenas. Entretanto, esse mesmo documento serviu efetivamente de garantia para a sua proteção em numerosas ocasiões. Os próprios indígenas chegaram a reivindicar tanto a Convenção 107 da OIT quanto o Estatuto do Índio para defender os seus direitos. Na 8ª Assembleia de Chefes Indígenas, realizada entre 16 e 18 de abril de 1977 nas Ruínas de São Miguel (Rio Grande do Sul), por exemplo, foi apresentada pelas lideranças indígenas uma lista de soluções para os muitos problemas discutidos. Entre essas soluções constava, para o problema “proibição de nossas reuniões”, a seguinte proposta: “ver o Estatuto do Índio, artigo 66 que garante a Convenção 107, direitos como todos os cidadãos”.<sup>197</sup>

Se a própria ideia de tutela é questionável em sua fundamentação teórica e ética – por partir da pressuposição colonial e etnocêntrica da incapacidade indígena, de sua infantilidade frente ao “homem civilizado” –, não faltou quem observasse que ela era um “mal necessário” para garantir que as ofensivas aos povos indígenas não fossem ainda maiores. É o caso de Alcida Rita Ramos, em sua fala “O Brasil no Movimento Indígena Americano”, proferida durante a Semana do Índio, realizada no Museu Paraense Emílio Goeldi, em 19 de abril de 1982:

E chegamos ao dia de hoje com alguns lampejos de otimismo quanto ao futuro da autodeterminação dos povos indígenas neste país, mas ainda aceitando o mal necessário: a indianidade atrelada à tutela. Este é o ponto nevrálgico da questão indígena, aquele que gera tanta indignação e furor nos índios de outros países. A

<sup>196</sup> Idem, p. 52.

<sup>197</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977, p. 22.

acquiescência em se aceitar esse mal necessário advém do medo de que contestar a tutela é abrir um flanco ao autoritarismo, é dar munição aos interessados (governo, grupos econômicos, etc.) para reverem a legislação e eliminarem a categoria índio da cena nacional; eliminando o índio como categoria, estariam suas terras também emancipadas.

Evidentemente, em outras ocasiões, a tutela foi usada pelo Estado justamente para combater a luta indígena. É o caso da proibição a que o líder indígena Daniel Matenho Cabixi, participante frequente das primeiras Assembleias de Chefes Indígenas realizadas pelo CIMI, comparecesse à Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada entre janeiro e fevereiro de 1979 em Puebla, no México, ou a que o líder Xavante Mário Juruna representasse o Brasil no Tribunal Russell IV, que ocorreu em 1980, em Roterdã.<sup>198</sup> Ainda que o governo quisesse “desindianizar o indígena” o mais rápido possível, tornando-o um brasileiro “como outro qualquer”, ele não hesitou em utilizar o instrumento da tutela, referendado pelo Estatuto do Índio, para negar-lhe direitos assegurados a qualquer brasileiro.

Quanto aos missionários católicos, o que mais causou indignação no Estatuto foram os quatro vetos impostos pelo presidente Médici, três dos quais diziam respeito à participação de religiosos junto aos indígenas. No próprio texto do “Y-Juca-Pirama”, no seu primeiro adendo, o conteúdo desses quatro vetos é recuperado:

Foi vetado o Parágrafo Único do Art. 2º assim formulado: “É reconhecido às missões religiosas e científicas o direito de prestar ao índio e às comunidades indígenas serviços de natureza assistencial, respeitadas a legislação em vigor e a orientação do órgão federal competente”.

Na justificação do veto, é alegado que “pela própria natureza da assistência ou tutela a ser prestada ao indígena, cumpre se preserve a unidade de ação e controle sobre as áreas ocupadas pelos silvícolas. A outorga a entidades privadas do direito de participar dessa tarefa criará, não obstante os seus altos propósitos, grave embaraço ao exercício da competência assistencial que é incumbida à nação”.

Logicamente foi também vetado o Artigo 64 e seu parágrafo, nos quais se autoriza e disciplina a prestação de serviços aos índios, sem fins lucrativos, por entidades religiosas, científicas ou filantrópicas.<sup>199</sup>

Evidentemente, esses vetos refletem um medo de que a atuação missionária junto aos indígenas pudesse levá-los à “subversão”, acusação recorrente ao longo de

<sup>198</sup> As duas situações serão discutidas no capítulo 4.

<sup>199</sup> Y-JUCA-PIRAMA. Op. cit., p. 26.

todos os anos 1970 e 1980. Esta postura da presidência desagradou tanto à ala progressista dos missionários quanto à ala mais conservadora, defensora de uma ação missionária mais tradicional. Vale a pena destacar, de qualquer forma, que o veto a que se constasse no Estatuto o direito de atuação de missionários junto aos indígenas não impediu que essa atuação ocorresse de fato. Pelo contrário, sabe-se que algumas missões, como as salesianas, com grande histórico de colaboração com o governo, continuaram sendo vistas como aliadas e não foram incomodadas em sua ação missionária.

Guillermo Bonfil Batalla, pensando no que chamou de o “indigenismo praticado pelas igrejas”, afirmou que “no Brasil há uma divisão tácita de territórios entre a Fundação Nacional do Índio [...] e missões católicas, segundo a qual estas últimas atuam em certas regiões com as funções delegadas do governo brasileiro”.<sup>200</sup> Em muitos aspectos, essa consideração parece verdadeira – as missões salesianas no Rio Negro são um exemplo disso. Batalla salienta ainda a presença de missionários protestantes/evangélicos e do *Summer Institute of Linguistics*, atuante em dez países latino-americanos, estudando as línguas nativas para realizar o trabalho de proselitismo.<sup>201</sup>

Por outro lado, os missionários progressistas foram sistematicamente perseguidos e alguns chegaram a ser presos e proibidos de atuar junto aos indígenas. É o caso do padre francês Francisco Jentel, preso em 1973, solto um ano depois – ocasião em que foi aconselhado a deixar o país –, e preso novamente em 1975, sendo dessa vez expulso do Brasil e morrendo logo depois.<sup>202</sup> Já Dom Pedro Casaldáliga também foi proibido de atuar junto aos indígenas, mas não chegou a

<sup>200</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. Op. cit., p. 16. No original: “*en Brasil hay una división tácita de territorios entre la Fundación Nacional del Indio [...] y Misiones católicas, según la cual estas últimas actúan en ciertas regiones con las funciones delegadas del gobierno brasileño*”.

<sup>201</sup> No Alto Rio Negro, também havia a presença de missões evangélicas, como as Novas Tribos e a Cruzada de Evangelização – a primeira tendo sido expulsa pelos salesianos, e a segunda só não o tendo sido por intervenção da FAB. Ver: PREZIA, Benedito. Op. cit., p. 38. O importante líder indígena Álvaro Tukano frequentou um colégio salesiano no Rio Negro em sua infância, a partir de 1963. Suas memórias são de constantes violências físicas e culturais, inclusive com a proibição a que se falasse o idioma Tukano, identificado como uma língua demoníaca. Ver: MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 181.

<sup>202</sup> A prisão e expulsão do padre Francisco Jentel é lamentada na 3ª Assembleia de Chefes Indígenas, ocorrida em 1975, em Meruri (Mato Grosso). O Tapirapé José Miguel Awatekãto’i declarou: “Foi por isso que levaram o Padre Francisco. Policiamento chegou e os homens estavam no serviço. Só tinha mulherada na aldeia, então, elas ficaram assustadas com a polícia e eles levaram o Padre. Até hoje nós sentimos falta dele porque ele era pobre que nem nós. Nós estamos com saudade dele”. Ver: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 20.

ser preso: “Comentava-se na época que [o papa] Paulo VI teria dito: ‘Mexer no bispo de São Félix é mexer no papa’”.<sup>203</sup>

A presença de outros missionários junto aos indígenas também foi proibida, como a de Antonio Iasi e Egydio Schwade.<sup>204</sup> Tal proibição consta em um ofício do general Ismarth de Araújo, então presidente da Funai, ao diretor do Departamento Geral de Operações (DGO) da mesma instituição, datando de 2 de julho de 1975, em que se determina que o DGO “adote as medidas necessárias para impedir o ingresso dos padres ANTÔNIO IÁSI JR. e EGYDIO SCHWADE, em qualquer área indígena da FUNAI”, e complementa: “Caso [...] façam qualquer tentativa nesse sentido, deverão ser presos e encaminhados [para a] Polícia Federal como invasores.”<sup>205</sup> Dom Tomás Balduino também foi proibido de atuar em áreas indígenas, sendo conhecido o fato de que a 7ª Assembleia de Chefes Indígenas, ocorrida em janeiro de 1977, foi dissolvida em seu segundo dia, em ação comandada por José Carlos Alves, chefe da 10ª Delegacia Regional da Funai, justamente devido à presença de Dom Tomás e de Egydio Schwade (além da alegação de que não se teria pedido autorização da Funai para a realização da assembleia).<sup>206</sup>

<sup>203</sup> PREZIA, Benedito. Op. cit., p. 58.

<sup>204</sup> Na mesma 3ª Assembleia em que a prisão do padre Jentel foi lamentada, o Bororo Lourenço Rondon comentou as proibições ao acesso de Dom Pedro Casaldáliga, Antonio Iasi e Egydio Schwade às áreas indígenas: “Como sabemos tem muitos padres que estão sofrendo e lutando conosco, pra que possamos vencer todas estas questões em que estamos pelejando. Como sabemos, a verdade dói para o Governo. Então o Padre Egydio, o Padre Iási e o Dom Pedro estão sendo acusados. O Governo decretou a prisão pra eles, se eles pisarem em área indígena. Muito ridículo isso. Não vi ainda esse motivo pra que eles tivessem pena de cadeia. O interesse deles é fazer o bem pra todas as comunidades indígenas”. Ver: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 33.

<sup>205</sup> ARAÚJO, Ismarth de. Ofício n. 032/GAB/P – confidencial, ao diretor do Departamento Geral de Operações da Funai (DGO), 2 jul. 1975. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 051/115/AGC/78, 14 fev. 1978. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8 MIC GNC MMM 81001780. O relatório em questão apresenta justamente a denúncia de que Antônio Iasi, em 1977, percorreu reservas indígenas de Pareci, Apiaká, Kayabi, Irantxe, Rikbaktsa e Nambiquara, bem como as áreas indígenas de Menku e Tirecatanga, atribuindo-se sua facilidade de trânsito ao fato de pertencer à Missão Anchieta, entidade que desde 1973 havia celebrado convênio com a Funai.

<sup>206</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 34, Brasília, 1977, p. 19.

## 2.6

### O problema da humanidade e o movimento indígena no Brasil

Quando, em 1974, veio a público o “Y-Juca-Pirama”, um novo cenário já se desenhava para os povos indígenas no Brasil. Um cenário em que as contradições do Estatuto do Índio fariam com que o documento fosse utilizado por ambos, Estado e grupos de defesa dos indígenas, como alicerce para suas posições, ainda que antagônicas.

No mesmo ano, o general Ernesto Geisel sucedeu o general Emílio Garrastazu Médici na presidência da república, e Maurício Rangel Reis assumiu o Ministério do Interior, iniciando uma campanha agressiva contra os povos indígenas e seu direito à posse de suas terras, e buscando ampliar as prerrogativas do princípio da emancipação, presente no Estatuto do Índio, de modo a que, em um futuro próximo, não houvesse mais indígenas no Brasil (objetivo que chegou a afirmar textualmente em janeiro de 1976).<sup>207</sup> No segundo adendo do “Y-Juca-Pirama”, há um balanço das falas de Rangel Reis antes de assumir a pasta:

As declarações de Rangel Reis, atual ministro do Interior, antes da posse, não deixaram de chocar a todos que se interessam pelo problema dos índios. “Novo Ministro quer fim das reservas indígenas” deu manchete de Jornal (JORNAL DO BRASIL, 9/3/74) e mereceram destaque na 1ª página suas opiniões sobre a “absorção dos índios brasileiros na sociedade civil e o abandono – tão rápido quanto possível – da ideia de reservas indígenas”, pois “o problema do índio será tratado dentro da nova ótica, sem romantismos”... (JB, id).<sup>208</sup>

Tom de denúncia semelhante ao do “Y-Juca-Pirama” é assumido por outro manifesto de 1974: “A política de genocídio contra os índios do Brasil”. O documento, mantido apócrifo, é atribuído apenas a “um grupo de antropólogos patriotas brasileiros que não podem revelar os seus nomes por agora, dado o regime fascista existente no Brasil”. Ainda que ele seja datado de 16 de março de 1974, sua primeira aparição pública ocorreu em 1975, em uma versão em francês, apresentada em Bruxelas, onde ocorreu parte das sessões do Tribunal Russell II, voltado para as denúncias de graves violações dos direitos humanos no Brasil, Chile, Uruguai e

<sup>207</sup> Na conclusão do texto 5 do volume II do relatório da Comissão Nacional da Verdade, intitulado “Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, é mencionada essa declaração de Rangel Reis: “Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil”. Ver: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Op. cit., p. 251.

<sup>208</sup> Y-JUCA-PIRAMA. Op. cit., p. 28.

Bolívia, bem como de participação das multinacionais neste tipo de ação. Um ano depois, o texto seria publicado em português pela primeira vez, pela editora AEPPA – Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas, com sede em Portugal.<sup>209</sup>

O manifesto se inicia também com as declarações de Rangel Reis contra a ideia de preservação das populações indígenas em seu “habitat” e em defesa de uma integração acelerada. Frente a elas, os antropólogos anônimos afirmam que “o aspecto mais notável dessa política é que ela ignora completamente toda a experiência indigenista anterior”, que ao longo de mais de 70 anos teria comprovado que “as centenas de tribos submetidas à ‘integração rápida’ não se integraram à sociedade brasileira, mas se desorganizaram rapidamente, tendo muitas delas desaparecido como povo”.<sup>210</sup> Após descrição pormenorizada da violação dos direitos indígenas – sobretudo na Amazônia, na rota dos grandes empreendimentos –, a conclusão do documento é taxativa: trata-se de uma política genocida.

É interessante perceber que o mesmo contexto do pós-Segunda Guerra que levou à formulação e difusão da ideia de crime de genocídio cunhou também, no direito internacional, a expressão crime contra a humanidade. A Carta de Londres e Estatuto do Tribunal Militar Internacional, assinada em 8 de agosto de 1945 – que estabeleceu as regras e procedimentos para os Julgamentos de Nuremberg, relativos aos crimes cometidos por 24 líderes da Alemanha nazista –, assim definiu crime contra a humanidade:

assassinato, extermínio, escravização, deportação e outros atos desumanos cometidos contra qualquer população civil, antes ou durante a guerra; ou perseguições por motivos políticos, raciais ou religiosos na execução de ou em conexão com qualquer crime da jurisdição do Tribunal, seja ou não em violação do direito interno do país onde foi perpetrado.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. Política de genocídio contra os índios do Brasil: memória e contestação contra a política indigenista adotada pelo regime militar (1970-1974). **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**, Florianópolis, 2015, p. 1-2.

<sup>210</sup> A POLÍTICA DE GENOCÍDIO contra os índios do Brasil. Op. cit., p. 5.

<sup>211</sup> LONDON AGREEMENT OF AUGUST 8<sup>TH</sup> 1945. The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy, Yale Law School. Disponível em: <<https://avalon.law.yale.edu/imt/imtchart.asp>>. Acesso em: 24 set. 2020. No original: “murder, extermination, enslavement, deportation, and other inhumane acts committed against any civilian population, before or during the war; or persecutions on political, racial or religious grounds in execution of or in connection with any crime within the jurisdiction of the Tribunal, whether or not in violation of the domestic law of the country where perpetrated”.

No caso da Carta de Londres, a definição dos crimes contra a humanidade os atrela à existência de uma situação de guerra – a Carta, efetivamente, tipifica três crimes correlatos: crimes contra a paz, crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Mas a lógica metonímica de que possa haver crimes cujo alcance é extensível à humanidade como um todo, de fato, parece ter sido um elemento fundamental nessa “fissura moral” que Eunícia Fernandes indica ter havido no pós-guerra. Compreender essa mentalidade é fundamental para examinar os caminhos do movimento indígena no Brasil.

\*\*\*

“A política de genocídio contra os índios do Brasil” foi escrito com o objetivo de ser um instrumento de denúncia internacional do que se passava no Brasil. Como vimos até aqui, o manifesto se insere em uma articulação de nível internacional em defesa dos povos indígenas, particularmente – mas não exclusivamente – na América Latina. Tal articulação envolvia os organismos internacionais, como a ONU e a OIT e suas convenções e resoluções, bem como as conferências, reuniões e conselhos formados no âmbito eclesiástico latino-americano. Envolvia também encontros e associações de antropólogos em todo o continente, e mesmo denúncias em tribunais internacionais, como o Tribunal Russell II (e, já em 1980, o Russell IV).

Dentro dessa articulação, encontramos ainda a visita de um Comitê Internacional da Cruz Vermelha, que veio ao Brasil em 1970 para investigar as denúncias internacionais de genocídio, sob a liderança dos delegados Bo Akerren, Sjouke Bakker e Rolf Habersang. Seu relatório final investiga até o ano de 1975 e, se não entra no mérito da discussão a respeito da existência ou não de crime de genocídio, é categórico ao afirmar que, a menos que se faça alguma coisa, em breve já “não haverá mais o problema indígena para resolver”.

Há também alguns estudos internacionais sobre a realidade dos indígenas no Brasil, como *A Question of Survival for the Indians of Brazil*, de autoria de Robin Hanbury-Tenison (fundador da *Survival International*, de Londres), publicado em 1973; *Tribes of the Amazon Basin in Brazil*, relatório para a *Aborigines Protection Society* de Londres, realizado por Edwin Brooks, René Fuerst, John Hemming e Francis Huxley, em 1972; e *Amazon Jungle: Green Hell to Red Desert?*, publicado

em 1975 por J. A. Goodland e Howard S. Irwin. Anos mais tarde, já em 1977, o antropólogo estadunidense Shelton Davis publicaria seu clássico *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*.<sup>212</sup>

Fora do ambiente acadêmico, destaca-se a participação do ator estadunidense Marlon Brando na denúncia dos crimes cometidos contra os indígenas no Brasil. Uma manchete do *Jornal do Brasil* de 10 de março de 1972 afirma: “Marlon Brando ainda crê em matança de índios no Brasil e articula campanha contra”,<sup>213</sup> em referência à entrevista na qual o ator divulgou um filme sobre os povos indígenas da América do Norte, com o diretor britânico Peter Watkins, e anunciou uma campanha contra o que ocorria no Brasil. Seis anos depois, já em 1978, o ator narrou o filme *Raoni*, de Jean-Pierre Dutilleul e Luiz Carlos Saldanha, que usa a história do líder Kayapó para discutir as ameaças aos povos indígenas amazônicos.<sup>214</sup>

Toda essa articulação criou uma rede (ou “rede de interação informal”, segundo a expressão de Mario Diani), conectando indivíduos e organizações em diferentes níveis do jogo de escala que foi discutido no primeiro capítulo desta tese. Essa rede é fundamental para a emergência do que aqui se entende como movimento indígena, nos anos 1970 – e é fundamental porque, como argumentei, é parte integrante dele. Entretanto, pelo menos até a metade dos anos 1970, não podemos falar ainda de um movimento indígena constituído, porque faltam em larga medida, na organização dessa rede, as figuras chave para a construção de uma luta propriamente indígena: os indígenas.

Isso não quer dizer que dentro dos diferentes povos indígenas não houvesse diversas formas de resistência às ofensivas do Estado e das frentes de expansão, como ficará claro nos próximos capítulos. Entretanto, de maneira geral, essas resistências não estavam integradas a esta rede que já vinha se formando nos níveis global, continental e nacional. As comunidades indígenas, em nível local,

---

<sup>212</sup> DAVIS, Shelton H. Op. cit.

<sup>213</sup> Reportagem “Marlon Brando ainda crê em matança de índios no Brasil e articula campanha contra”, presente no *Jornal do Brasil*, 10 mar. 1972.

<sup>214</sup> É celebre, também, a recusa de Marlon Brando a receber o Oscar por sua atuação em *O poderoso chefe*, em 1973, em protesto contra a representação preconceituosa dos indígenas norte-americanos por Hollywood e pelo incidente de Wounded Knee, no qual dois indígenas morreram e outros foram feridos e presos, após uma série de intervenções na localidade de Wounded Knee, na Reserva de Pine Ridge, em Dakota do Sul.



permaneciam, em larga medida, apartadas destas discussões, e isso se relaciona às ambiguidades da tutela, no Brasil.

Se, por um lado, o Estado brasileiro se autoatribuía o papel de único responsável pela gestão da “questão indígena”, e ator principal na integração dos indígenas à sociedade nacional, por outro lado, essa integração vinha sempre pelo caminho da subalternização. Buscava-se transformar o indígena em um “trabalhador nacional”, mas afastando-o, ao mesmo tempo, de qualquer politização desse processo de integração, isolando-o de movimentos sociais, por exemplo. Não à toa, missionários que buscavam “politizar” as comunidades eram chamados de agitadores e subversivos (além de estrangeiros, como nos lembra Casaldáliga, o que também pode ser lido como “anti-brasileiros”). Por isso, esses missionários chegaram a ser proibidos de entrar em terra indígena, sendo até mesmo presos e extraditados.

Em sua fala “O Brasil no Movimento Indígena Americano” (acima mencionada), Alcida Rita Ramos buscou justamente pensar a situação específica do Brasil na articulação de movimentos indígenas em todo o continente americano, dentro deste contexto mais amplo de formação de uma rede multiescalar de suporte à causa indígena. Para ela, ao contrário de outros países, como Colômbia, Peru ou Equador, onde a existência de maior espaço político para os indígenas, ou o maior acesso a canais de informação, ou ainda fatores geográficos mais favoráveis teriam levado a uma auto-organização precoce dos povos indígenas em confederações e entidades pan-indígenas nacionais, no Brasil, essa organização coletiva teria sido resultado de estímulos externos. Dentre estes estímulos, destacam-se a atuação do CIMI na organização das assembleias indígenas – permitindo que povos diferentes entrassem em contato e compartilhassem experiências, muitos pela primeira vez –, e o estímulo de “brancos” (missionários, antropólogos) a que os indígenas criassem uma entidade representativa.<sup>215</sup>

Esses estímulos externos são concebidos no sentido da formação de uma articulação dos povos indígenas entre si e com essa rede internacional que já trazia em sua ação política princípios que se tornariam fundamentais ao movimento indígena, como a premissa de autodeterminação e a defesa do direito originário sobre as terras tradicionais. Não se trata de negar a agência dos povos indígenas,

---

<sup>215</sup> RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Op. cit.*, p. 283-284.

mas de considerar que o exercício da tutela levou a processos de integração marginalizada, dificultando uma ação conjunta contra as ameaças que o avanço da sociedade nacional e das frentes pioneiras significava.

Mesmo assim, é perceptível que, desde os anos 1960, alguns grupos indígenas já buscavam se inserir em redes mais amplas de luta e já mobilizavam o recorrente discurso da humanidade compartilhada para afirmarem-se enquanto sujeitos de direito. Um exemplo é a “Carta dos Caciques de Votouro” (Rio Grande do Sul), de 1968, mencionada no “Y-Juca-Pirama”, onde estas lideranças afirmam:

Queria ver os senhores de outra origem, não sendo o índio. Queria ver o português passar a nossa passada sem ninguém por ele e outro lado de origem italiana sem ter aquilo que traz o ensino: suas mãos presa seus olhos cego para o ensino seus ouvido surdo para ouvir as enducação, sem direito sociedade nenhuma, sem direito um palmo de terra, sem direito educar os filhos... O nosso plano de todos nossos irmãos de terra mundial nós acreditamos que somos iguais que nossos irmãos, corre sangue dos pés à cabeça, carne humana, iguais como qualquer um de nós.<sup>216</sup>

Evidentemente, a relação entre esta rede multiescalar e os agentes indígenas, a partir do momento em que começaram a se organizar em uma resistência integrada e multiétnica, não foi harmônica ou desprovida de conflitos. Diversos interesses contrastantes estavam em jogo, inclusive entre povos indígenas e missionários, antropólogos ou organizações internacionais. Mas reconhecer isso não anula o fato de que a auto-organização indígena, no Brasil, ocorreu em meio a debates que diziam respeito a uma espacialidade muito mais ampla, mesmo que muitas vezes sua atuação tenha ido na direção de desestabilizar consensos e reorganizar os modos ocidentais de fazer política, inclusive colocando em cheque princípios como a universalidade e a humanidade.

Quando os antropólogos anônimos escreveram “A política de genocídio contra os índios do Brasil”, entretanto, falar em nome da universalidade e da humanidade parecia a única forma possível de defender o direito de povos que, segundo a mentalidade da época, estavam fadados ao desaparecimento caso nada fosse feito.<sup>217</sup> O último nível do jogo de escalas, o global, parecia o mais apropriado para salvaguardar a vida dessas comunidades. Não à toa, a última seção do

<sup>216</sup> Y-JUCA-PIRAMA. Op. cit., p. 20.

<sup>217</sup> Tal mentalidade fatalista assume sua plenitude quando o manifesto de missionários que pretendem lutar pela vida dos povos indígenas adota uma expressão em Tupi Antigo, popularizada por Gonçalves Dias, para afirmar que, no curso dos acontecimentos da época, o índio era aquele que estava destinado a morrer.

manifesto se chama “Denúncia mundial”, na qual são conclamadas as “forças progressistas do Brasil e do mundo” a lutarem contra o “crime de genocídio, de lesa-humanidade”: “O protesto universal se fez ouvir com a força inigualável que só as causas justas conseguem arregimentar”. O último parágrafo do manifesto ecoa justamente as palavras do “Y-Juca-Pirama” com as quais esse capítulo se inicia:

O Brasil assumiu perante a humanidade o compromisso de preservar os remanescentes indígenas que vivem em seu território. E de seu destino tem de prestar contas perante os outros povos. Mas a preservação de minorias, como os índios de nosso país, não é só compromisso de uma nação. É um compromisso de toda a humanidade.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> A POLÍTICA DE GENOCÍDIO contra os índios do Brasil. Op. cit., p. 42.

## Entrecapítulo II

### Mário Juruna e os diplomatas Xavante

Em 3 de novembro de 1973, o *Jornal do Brasil* publicou uma matéria que trazia em seu título “Xavantes resistem a fazendeiros no Mato Grosso”. Nela, encontra-se uma das primeiras tentativas de retratar um homem que já despontava como liderança na comunidade: Mário Juruna. A reportagem aponta que os Xavante das terras indígenas de São Marcos e Sangradouro, ambas no Mato Grosso, haviam se reunido em uma confederação contra os fazendeiros da região, liderados por Otacilio Tontinho (Otacílio José dos Santos), em cuja propriedade foram encontradas armas, munições e até mesmo dois canhões de fabricação artesanal. No texto, Juruna é apresentado como “um dos líderes emergentes do movimento indígena”, e descrito da seguinte forma:

Não apresenta mais que 25 anos e seu raciocínio é rápido para um índio que lida com a lógica estranha dos civilizados. Aprendeu português com os religiosos da missão salesiana que estão ali desde o início do século e assistiram à chegada dos xavantes a esta terra por volta de 1956. Indagado se está satisfeito com o traçado da reserva [de Sangradouro], definido em decreto presidencial do ano passado, o índio responde ligeiro: - Satisfeito com que reserva? Só existe no papel. Não posso estar satisfeito com o que não conheço. Quem está nessas terras não sou eu, mas os civilizados.<sup>219</sup>

A reportagem, em consonância com o que era comum na época, enfatiza o caráter guerreiro e violento dos Xavante, cuja “pacificação” seria recente, datando da Marcha para o Oeste, a partir de 1940, e fartamente documentada pelos veículos de comunicação impressa.<sup>220</sup> Os Xavante têm um histórico de migração por alguns estados do Brasil, na primeira metade do século XX, provavelmente envolvendo Bahia e Goiás, até concentrarem-se sobretudo entre os rios Tocantins, Araguaia e Rio das Mortes, na área da Amazônia Legal, no Mato Grosso. Os primeiros contatos indigenistas com eles envolveram expedições desastrosas, como aquela que terminou com o assassinato a bordoadas do seu líder, Genésio Pimentel Barbosa, e de mais cinco assistentes.<sup>221</sup> Após essas aproximações, até os anos 1960, os

<sup>219</sup> Reportagem “Xavantes resistem a fazendeiros no Mato Grosso”, assinada por Henrique Gonzaga Júnior, enviado especial, presente no *Jornal do Brasil*, 3 nov. 1973, p. 13.

<sup>220</sup> FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. Op. cit., p. 12.

<sup>221</sup> Idem.

principais grupos em que mantinham relação com os Xavante eram de missionários religiosos, sobretudo salesianos, já envolvidos com a catequese dos Bororo na região.

O antropólogo inglês David Maybury-Lewis demonstra que o processo de espoliação das terras indígenas no Mato Grosso (na época, um único estado unindo os atuais Mato Grosso e Mato Grosso do Sul) remete à ação de diversos governos estaduais e assembleias legislativas, desde os anos 1950, valendo-se das chamadas terras devolutas.<sup>222</sup> A partir dos anos 1970, os projetos de colonização da Amazônia aceleraram as frentes pioneiras sobre essas áreas, e uma série de fazendas nacionais e transnacionais intensificaram as ameaças sobre as terras indígenas da região.<sup>223</sup> O maior município do Mato Grosso, à época, era Barra do Garças, conhecida como a “capital das Agropecuárias”. O jornalista Luiz Salgado Ribeiro, em matéria para *O Estado de São Paulo*, datada de 14 de setembro de 1973, assim descreveu o município:

parece a planta de um loteamento ou uma cidade. Está dividido em mais de três mil quadrinhos, retângulos, triângulos ou trapézios. Em cada um deles o nome de um proprietário. A maior parte das terras nunca foi pisada por um civilizado, mas já tem donos – com títulos de propriedade e escritura passada em cartório – há mais de 10 ou 20 anos.<sup>224</sup>

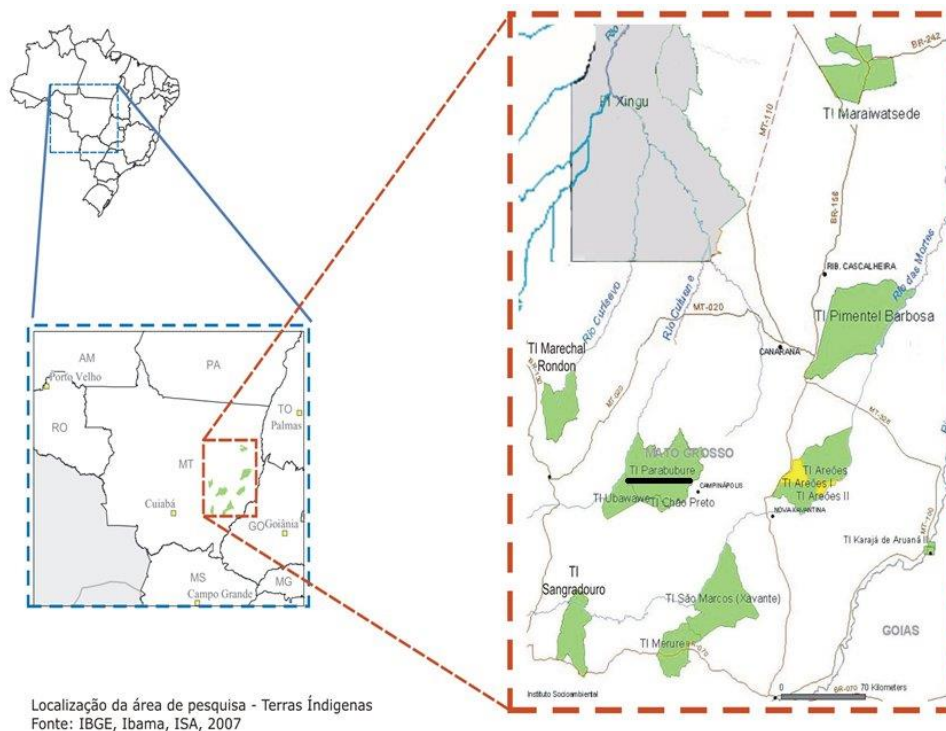
É justamente em Barra do Garças que se situa a terra indígena de São Marcos, área muito próxima a Sangradouro. Ambas podem ser localizadas no mapa abaixo (os dados do mapa são relativos a 2007, mas os contornos dessas duas áreas foram definidos por decretos presidenciais ainda na primeira metade da década de 1970).

---

<sup>222</sup> MAYBURY-LEWIS, David. *Akwê-Shavante Society*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

<sup>223</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. *O gravador do Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 27-29.

<sup>224</sup> Reportagem presente em *O Estado de São Paulo*, 14 set. 1973. In: Idem, p. 93.



**Mapa 2:** Localização das terras indígenas Xavante no leste do estado de Mato Grosso, no ano de 2007.<sup>225</sup>

Um dos primeiros conflitos na região a atingir um grau elevado de repercussão foi justamente aquele retratado na reportagem do *Jornal do Brasil*, acima mencionada. O contexto envolvia pressões das lideranças indígenas sobre a Funai, de um lado, no sentido de garantir as demarcações das terras indígenas, e dos fazendeiros, de outro, com os papéis que atestavam sua propriedade sobre a região. A demarcação, efetivamente, só havia começado em Sangradouro a partir do decreto presidencial n. 71.105, de 14 de setembro de 1972, que previa a retirada sem indenização de não indígenas ocupando a área, o que causou revolta entre aqueles cujos títulos de propriedade algumas vezes chegavam a ter décadas.<sup>226</sup> O primeiro decreto reservando a área de São Marcos (n. 76.215) só seria publicado em 5 de setembro de 1975.<sup>227</sup> É interessante, de todo modo, atentarmos para o fato de que, mesmo

<sup>225</sup> Mapa com dados relativos ao ano de 2007, disponível em: GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. **MARÂNÁ BÖDÖDI** – a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia Física da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008, p. 34.

<sup>226</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 94.

<sup>227</sup> Informações sobre a demarcação dessas áreas podem ser encontradas na página do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3794>>; <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3800>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

em um momento de expansão brutal das frentes agropecuárias na região, as pressões pela demarcação de terras indígenas levaram a conquistas concretas – ainda que constantemente ameaçadas pelo poder econômico.

Os atritos ao longo de 1973 chegaram a envolver, em agosto, indígenas que não permitiram que os agrimensores da Funai se retirassem da região de Sangradouro – mesmo com o ministro do Interior, Costa Cavalcanti, pretendendo suspender as medições. A isso, os fazendeiros reagiram ameaçando os agrimensores e dizendo que também não deixariam o local. Nas semanas seguinte, lideranças resolveram demarcar por conta própria seus territórios. Foi nesse contexto que o latifundiário Otacílio congregou, em sua propriedade, os demais fazendeiros da região para um enfrentamento com os indígenas. Otacílio residia na região de São Marcos, não na de Sangradouro, mas a resistência à presença dos agrimensores era geral.

No início de outubro, as demarcações foram reiniciadas e, para garantir que elas continuassem, o cacique Apoena (Apowe) e seu filho Warodi foram a Brasília falar diretamente com o presidente Médici. No sentido de assegurar o trabalho demarcatório frente às novas ameaças realizadas pelos fazendeiros aos agrimensores, agentes da Polícia Federal se deslocaram para Sangradouro. Em novembro de 1973, a reportagem do *Jornal do Brasil* faz referência aos chefes da terra indígena de São Marcos, Apoena e José (Wadzawé), que não falavam português, e destaca os novos líderes Aniceto (Tsudzawere) e Mário Juruna, que:

dominando elementarmente a língua portuguesa, têm consciência de seus direitos e estão dispostos a preservá-los da maneira que aprenderam com seus antepassados: guerreando. Foi o que fizeram sábado passado [27 de outubro]. Com as tintas de guerra e com um pó mágico que acreditam lhes proteger contra outras tribos, onça ou inimigos, cerca de 50 xavantes, munidos de borduna, arco e flecha, cercaram a residência do fazendeiro Otacilio Tontinho. Um índio avançou até a casa e demoveu-o de tentar qualquer reação. Em seguida, os demais invadiram a residência e, à vista do fazendeiro, foram colocando para fora todos os móveis e utensílios. Ao terminar, advertiam-no para ir-se embora dali. [...] Apesar da coragem e agressividade que os xavantes já demonstraram possuir desde sua pacificação definitiva, realizada em 1943 pelo sertanista Francisco Meireles, mostram-se ingênuos e irrealistas no método de guerrear. Possuem um sistema de informações na selva que surpreenderia qualquer oficial militar mas, no exercício das hostilidades, desconhecem as artimanhas e malícias do combate. Explica-se: praticamente todos os índios possuem armas de fogo, geralmente Winchester ou Flaubert calibre 22, que usam para caçar. Poderiam ameaçar os fazendeiros com elas. Mas não o fazem. Há para a atitude dois motivos: primeiro, porque, por motivos místicos, acham que só devem empregar na guerra armas por eles mesmos confeccionadas, e, segundo, porque os órgãos de assistência do Governo, o SPI,

primeiro, e a Funai depois – e mais os missionários – ensinaram que a arma de fogo só deve ser empregada para caça. Desta forma, ainda que os fazendeiros empreguem contra eles canhões, os xavantes se limitarão ao primitivo arco e flecha ou à clássica borduna. [...] As duas reservas distam entre si certa de 100 quilômetros, distância que uma delegação indígena de São Marcos percorreu a pé sábado último para comunicar aos xavantes de sangradouro as iniciativas tomadas contra os fazendeiros. Os índios manifestaram solidariedade que pode se concretizar no envio de uma missão de guerreiros para São Marcos se houver necessidade, pois o número deles ali é reduzido, não excedendo uma centena. A população é de 550 índios. Em Sangradouro, há 800 silvícolas, dos quais quase 200 são guerreiros – uma categoria que só atinge depois de dar provas de que são destemidos, leais e capazes para a guerra.<sup>228</sup>

Foi justamente dias depois da invasão na fazenda que agentes federais comandados pelo representante da Funai Odenir Pinto de Oliveira descobriram e apreenderam o armamento pesado (incluindo dois canhões artesanais) na propriedade de Otacílio, no dia 1º de novembro, e de lá partiram para Sangradouro para acompanhar o processo de demarcação. A situação narrada na reportagem nos oferece uma série de pistas a respeito do modo de fazer política dos Xavante. Em primeiro lugar, tem-se a guerra ritualizada, incluindo o uso de pintura corporal e armas tradicionais, como o arco e flecha e a borduna. A princípio, essas formas de guerra eram dirigidas a outros povos indígenas, inimigos tradicionais dos Xavante (incluindo os próprios Bororo, também catequisados pelos salesianos). No momento de aumento das investidas dos fazendeiros contra as terras indígenas de São Marcos e Sangradouro, essa mesma guerra foi transposta para a negociação com o mundo branco.

A reportagem descreve a utilização das armas tradicionais, ao invés de modernas armas de fogo das quais os Xavante dispunham, como uma ingenuidade. Entretanto, o desenrolar da cena demonstra que, em meio ao que se passou – a invasão da residência com retirada dos móveis da casa, bem como o aviso ao fazendeiro de que fosse embora –, armas sofisticadas não resolveriam a situação de maneira mais eficaz. O que se desenrolou foi um ato diplomático entre os Xavante e o fazendeiro, e não uma batalha campal.

Mário Juruna talvez estivesse, dentre os Xavante, especialmente preparado para essa mediação. Seu contato com o mundo branco começou, provavelmente, em 1958, quando tinha 17 anos de idade, através da ação dos padres salesianos na aldeia em que nasceu, Couto de Magalhães. Alguns anos depois, participou da transferência (em direção a reservas dirigidas por salesianos) de alguns Xavante

<sup>228</sup> Reportagem “Xavantes resistem a fazendeiros no Mato Grosso”. Op. cit.



que haviam sobrevivido à ação da Fazenda Suiá-Missu, então pertencente ao Vaticano e que sublocava as terras para outras empresas, ameaçando os indígenas.<sup>229</sup> Nesse momento, Juruna saiu das terras indígenas e trabalhou, entre 1964 e 1969, como peão em fazendas, retornando depois para São Marcos.<sup>230</sup> A própria reportagem do *Jornal do Brasil* apresenta um corte geracional entre as lideranças das aldeias: Aniceto e Juruna seriam lideranças novas, falantes do português e mais apropriadas para o contato com o mundo branco. Entretanto, mesmo sem dominar o português, o chefe Apoena e seu filho chegaram a ir a Brasília para tentar pressionar o governo federal, como autênticos embaixadores.

Chama atenção o relato feito pela reportagem de que São Marcos e Sangradouro formaram uma confederação para resistir conjuntamente frente à sua difícil situação, com “delegações” percorrendo dezenas de quilômetros a pé e o envio de guerreiros de uma comunidade para a outra, como um esforço de solidariedade em face da diferença no número de habitantes de cada região. Cada uma dessas ações – guerra ritual e invasão da terra do inimigo com um ultimato, estratégias para se conhecer e negociar com o inimigo, estabelecimento de laços de reciprocidade entre grupos indígenas (Xavante) de territórios diferentes – representam formas específicas de política indígena, e podem ser compreendidas dentro do modelo de cosmopolítica da paz provisória – evidenciando os conflitos e propondo relações que permitam sua solução dentro do exercício de uma solidariedade diplomática.

Entretanto, por mais que estejamos falando de política indígena, e inclusive utilizando termos como “confederação” de grupos Xavante, não podemos ainda falar de um movimento indígena. Ou melhor, não podemos falar de um movimento indígena dentro da definição que apresentei no primeiro capítulo desta tese, e que envolve necessariamente a construção de uma rede de indivíduos, grupos e/ou organizações, articulada em diferentes escalas, em defesa da autodeterminação indígenas, do seu protagonismo e da autogestão de suas terras. Esse movimento

---

<sup>229</sup> A relação de Juruna com os salesianos era bastante conflituosa, sendo constantes as suas acusações de que os padres roubavam as propriedades indígenas (já que, muitas vezes, eles eram os intermediários entre o Estado e as comunidades) e mesmo de que eles promoviam conflitos entre grupos diferentes (de Xavante e Bororo, por exemplo). Entretanto, alguns salesianos mereciam o respeito de Juruna, notadamente o padre Pedro Sbardelotto, notório defensor dos direitos dos Xavante sobre suas terras e que chegou a ser espancado até desmaiar por membro da família de Otacílio, ao buscar mediar uma disputa de terras, ainda no ano de 1959. JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 213-214.

<sup>230</sup> Idem.

envolve uma dimensão pluriétnica, a partir do reconhecimento de uma história colonial em comum. Ou seja, movimento indígena e (cosmo)política indígena são conceitos diferentes, ainda que aparentados – o primeiro pressupondo o exercício da segunda.

A partir de 1974, uma série de ações permitiu a construção dessa rede ampla e pluriétnica que caracterizou o movimento indígena no Brasil. Nesse ano, como já vimos, veio a público o “Y-Juca-Pirama”, manifesto de urgência de bispos e missionários, e foi escrito “A política de genocídio contra os índios do Brasil”, documentos cuja denúncia ultrapassava em muito a dimensão nacional. Ainda em 1974, a presidência do país passaria de Emílio Médici para Ernesto Geisel, e o Ministério do Interior ficaria a cargo de Maurício Rangel Reis, promotor de uma verdadeira cruzada pela emancipação dos indígenas. Buscando organizar uma reação contra as ofensivas do Estado e das frentes econômicas sobre as terras e os povos indígenas, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) começou a organizar, a partir de abril do mesmo ano, as assembleias de chefes indígenas.

No que diz respeito à luta dos Xavante, a partir de 1974, passaram a ser cada vez mais comuns os seus deslocamentos de Mato Grosso a Brasília.<sup>231</sup> Juruna começou a aparecer mais na imprensa do eixo Rio-São Paulo após passar 15 dias no Distrito Federal, pedindo uma audiência com Geisel para pleitear a retirada dos fazendeiros invasores de suas terras. Na década seguinte, se tornaria uma das lideranças indígenas mais conhecidas nacional e internacionalmente. Em 1975, Juruna saiu mais uma vez da aldeia de São Marcos (chefiada por Apoena) e fundou uma nova aldeia, Namunkurá, às margens do Rio das Mortes (também na área da terra indígena de São Marcos), levando consigo 230 indígenas.<sup>232</sup>

A criação de Namunkurá é um bom exemplo das novas dimensões que a política indígena apresentaria a partir de então. A subdivisão das comunidades em novos grupos, que se retiram da aldeia de origem e fundam outras, parece ser tradição entre os Xavante, ao mesmo tempo em que contribuem para a garantia da ocupação das terras reivindicadas, demarcadas ou em processo de demarcação. Quanto ao nome Namunkurá, Antonio Hohlfeldt afirma que Juruna não sabia precisar a sua origem, lembrando que se tratava de uma homenagem a um cacique

---

<sup>231</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 41.

<sup>232</sup> Idem, p. 214.

norte-americano.<sup>233</sup> Ao que tudo indica, entretanto, o nome vem dos Mapuche da Argentina. Manuel Namuncurá é um nome importante na resistência à ofensiva do exército argentino contra esse povo, no século XIX, e seu filho, Ceferino Namuncurá, foi um salesiano leigo, sendo o primeiro indígena da América do Sul a ser beatificado. De diferentes formas, as experiências indígenas do continente iam se conectando e fornecendo material para as novas etapas da luta.

---

<sup>233</sup> Idem, p. 18.

## Capítulo 3

### “Todos, primeiro, usava a mesma tanga”: solidariedade e projeto de futuro nas primeiras assembleias indígenas

#### 3.1

##### “Por que não reunir grupos índios através de suas lideranças?”

A menos de 500 quilômetros de Barra do Garças, também no estado de Mato Grosso, localiza-se o município de Diamantino, sede da Prelazia de Diamantino. Foi lá que a renovação dos jesuítas da Missão Anchieta, de 1963 em diante, buscou uma aproximação com os princípios do Vaticano II e de Medellín, levando inclusive à criação de seu braço leigo, a Operação Anchieta (Opan), em 1969. Foi também por proposta de seus missionários que se criou o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972. Em uma das reuniões do CIMI, o então padre Thomaz Aquino Lisboa sugeriu que fosse realizada uma assembleia congregando chefes indígenas de diferentes povos.<sup>234</sup> Em entrevista a Poliene Bicalho, realizada em abril de 2010, D. Tomás Balduino assim se recorda desta ocasião:

Então, houve um momento em que o CIMI pensou: “por que não reunir grupos, grupos índios através de suas lideranças?” Então, quer dizer, chefes de grupos indígenas distintos, diferentes. À primeira vista a gente se assustou. Foi Thomaz Lisboa quem deu a ideia, levantou aquilo, numa reunião simples, num serviço que a Igreja estava colocando a serviço. Ela tinha se deslocado da frente para ficar atrás, do centro para ficar na periferia, com relação à atuação. E então se propôs um instrumento específico, que é o encontro de chefes indígenas.<sup>235</sup>

Jean-Philippe Belleau afirma que a proposta de Thomaz Lisboa veio de uma conversa com Egydio Schwade, na Missão Anchieta, sobre uma publicação salesiana que eles haviam recebido da Colômbia, narrando uma assembleia indígena na região de Vaupés – o que teria sido narrado a Belleau em conversas tanto com Schwade quanto com Lisboa.<sup>236</sup> A fala de D. Tomás Balduino, transcrita por Poliene Bicalho, nos revela um esforço da pastoral indígena de mudar sua

<sup>234</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 133.

<sup>235</sup> BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Op. cit., p. 441-442.

<sup>236</sup> BELLEAU, Jean-Philippe. Op. cit., p. 713.

postura em relação aos povos indígenas, pautando-se nos princípios da missão inculturada.

A partir da percepção dos missionários que participaram de tal esforço, tratava-se de dar voz aos próprios indígenas, para que eles tivessem protagonismo sobre os rumos da sua história – a Igreja deveria apenas oferecer suporte a essa organização. Segundo Marlene Castro Ossami de Moura, a articulação promovida por esses missionários não deixou de se inspirar na prática das reduções jesuíticas, mas, dessa vez, munida do espírito de autocrítica que veio de acusações, como a da Declaração de Barbados I, de que as missões religiosas tinham uma atuação etnocida.<sup>237</sup>

De fato, como veremos, essa saída do centro para a periferia não pode ser aceita por nós como um fato dado, senão como um esforço desses religiosos que, apesar de tudo, continuavam realizando um trabalho missionário. No capítulo anterior, já foram discutidos os limites do princípio da inculturação, e tais limites viriam a ser reconhecidos muitas vezes ao longo dos anos que se seguiram, tanto por pesquisadores e antropólogos, quanto pelos próprios participantes indígenas das assembleias, que, por mais que de maneira geral assumissem uma postura de defesa dos missionários, não raro entravam em conflito com eles.

Em texto de 1978, Eduardo Viveiros de Castro se perguntou se as assembleias publicadas pelo CIMI seriam a voz dos indígenas via CIMI ou a voz do CIMI via indígenas. Sem desmerecer a luta do órgão – que é, em suas palavras, uma “luta contra a morte” –, Viveiros de Castro declarou que desconfiava do “messianismo subjacente às posições deste órgão” e da “persistência de sua ação não-catequética (que caracteriza uma parcela muito pequena dos missionários)”, considerando que “uma relativização do papel do CIMI é importante”.<sup>238</sup>

De fato, o principal meio pelo qual dispomos das falas dos indígenas presentes nessas assembleias é a transcrição realizada pelos missionários do CIMI, publicada em edições especiais ou regulares de seu boletim. Evidentemente, esse dado nos impõe um olhar especialmente cuidadoso sobre essas fontes, visto que há filtros de diferentes ordens que devemos levar em consideração. Em primeiro lugar,

---

<sup>237</sup> Idem.

<sup>238</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. Comentários II (ao artigo: A importância das assembleias indígenas para os Estudos Brasileiros, de Eduardo Hoornaert), **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, n. 3, out. 1978, p. 191.

estamos trabalhando com povos para os quais a oralidade é o fator preponderante de comunicação. Não temos dados sobre o letramento dos participantes das primeiras assembleias, mas seguramente ele era baixíssimo, e muitos nem ao menos falavam o português, sendo traduzidos por colegas. Dessa forma, a performance da enunciação dos discursos ocupa papel muito importante dentro do debate, mas não temos acesso a essa dimensão em um texto escrito.

Além disso, seleções certamente foram feitas pelo representante do CIMI responsável pela transcrição – de ordem prática (por não ter entendido alguma parte da gravação, ou por achar que determinada substituição se fazia mais adequada) ou de ordem política e ideológica. O antropólogo Frans Moonen afirma, a esse respeito: “é evidente que houve seleção, que os índios disseram muito mais do que o CIMI publicou e não se sabe quem fez esta seleção e quais os critérios usados”.<sup>239</sup>

Maria Helena Ortolan Matos nos lembra, ainda, que a interferência dos missionários na articulação do movimento indígena possivelmente aconteceu mesmo sem que eles tivessem uma consciência exata disso (ou, mais provável, que eles preferissem ignorá-lo), principalmente na formação das lideranças indígenas e na construção dos seus discursos. “A compreensão dos índios, por exemplo, sobre a conjuntura política nacional, ou mesmo sobre a política indigenista governamental”, afirma Ortolan Matos, “teve como referência as análises dos missionários que os assessoravam nas assembleias. Muitos povos indígenas foram introduzidos na esfera política, no interior da qual surgiu o movimento pan-indígena, pelas mãos dos missionários ligados ao CIMI”.<sup>240</sup>

A consciência da interferência do CIMI, não apenas na articulação das assembleias de chefes indígenas, mas também em outras mobilizações que marcaram o movimento indígena, tem sido reconhecida, portanto, desde os anos

---

<sup>239</sup> MOONEN, Frans. Op. cit., p. 27. Além dessa questão, é importante destacar que a transcrição buscou ressaltar as marcas de oralidade, grafando as palavras como elas eram pronunciadas, e não as adequando à norma culta. Essa decisão me parece acertada, mas, às vezes, acaba incorrendo em preconceito linguístico (quando palavras no infinitivo são grafadas sem o “r” no final, por exemplo, na marca de uma oralidade corriqueira em toda a população falante de português no Brasil, não apenas entre os indígenas, mas que apenas é ressaltada na escrita dos discursos de autoria indígena). Nesses casos, mesmo reconhecendo um problema, mantive a grafia como consta no Boletim. As únicas correções que faço ocorrem quando há claramente um erro de digitação. Finalmente, há muitos casos em que o transcritor faz inserções no texto, entre colchetes ou parênteses. Trata-se, evidentemente, de sua suposição a respeito do que os representantes indígenas teriam querido dizer. Mantive todas essas entradas, e sinalizo que, em todas as ocasiões em que há inserções entre colchetes ou parênteses, elas são de autoria do transcritor do CIMI, não minha.

<sup>240</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 127.

1970, mesmo que o discurso oficial do órgão buscasse colocar os missionários “nos bastidores”. Por esse motivo, não se pode aceitar o argumento de Jean-Philippe Belleau que, em artigo de 2014 sobre o papel do CIMI no contexto das assembleias indígenas, afirmou que “o que raramente é reconhecido é que as Assembleias de Chefes foram inteiramente concebidas, organizadas e financiadas por uma organização não indígena, o Conselho Indigenista Missionário”.<sup>241</sup>

Em seu artigo, Belleau denuncia que a memória que o CIMI construiu sobre sua atuação tem uma série de lacunas, e que essa memória é fortalecida pelo fato de que a principal fonte de informações a respeito das assembleias vem de publicações do próprio CIMI – um argumento correto (e de forma alguma original). Pretender que essas lacunas não têm sido identificadas há muito tempo, entretanto, não procede. Por outro lado, o CIMI é uma instituição política e, como tal, constrói as suas próprias narrativas em meio a disputas de contextos específicos – o próprio Belleau reconhece que a perseguição aos missionários e o corrente discurso de que eles manipulavam os indígenas influenciou na opção por uma automemória “de bastidores”. Esse aspecto deve ser entendido como mais uma das estratégias políticas utilizadas nesse período.

Belleau argumenta ainda que, pelo fato de as assembleias terem sido organizadas e concebidas pelo CIMI, articulando lideranças que sequer concebiam o que poderia ser um “movimento indígena”, a escolha desses eventos como marco de origem desse movimento seria inapropriada. Dentro da definição de movimento indígena que eu proponho aqui, entretanto, esse marco parece razoável, porque, a partir desse momento, diversos grupos indígenas foram articulados a redes que mobilizavam diversas escalas em torno da luta indígena, defendendo a construção do protagonismo indígena (mesmo que, por vezes, a prática contradissesse o discurso). Ainda que as relações sempre tenham sido complexas, boa parte das estratégias e mobilizações realizadas nos anos 1970 e 1980 se relacionam, como veremos, às assembleias que ocorreram de 1974 em diante.

A pergunta que Tomás Balduino afirma que os missionários se fizeram à época (“por que não reunir grupos, grupos índios através de suas lideranças?”) nos remete, ainda, às considerações de Alcida Rita Ramos, já trazidas no segundo

---

<sup>241</sup> BELLEAU, Jean-Philippe. Op. cit., p. 708. No original: “*What is rarely acknowledged is that the Assemblies of Chiefs were entirely conceived, organized, and financed by a non-indigenous organization, the Indigenist Missionary Council*”.

capítulo desta tese. A autora afirma que, diferentemente de outros países da América do Sul – em que o contato interétnico entre diferentes povos indígenas teria levado à sua auto-organização precoce em confederações e entidades pan-indígenas –, no Brasil, uma série de fatores (entre eles a forma como os órgãos indigenista oficiais levaram adiante o princípio da tutela) fez com que os povos indígenas não possuíssem um amplo conhecimento uns acerca dos outros, e tampouco tivessem construído a consciência de uma unidade histórica de marginalização e colonialidade frente ao Estado nacional. O papel que o CIMI se autoatribuía, nesse momento, era justamente o de ser o promotor dessa unidade.

A primeira assembleia ocorreu justamente em Diamantino, na Missão Anchieta, entre 17 e 19 de abril de 1974 (uma escolha claramente influenciada pelo Dia do Índio). Dela participaram 17 indígenas (de nove etnias, todas habitantes do Mato Grosso) e seis missionários do CIMI, além de uma funcionária da FUNAI e de um repórter e um fotógrafo do jornal *O Estado de São Paulo*. No ano seguinte, entre 8 e 14 de maio de 1975, uma segunda assembleia ocorreu na Missão Cururu (franciscana), no município de Itaituba, no Pará. Dessa vez, segundo a publicação do CIMI, o convite para a assembleia foi feito pelos Munduruku da região, tendo os missionários ajudado a organizar o evento. Representantes de 13 povos diferentes compareceram – sete do Mato Grosso, dois do Amapá, três do Pará e um de Goiás –, totalizando não apenas uma maior parte, ainda, de Mato Grosso, mas uma maioria absoluta de representantes da Amazônia Legal.

Quatro meses depois, entre 2 e 4 de setembro do mesmo ano, ocorreu a terceira assembleia, na Aldeia do Boqueirão, dentro da terra indígena de Merure. Dessa vez, a assembleia aconteceu em uma aldeia indígena, não em uma missão religiosa, e foi idealizada e realizada, segundo a publicação do CIMI, pelos Bororo da região, comandados pela liderança Lourenço Rondon (Txibae Ewororo). Os sete povos que participaram desta assembleia habitavam o então estado do Mato Grosso (incluindo os Guarani, ocupantes de terras que, hoje, se situam no Mato Grosso do Sul).

Os depoimentos realizados nessas três primeiras assembleias (gravados em fitas) foram transcritos e publicados em edições especiais do *Boletim do CIMI*, com uma apresentação do próprio Conselho. A partir de então, a publicação dos conteúdos dessas assembleias se tornaria irregular e a numeração dos encontros passaria a ser controversa. A quarta assembleia (ocorrida entre 21 e 22 de outubro



de 1975 em Frederico Westphalen, no Rio Grande do Sul) e a quinta (realizada entre 22 e 23 de setembro de 1976 na Aldeia de Kumarumã, município de Oiapoque, no Amapá) tiveram como registro pequenos resumos dos encontros, com as transcrições de algumas falas e das resoluções tomadas, presentes em edições regulares do *Boletim do CIMI*.

Ao invés de serem chamadas de quarta e quinta assembleias, entretanto, elas são referidas, respectivamente, como “Encontro de Pastoral Indigenista – Frederico Westphalen” e “Assembleia dos chefes e representantes dos povos indígenas da região de Oiapoque, no Norte do Amapá, Kumarumã, Rio Uaçá”. Em outro encontro, entretanto, realizada na aldeia Nambiquara de Tira-Catinga, também em Diamantino, entre 29 e 31 de dezembro de 1976, o CIMI retomou a numeração – chamando-o de sexta assembleia –, e o material completo contendo as falas dos participantes voltou a ser publicado (dessa vez, não mais em uma edição especial, mas no boletim regular do CIMI, ainda que ocupando a edição inteira).

Esse processo representa a própria produção da memória de uma continuidade entre os eventos em questão. Muito provavelmente, os encontros de Frederico Westphalen e Oiapoque não haviam sido pensados como continuação de um processo iniciado com a assembleia de Diamantino, mas, a partir do momento em que essa narrativa genealógica voltou a ser estabelecida na assembleia de Tira-Catinga, eles foram retrospectivamente qualificados como quarta e quinta assembleias. Belleau me parece acertar ao entender o processo de nomear, numerar e estabelecer uma ordem cronológica entre esses eventos como uma forma de produção histórica, dando a impressão de uma progressão lógica entre eventos que, quando ocorreram, não pareciam tão associados assim.<sup>242</sup>

Aquela que ficaria conhecida como sétima assembleia, ocorrida na Missão da Consolata, em Surumu (Roraima), entre 7 e 8 de janeiro de 1977, como já vimos no capítulo anterior, foi dissolvida em seu segundo dia pelo chefe da 10ª Delegacia Regional da Funai, alegando-se falta de autorização do órgão indigenista para a sua realização e a presença irregular de Dom Tomás Balduino e de Egydio Schwade. O *Boletim do CIMI* se refere a ela apenas como “uma assembleia de chefes” ou “de tuxauas”, e relata em linhas gerais o ocorrido, sem transcrição das falas.

---

<sup>242</sup> BELLEAU, Jean-Philippe. Op. cit., p. 715-716.

A assembleia seguinte, em Ruínas de São Miguel, no município de Ijuí (Rio Grande do Sul), entre 16 e 18 de abril do mesmo ano, voltou a ser numerada, sendo chamada de oitava assembleia, e foi integralmente publicada em edição regular do boletim. A partir daí, a próxima assembleia a que o *Boletim do CIMI* faz referência é a da Aldeia Tapirapé de Santa Teresinha (Mato Grosso), também publicada integralmente em sua edição regular. Ela é numerada como décima assembleia, entretanto, não há referência a qualquer nona assembleia entre essas duas últimas, motivo pelo qual Marlene Castro Ossami de Moura – que realiza um extenso levantamento das assembleias indígenas, em estudo de 1985 –,<sup>243</sup> qualifica a assembleia da Aldeia Tapirapé como a nona.<sup>244</sup> Em cronologia estabelecida pelo próprio CIMI em publicação de 2001, essa assembleia já aparece, também, como nona.<sup>245</sup>

Depois desta, a próxima assembleia registrada em um *Boletim do CIMI* é chamada de Encontro Indígena de Dourados (à época, Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul), ocorrida entre 1 e 3 de setembro de 1977. A assembleia tem apenas um resumo de uma página no boletim e também não é numerada (entrando como décima na contagem de Moura e também naquela da publicação do CIMI de 2001). A assembleia seguinte, entretanto, realizada em São Marcos (Mato Grosso), entre 15 e 19 de maio do mesmo ano, volta a ser numerada como 11<sup>a</sup>, e ganha um resumo das falas dos líderes presentes, bem como a publicação de parte de suas deliberações, em um boletim regular do CIMI.

A próxima reunião, que aconteceu em Goiás Velho, entre 17 e 19 de dezembro de 1978, é chamada apenas de assembleia de chefes indígenas pelo *Boletim do CIMI*, que publica um pequeno documento com exigências dos participantes do encontro. Na contagem de Moura, ela é a 12<sup>a</sup> assembleia. A seu respeito, além das informações publicadas pelo boletim, disponho também da transcrição de parte das falas do encontro, encontrada datilografada no arquivo do CIMI, em Brasília, por Poliene Bicalho, e gentilmente cedida a mim.

<sup>243</sup> MOURA, Marlene Castro Ossami de. **O papel das assembleias de líderes indígenas na organização dos povos indígenas no Brasil**. Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Antropologia e Recursos Audio-Visuais em Etnologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 1985.

<sup>244</sup> Ao longo desta tese, faço menção a essa assembleia como a décima, porque é a forma como a maior parte das fontes se refere a ela.

<sup>245</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Outros 500**: construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana, 2001, p. 127.

Daí em diante, a próxima assembleia a ser numerada pelo CIMI foi a de Ilha de São Pedro, em Sergipe, entre 12 e 14 de outubro de 1979, chamada de 13<sup>a</sup>. Ela foi também a última a ser numerada, pois diversas assembleias regionais haviam sido realizadas (particularmente em regiões da Amazônia Legal),<sup>246</sup> sem serem contabilizadas pelo Conselho Indigenista, em 1979. De fato, neste ano, a quantidade de assembleias disparou, segundo a contagem de Moura. Foram dez, oito delas antes da de Ilha de São Pedro (motivo pelo qual Moura a classifica como 21<sup>a</sup> assembleia, não como 13<sup>a</sup>)<sup>247</sup> e uma depois.<sup>248</sup> Esse dado é indicativo da difusão que a estratégia de realização das assembleias teve entre os grupos indígenas e de apoio à luta indígena, na busca de construir pautas e lutas em comum.

As assembleias sobre as quais eu me debruço de maneira mais detida, neste capítulo e nos próximos, ocorrem justamente entre 1974 e 1979. No mapa 2, a seguir, podemos identificar o local de realização dessas assembleias com a numeração estabelecida por Moura. Como podemos ver, nesse momento, há um predomínio absoluto de assembleias na região da Amazônia Legal. Foi nessa região que se realizaram as três primeiras assembleias e 16 das 22 ocorridas até 1979. Além disso, a maior parte dos líderes indígenas participantes eram, também, amazônicos.

Esse predomínio não é à toa. Trata-se da área com a maior concentração demográfica de indígenas do Brasil. Roberto Cardoso de Oliveira, em artigo escrito em 1987, apresentou uma estimativa da distribuição dos povos indígenas por regiões do território nacional, à época. Segundo seus dados, 60% se encontrariam na região Norte, 22% na região Centro-Oeste, 12% no Nordeste, 4% no Sudeste e 2% no Sul –<sup>249</sup> lembremos que a Amazônia Legal engloba toda a região Norte, boa

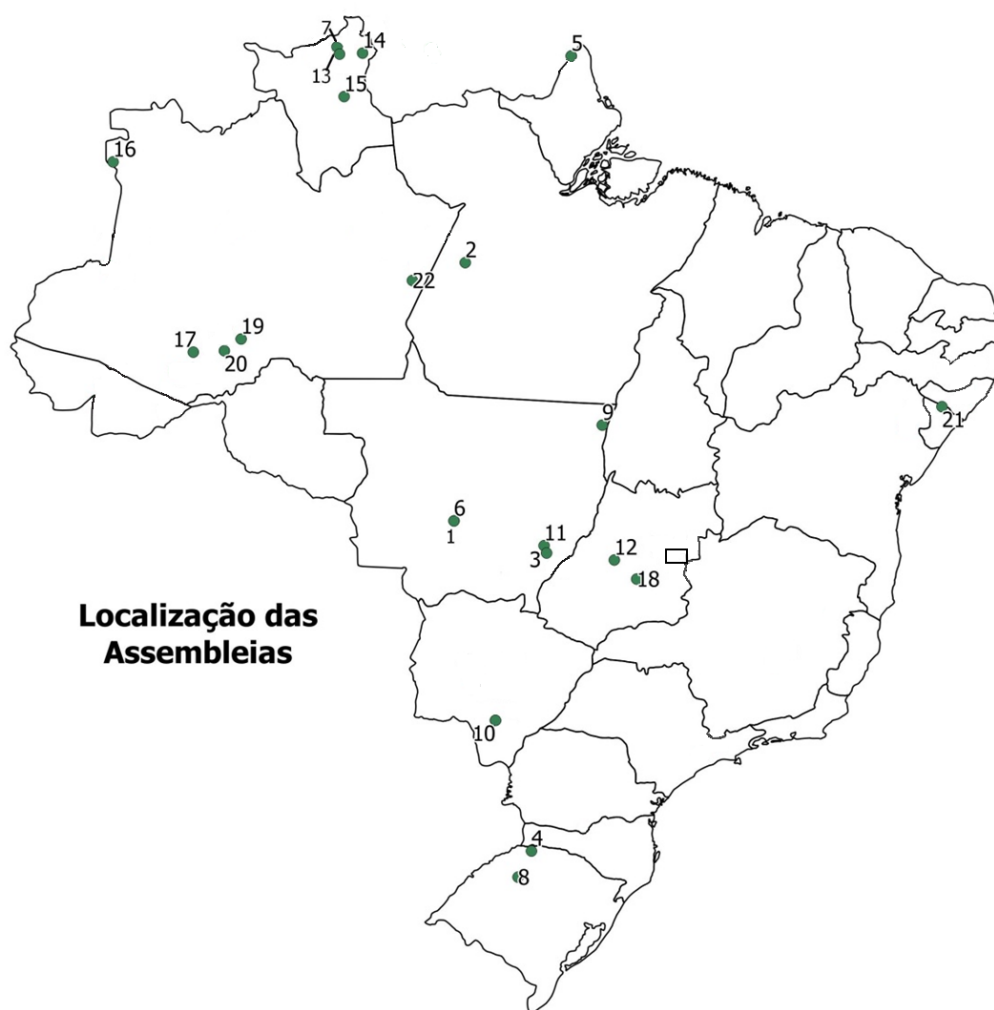
<sup>246</sup> MOURA, Marlene Castro Ossami de. *As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984)*. Op. cit., p. 6.

<sup>247</sup> Ao longo desta tese, faço menção a essa assembleia como a 13<sup>a</sup>, porque é a forma como a maior parte das fontes se refere a ela.

<sup>248</sup> Na contagem de Moura, essas assembleias ocorreram nas seguintes localidades e datas: Surumu (RR), missão – entre 30 de março e 1º de abril; Normandia (RR) – entre 21 e 22 de abril; Serra da Lua (RR), Maloca Manaua – sem data precisa, mas no final de abril; Pari-Cachoeira (AM), Rio Tiquié – sem data exata, mas no primeiro semestre; Rio Purus (AM), Aleia Paxiúba Velha – sem data exata, mas no primeiro semestre; Goiânia (GO), no Centro de Treinamento da Arquidiocese – entre 27 e 31 de julho; Lábrea (AM) – em 1º de outubro; Rio Purus (AM), Lago Mahãa, município de Pauini – sem data exata, mas no início de outubro; Sateré-Mawé (AM), município de Barreirinha – sem data exata, mas em dezembro. MOURA, Marlene Castro Ossami de. Op. cit., p. 9. De todas estas, apenas a de Lábrea (a 19<sup>a</sup>, na contagem de Moura) é publicada com transcrição das falas dos participantes no *Boletim do CIMI*.

<sup>249</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A politização da identidade e o movimento indígena*. In: \_\_\_\_\_. **A crise do indigenismo**. Campinas: Unicamp, 1988, p. 20.

parte do Centro-Oeste e um pedaço do estado do Maranhão, na região Nordeste. A Amazônia Legal é também onde, historicamente, a maior parte das missões religiosas se concentrou ao longo do século XX. Ademais, como vimos, entre o final dos anos 1960 e o início dos anos 1970, os planos de integração nacional fizeram com que o capital nacional e internacional multiplicasse a atuação das frentes econômicas na região, impulsionando ações de resistência.<sup>250</sup>



**Mapa 3:** Localização das assembleias indígenas ocorridas entre 1974 e 1979.<sup>251</sup>

Desde 1974, também, o CIMI deu continuidade a um esforço de formação dos missionários em diversas partes do país, no sentido de que o secretariado em

<sup>250</sup> Nas assembleias analisadas, as principais ameaças aos povos indígenas identificadas são os projetos agropecuários, além dos casos em que a agressão era realizada pelos próprios agentes da Funai e por projetos mais amplos do governo, como o Decreto da Emancipação, em 1978.

<sup>251</sup> Esse mapa consiste na versão editada daquele apresentado por Marlene Castro Ossami de Moura em seu artigo no prelo acima mencionado.

Brasília não conduzisse o trabalho “de cima para baixo”. Dessa forma, diversos encontros e cursos foram promovidos em áreas onde os problemas indígenas fossem mais evidentes ou onde houvesse mais interesse por parte dos missionários.<sup>252</sup> Esses espaços deram origem às várias coordenações regionais do CIMI.<sup>253</sup> A atuação dessas regionais está relacionada à gradual participação de indígenas de outras partes do país no processo de mobilização das assembleias. Destaca-se, nesse processo, os indígenas do Sul, região que não apenas sediou a quarta e a oitava assembleias, mas cujos líderes passaram a participar de diversos encontros em todo o país. A regional Sul do CIMI teve muito destaque, organizando, desde 1976, o jornal *Luta Indígena*, a partir da iniciativa do então padre Egon Heck. A participação de líderes do Nordeste foi tardia, e a primeira assembleia a realizar-se nessa região foi justamente a de Ilha de São Pedro, em 1979.<sup>254</sup>

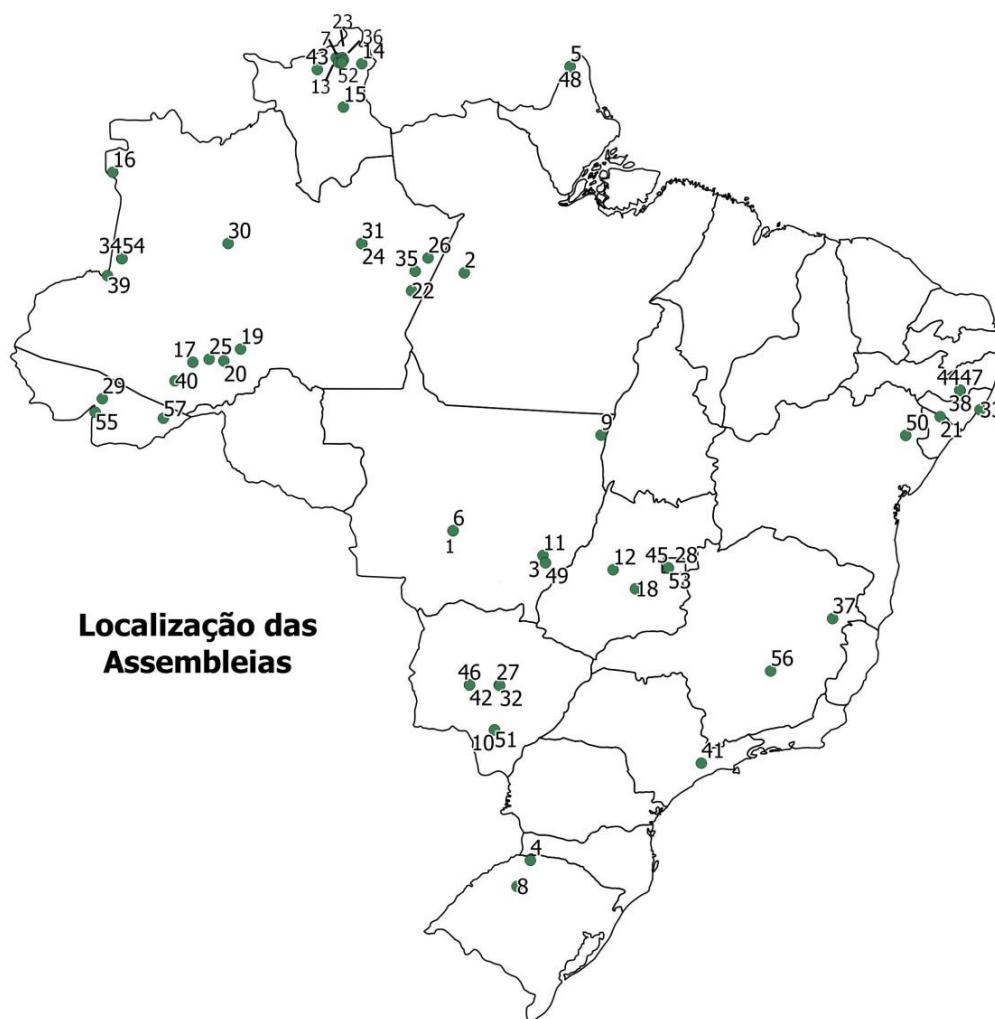
Em 1979, o esforço de consolidação de uma luta indígena articulada já parecia muito mais organizado. Em 1980, seria fundada a União das Nações Indígenas, um passo importante em direção ao protagonismo indígena. As assembleias seguiram acontecendo fartamente – segundo as contas de Moura, entre 1980 e 1984 ocorreram mais 35 assembleias, totalizando 57 entre 1974 e 1984. O mapa completo com a localização dessas 57 assembleias pode ser consultado a seguir. Depois de 1984, elas continuaram sendo realizadas (não sendo computadas por Moura porque seu estudo foi divulgado em janeiro de 1985).

---

<sup>252</sup> PREZIA, Benedito (Org.). Op. cit., p. 67.

<sup>253</sup> Hoje, as regionais do CIMI são: Amazônia Ocidental, Sul, Nordeste, Goiás/Tocantins, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Leste, Rondônia, Maranhão, Norte I e Norte II. A larga maioria das regionais é, ainda, na Amazônia Legal. Ver: CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Acesso em: <<https://cimi.org.br/o-cimi/>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

<sup>254</sup> A participação de indígenas da região Sudeste também foi bastante escassa. Mesmo assim, Ailton Krenak – da região do córrego de Itabirinha, na divisa de Minas Gerais com o Espírito Santo –, que se tornaria uma das lideranças indígenas brasileiras de maior projeção a partir da criação da UNI, compareceu a diversas assembleias nos anos 1980.



**Mapa 4:** Localização das assembleias indígenas ocorridas entre 1974 e 1984.<sup>255</sup>

### 3.2

#### As primeiras assembleias: pensando categorias de pertencimento e solidariedade

Analisando o material publicado das três primeiras assembleias – chamadas pelo CIMI de assembleias de chefes indígenas –,<sup>256</sup> é perceptível que elas foram bastante distintas na composição de seus participantes. A primeira assembleia, na missão

<sup>255</sup> Mapa original apresentado no artigo no prelo de Marlene Castro Ossami de Moura, acima mencionado.

<sup>256</sup> Por mais que o CIMI geralmente se referisse às assembleias assim, muitas vezes os próprios participantes faziam questão de acentuar que não eram chefes, mas vinham representá-los por diversos motivos. Um desses casos é o de Uiraçu (Pedro), Xavante de Colônia São Marcos, que afirma na primeira assembleia: “Não sou chefe. Vim representar a minha tribo. Dois chefes foram pra Brasília: negócios de terra”. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1974, p. 5.

jesuítica Anchieta, em Diamantino (entre 17 e 19 de abril de 1974), contou com 17 indígenas, todos de Mato Grosso – Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambiquara, Xavante e Bororo –, e com seis missionários.<sup>257</sup> Compartilharam a coordenação do encontro com os missionários o “capitão” Bororo Aídji (Eugênio Rondon) e o Xavante Uiroçu. A primeira parte da assembleia consistiu em uma extensa apresentação dos participantes, quase todos desconhecidos entre si. Depois disso, eles foram divididos pelos organizadores em cinco pequenos grupos para discutirem os seus problemas. A terceira parte do encontro, como sugestão do próprio CIMI, foi um encontro privativo entre os indígenas, cujas pautas depois foram relatadas em público –o que vai na direção do discurso da instituição de buscar a construção de uma autonomia indígena, respeitando o seu protagonismo na luta. Ao final, realizou-se uma avaliação do encontro.

A segunda assembleia, na missão franciscana Cururu, entre 8 e 14 de maio de 1975, ocorreu atendendo a um convite feito pelos próprios Munduruku durante reunião da pastoral indigenista realizada em Belém, em janeiro daquele ano. Isso por si só já chama a atenção, levantando questões sobre uma possível repercussão da primeira assembleia entre outros grupos indígenas. De qualquer forma, o CIMI permaneceu como organizador do encontro, a partir de diferentes prelações, englobando povos do Mato Grosso, Amapá, Pará e Goiás. São esses povos: Apiaká, Bororo, Galibí, Irantxe, Karipuna, Kaxuyana, Kayabi, Munduruku, Nambiquara, Tapirapé, Tiriyo, Xavante e Xerente.

O fato de a maior parte dos Munduruku ter trazido suas famílias fez com que 850 indivíduos desse povo estivessem presentes, mas apenas 20 participaram da reunião. De todo modo, percebe-se que se tratou de um encontro com muito mais participantes. Além de 9 missionários não indígenas, participou também um repórter do jornal *O Estado de São Paulo*. A divisão da reunião em partes – apresentação, debate dos problemas em grupos menores, reunião privativa e avaliação do encontro – foi mantida. Os representantes da Funai não puderam participar porque chegaram justamente no dia da reunião privativa.

A terceira assembleia foi a primeira a não acontecer em uma missão religiosa, mas na própria aldeia Bororo do Boqueirão, na terra indígena de Meruri.

---

<sup>257</sup> São eles: padre Antônio Iasi, padre Rodolfo Lunkenbein, padre Adalberto Pereira, Dom Tomás Balduino, padre Thomaz Aquino Lisboa e Luis Gouveia.

Ela difere também por ter sido planejada e realizada justamente por esses Bororo, liderados por Txibae Ewororo, também conhecido como Lourenço Rondon.<sup>258</sup> Foram eles que convidaram os participantes das assembleias anteriores e o CIMI, solicitando a este órgão que contatasse outros chefes que ainda não haviam participado de nenhuma reunião. Representantes da Funai também foram convidados, porém, nenhum compareceu. Estiveram presentes indígenas de sete povos – Bororo, Guarani, Nambiquara, Irantxe, Paresi, Tapirapé e Xavante – e dez missionários.<sup>259</sup>

A iniciativa dos Bororo parece indicar um esforço dessas lideranças de assumirem a dianteira desse tipo de encontro. Entretanto, vale lembrar que Txibae Ewororo era uma liderança formada nos quadros do CIMI, uma das mais atuantes nas primeiras assembleias.<sup>260</sup> Para receber os diversos convidados no encontro, um rancho de palha – tradicional dos Bororo – foi construído no centro da aldeia, e a alimentação foi providenciada pelos anfitriões e pela Missão Anchieta. A organização do encontro não foi tão bem dividida em seções como as primeiras, mas também houve um momento privativo para o encontro dos líderes indígenas, sem a participação de não indígenas.



**Figura 4:**  
Fotografia da 1ª Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, Diamantino (MT) – acervo do CIMI

<sup>258</sup> O nome indígena de Lourenço Rondon foi grafado de diferentes formas, nas diferentes assembleias. As mais comuns são Txibae Ewororo e Chibae Ewororo. Há também o registro de um Bororo cujo nome em português é Lourenço e que, em sua língua, se chama Txibaibou. Possivelmente, trata-se da mesma pessoa.

<sup>259</sup> Os missionários presentes nesta assembleia foram: D. Pedro Casaldáliga, padre Thomaz de Aquino Lisboa, padre Joio Bosco Burnier, D. Tomás Balduino, padre Egydio Schwade, padre Rodolfo Lunkenbein, padre Gonçalo, padre Mário Gosso e mais duas irmãs cujos nomes não foram registrados.

<sup>260</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 127-128.





**Figura 5:**

Fotografia de Mário Chimanuvitech, na 1ª Assembleia de Chefes Indígenas, 1974, Diamantino (MT) – acervo do CIMI



**Figura 6:**

Fotografia da 2ª Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, Cururu (PA) – acervo do CIMI



**Figura 7:**

Fotografia da 3ª Assembleia de Chefes Indígenas, 1975, Meruri (MT) – acervo do CIMI

O que mais chama a atenção ao se analisar essas três primeiras assembleias em conjunto é a gradual construção de um vocabulário que traduz determinada noção de pertencimento e solidariedade entre povos cultural e etnicamente distintos. Por mais que não haja uma linha de continuidade entre elas, visto que as participações não foram constantes entre os representantes, é notável a formação progressiva da ideia de que existe um conjunto de elementos capaz de configurar certa unidade entre diferentes grupos indígenas.

A primeira assembleia trouxe, logo de início, a partilha de uma série de problemas em comum pelos quais esses grupos estavam passando. Em primeiro lugar, problemas de ordem territorial e de exploração do trabalho. O “capitão” Aídji (Eugênio Bororo), que morava na missão salesiana de Meruri, falou da região de Paraíso (Proxorou), onde os Bororo, segundo ele, eram abandonados tanto pela Funai quanto pelos padres. “Os civilizados tomaram-lhes as terras”, consta na transcrição de sua fala. E “a rodovia cortou e deu área para civilizado”.<sup>261</sup> O “capitão” Piri (Pedrinho), Apiaká da reserva de Rio dos Peixes (Missão Anchieta), aludiu à dispersão de seus parentes e ao trabalho análogo à escravidão nos seringais: “Fizemos viagem de três meses, trouxemos nove pessoas dos nossos parentes espalhados. Não pude trazer outros, porque eles têm muita dívida no barracão do seringueiro”.<sup>262</sup>

Txãco’iampana (Marcos), Tapirapé do posto indígena Tapirapé, denunciou violação territorial por parte de uma fazenda: “A terra lá pouca. Fazenda pegou terra. Fazer cerca com arame para Companhia Tapiraguaia Porto Velho não mexer”.<sup>263</sup> Seremírami (João), Xavante que, com Uiraçu, veio no lugar de Apoena representar os Xavante de São Marcos, falou em sua língua (sendo traduzido por Uiraçu): “Apoena mandou perguntar por que deixar negócio de terra. Pessoal não chegou para demarcar. Está demorando”.<sup>264</sup> Há casos, ainda, em que a demarcação da terra aconteceu mas não atendeu às expectativas da comunidade, como afirma Ahezumaré (João Garimpeiro), Pareci da aldeia de Rio Verde: “Nossa reserva é

<sup>261</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 3-4.

<sup>262</sup> Idem, p. 4.

<sup>263</sup> Idem, p. 5.

<sup>264</sup> Idem, p. 5. Como vimos, o primeiro decreto demarcando São Marcos só viria a público em setembro de 1975.

grande mas a terra é pobre. Queremos fazer nova reserva. A gente está espalhada, dispersa.”<sup>265</sup>

Na parte da reunião dedicada às propostas de soluções de problemas, as posturas mais presentes nessa primeira assembleia foram a defesa de ações independentes para a demarcação dos territórios e o enfrentamento a fazendeiros que estivessem invadindo terras indígenas – sem contar com a Funai, considerada, de maneira geral, uma instituição que não cumpria com as suas obrigações. Ao mesmo tempo, eram constantes as menções a lideranças indo a Brasília para reivindicar a resolução de suas questões e à necessidade de se pressionar a Funai por professores, enfermeiros e medicamentos, por exemplo. Ahezumaré, Pareci, afirmou:

Cada chefe, nós mesmos, vamos tomar conta. Vamos defender como polícia. Não aceitar pessoas de fora do grupo. Viver como antes sem mistura. Nós mesmos vamos trabalhar. Quanto ao medicamento, vamos pedir à FUNAI. Mas não recorrer sempre a ela. Nas outras coisas nós mesmos. Combinamos um só pensamento que nós vamos ficar. Procurar muito FUNAI não resolve nada. Os chefes mesmos é que tomam conta.<sup>266</sup>

A fala de Uiraçu vai na mesma direção:

Não deixar índio ir para longe, casar com branco. Os chefes devem ficar com documento das terras. Senão vem o branco, conversa e toma. É bom a gente se reunir. Pelo menos uma vez cada ano. Assim os chefes se conhecem. No fim falamos: somos todos cristãos. Somos uma só família. Nosso pai que está no céu é um só. Somos filhos de Deus.<sup>267</sup>

Essas falas trazem uma série de elementos importantes. Em primeiro lugar, a alusão à autoridade tradicional do chefe da comunidade no sentido da solução dos problemas, inclusive “defendendo como polícia” – lógica semelhante àquela dos Xavante retratados na reportagem do *Jornal do Brasil*, de 1972. Há também o reconhecimento de que o contato com o “branco” trouxe problemas para a comunidade, motivo pelo qual se defende não aceitar pessoas de fora do grupo, e não se casar com não indígenas. Em outras falas, há também a denúncia de doenças que vinham com os “brancos”, incluindo o alcoolismo.

---

<sup>265</sup> Idem, p. 7.

<sup>266</sup> Idem, p. 12.

<sup>267</sup> Idem, p. 12.

Por outro lado, não há ainda, nessa primeira assembleia, o recurso a um vocabulário que retrate a construção de determinada concepção de pertencimento supra-étnico entre os diferentes povos que compunham a reunião, algo que pudesse ser definido como uma unidade indígena, ou pan-indígena – o que não é de surpreender, afinal, esse tipo de encontro estava começando nesse momento. Entretanto, muitas lideranças, como Uiraçu, apontaram para a importância de que as reuniões continuassem ocorrendo, para que os chefes e as comunidades se conhecessem. Na verdade, a única fala que mobiliza um vocabulário visando a englobar a pluralidade de povos indígenas em uma mesma coletividade é a do mesmo Uiraçu, que o faz aludindo ao cristianismo: “No fim falamos: somos todos cristãos. Somos uma só família. Nosso pai que está no céu é um só. Somos filhos de Deus”.

É evidente que o recurso ao universalismo cristão poderia ser utilizado para afirmar que todos, inclusive os não indígenas, são uma só família, mas não é esse o sentido que parece ter sido empregado aqui – afinal, essa conclusão corrobora a defesa da importância de outras assembleias indígenas. Como veremos, as tradições cristãs entram em relação, de diferentes formas, com as cosmologias próprias de cada povo, já que muitos deles viviam em missões religiosas ou próximos a elas, e seu vocabulário passa a integrar as pautas políticas das lideranças.<sup>268</sup>

A partir da segunda assembleia, de Cururu, a construção dessa ideia de unidade se torna cada vez mais intensa. A esse respeito, é emblemática a fala de Aviri, Tiriyó, que foi proferida em sua língua indígena e traduzida para o português pelo Munduruku Musóku:<sup>269</sup> “Nós, debaixo do céu, na cabeceira de todo rio tem índio, mas um corpo só. Língua diferente, nós tudo igual, todos, primeiro, usava a mesma tanga.”<sup>270</sup> Essa declaração traz a identificação de uma unidade – metaforizada pela utilização da mesma tanga – associada a uma origem. “Todos, **primeiro**, usava a mesma tanga”, ou seja, por mais que os povos indígenas sejam diferentes (e essa diferença é representada pela língua), eles provêm do mesmo

<sup>268</sup> É interessante notar que, ao mesmo tempo em que se afirmava a necessidade de se separar dos brancos, muitas falas cobravam a presença de párocos para celebrar os sacramentos. O grupo daqueles que são chamados de “brancos inimigos” é fluido e varia de depoimento para depoimento.

<sup>269</sup> Evidentemente, há uma série de camadas no processo de tradução e transcrição desse depoimento que pode comprometer a compreensão daquilo que Aviri pretendeu dizer. De todo modo, a escolha de palavras de Musóku é bastante representativa da forma como ele mesmo via a relação entre os povos indígenas.

<sup>270</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1975, p. 10.

tempo/lugar. Não se trata, aqui, de assumir o índio genérico imposto pelo colonizador, que anula as particularidades de cada povo, mas de realizar a leitura de uma luta coletiva que se está construindo também em termos cosmológicos.

Os próprios “brancos” são inseridos como alteridade nas cosmologias indígenas. Na terceira assembleia, o Pareci Joaquim Zalenzoê assim discute as diferenças entre os indígenas e os “civilizados”:<sup>271</sup>

Eu vim de longe pra visitar, dar uma chegada nas suas aldeias. Vamos levar nossa vida, comportar na nossa aldeia. Vamos levar nossa família no caminho. Vamos ajeitar tudo, que nós não somos civilizados. Nós somos índios. Nós somos um sangue só. Cada tribo fala uma língua, mas nós não somos inimigos. Somos unidos na amizade. Como consideramos nós assim, consideramos também todos os povos. Deus deu distribuição de nós, isso precisamos compreender. O começo do mundo foi assim: Bororo nasceu da flecha. Civilizado nasceu, saiu da pedra. Quem deu geração foi Quitirorê. O mundo não foi feito num só dia. O índio nasceu ali. Onde o índio nasceu a terra é dele. Nós estamos aqui reclamando terra. Vamos fazer união. Vamos ver como vamos viver. Nós não falamos mais como nossos avós, nossos pais. Esquecemos nossa língua. A finalidade do nosso povo acabou. Acabou. Ficamos assim descontrolados. Uns levam vida de passarinho. Outros vida de bicho do mato. Assim que nós ficamos. Perdemos o nosso começo velho.<sup>272</sup>

A fala transcrita acima demonstra a inserção dos “brancos” dentro dos próprios mitos de origem indígenas. Enquanto os Bororo teriam nascido da flecha, o “branco” teria nascido da pedra, a origem cosmológica da diferença. Mas ela está ligada a uma demanda política: “onde o índio nasceu a terra é dele”. O reconhecimento tanto da alteridade (na identificação de um inimigo em comum) quanto da unidade (“vamos fazer união”, “nós somos um sangue só”) serve a esse fim político. Por outro lado, a perda de características culturais que marcam os povos indígenas é lamentada como um prejuízo para a vida indígena no presente: “a finalidade do nosso povo acabou”, “perdemos nosso começo velho”. Se o começo velho foi perdido, talvez fosse possível construir um começo novo.

Ao mesmo tempo, por mais que se faça referência às cosmologias tradicionais, a criação também é relacionada ao Deus cristão ensinado pelos missionários. O mesmo Zalenzoê afirma, em outro momento da assembleia: “Tudo isso da onde que veio? Veio do céu e da terra, do céu e da terra. A terra criou nós e Deus criou a vida pra nós.”<sup>273</sup> Assim como os “brancos” são assimilados à tradição

<sup>271</sup> O uso do termo “civilizado” para se referir aos não indígenas será debatido na próxima seção.

<sup>272</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1975, p. 31.

<sup>273</sup> *Idem*, p. 16.

mitológica, assim o é o Deus cristão, trazido como agente da criação. Mas aqui ele não atua de maneira exclusiva: a terra também é agente desse processo. A terra criou os homens (ou, especificamente, os indígenas) e Deus deu-lhes a vida.

O recurso ao tempo dos antepassados e aos mitos de criação para referendar a oposição entre brancos e indígenas também é utilizado pelo Bororo Wenceslau Buremodo, na terceira assembleia:

No tempo de nossos antepassados, a posição de nossa aldeia começava desde o nascente até o poente. Antigamente, tinha duas, três carreiras de casas, uma atrás da outra. Hoje não é mais assim, somos poucos. Os antigos conservavam a saúde, tinham resistência pra tudo, na força, na carreira, em tudo. Porque naquele tempo eram guerreiros, brigavam mesmo. Estranhavam toda a gente estrangeira e brigavam mesmo. Nós defendia a nossa terra. Vinha os brancos e nós brigava. Nós não fazia extravagâncias contra a nossa saúde. Hoje não brigamos mais com ninguém. Somos todos amigos, todos irmãos. Nosso pai criou nós e depois os outros. Mas os que foram criados depois, vêm empurrando nós, invadindo nós, vêm acabando com nós. Portanto, quando nós cantamos agora, nós não fazemos mais aquela zoada como macaco, porque somos poucos. Mas mesmo assim, nós estamos conservando sempre nossa dança e o nosso canto até hoje. Toda a nossa cultura. Dos antigos ainda nós temos os chocalhos, tambor, os instrumentos de soprar, todos os enfeites que usamos pra dançar e os cantos.<sup>274</sup>

Percebemos, em primeiro lugar, a referência laudatória ao tempo dos antepassados – considerado um tempo de saúde, sem extravagâncias –, que era, concomitantemente, um tempo de guerra. Tratava-se de um povo guerreiro, que defendia a sua terra da gente estrangeira. Se “hoje” eles não brigavam mais com ninguém, sendo amigos de todos – o que é visto como algo positivo –, a anterior postura belicosa não é menos valorizada. Dentro da cosmologia mobilizada por Wenceslau Buremodo, os indígenas foram criados primeiro, e depois os outros, não indígenas (por “nosso pai”). Entretanto, aqueles que foram “criados depois” vieram empurrando, invadindo e acabando com os indígenas. Há, aqui, um paralelo entre chegar depois na terra e ser criado depois. O processo de colonização desse território, primeiro pelos portugueses e depois pelo Estado brasileiro, entra na explicação da criação do mundo. Aquilo que confere sentido à unidade das populações indígenas, apesar de todas as suas línguas, apesar de todas as suas diferenças, é justamente a trajetória de violência colonial.

Discurso semelhante é mobilizado pelo Xerente Sampré, na segunda assembleia, quando ele afirma:

---

<sup>274</sup> Idem, p. 42-43.

O que precisamos é uma força de união para resolver nossos problemas. Estamos sofrendo. [...] Pedi aos meus irmãos Munduruku para não vacilar e ficar unidos. Pedi a Deus para não desanimar no nosso sofrimento. [...] Nosso sofrimento começou com o primeiro navio, que chegou ao Brasil.<sup>275</sup>

A ideia de que indígenas de diferentes povos podem ser irmãos se relaciona justamente à história em comum de sofrimento, um sofrimento que começou com o primeiro navio que chegou ao Brasil. Dentro dessa lógica, o próprio gentílico “brasileiro” pode ser usado como marco fundador da unidade indígena. É muito comum que os indígenas presentes nesses encontros se afirmem os “verdadeiros brasileiros”.

O “capitão” Pareci Zunizaré, já na primeira assembleia, declarou: “Nós somos os primeiros brasileiros.”<sup>276</sup> O Munduruku Warú (Agostinho), afirmou na segunda assembleia: “Nossa terra mesmo. Legítimo brasileiro, não temos mistura. Brasileiro mesmo. Essa terra nossa mesmo. Os brancos não podem entrar. Nós duro mesmo.”<sup>277</sup> Um Bororo de nome Lourenço, chamado de Txibaibou na segunda assembleia – possivelmente Txibae Ewororo –, declarou: “Todos somos brasileiros, mais brasileiros do que os civilizados. Somos filhos legítimos desta terra. Temos todo direito de ter um pedaço de terra, nessa terra que é nossa.”<sup>278</sup>

Segundo Maria Helena Ortolan Matos, esse tipo de consideração representa uma evidência de que o discurso de que a nacionalidade brasileira é fundada em uma “mistura interétnica” – o chamado “mito das três raças” – chegou até essas populações, e foi ressignificado de modo a ressaltar a contribuição indígena.<sup>279</sup> Para além disso, entretanto, é importante destacar que a imagem dos indígenas como “os autênticos brasileiros” já era mobilizada desde o Primeiro Reinado,<sup>280</sup> sendo amplamente difundida pela literatura romântica e incorporada de diversas formas

<sup>275</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 29.

<sup>276</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 10.

<sup>277</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 8.

<sup>278</sup> Idem, p. 11.

<sup>279</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 143.

<sup>280</sup> Uma boa discussão a esse respeito, especificamente no campo das artes plásticas, pode ser encontrada em: JORGE, Marcelo Gonczarowska. As pinturas indianistas de Rodolfo Amoedo, **Revista 19&20**, Rio de Janeiro, v. V, n. 2, 2010. Disponível em: <[http://www.dezenovevinte.net/obras/ra\\_indianismo.htm](http://www.dezenovevinte.net/obras/ra_indianismo.htm)>. Acesso em: 16 fev. 2021.

pelas ideologias do Estado nacional republicano.<sup>281</sup> Nas assembleias, essa retórica se transformou em um instrumento de luta.

Entretanto, essa ideia de “brasileiro” não é unívoca. Diversas vezes o brasileiro é identificado como o outro – também chamado de “branco”, “civilizado” ou, até mesmo, “caraíba”. O próprio Tiriyo Aviri, após falar que no início todos os indígenas usavam “a mesma tanga”, estabelece uma diferença entre eles e os brasileiros a partir da relação com os estudos: “Brasileiro criado fora, estudar. Nós nem todos boa cabeça para estudar. Os filhos homens rapazes estuda só a língua deles. Português só pouco.”<sup>282</sup> Trazendo uma outra leitura, Cláudio Nenito, na terceira assembleia, utiliza a categoria de brasileiro para pensar uma unidade entre os indígenas e os não indígenas, em uma fala que cita nominalmente Mário Juruna:

O capitão Mário falou que se os índios fossem mais unidos, eram muita força. A FUNAI tem me perseguido bastante. Eu sendo legítimo brasileiro, tenho sido perseguido pelos outros brasileiros. Irmão contra irmão. Quando eles me jogaram fora, fiquei calado pra não ver sangue um do outro, pra deixa eles livres como eu saí livre.<sup>283</sup>

Cláudio Nenito, a quem também se faz referência em alguns relatos das assembleias como Nenito Cláudio, era um líder Guarani Nhandevá – irmão de Marçal Tupã-Y, também conhecido como Marçal de Souza, que se tornaria uma liderança muito famosa a partir do fim dos anos 1970. Sua fala incorpora uma dimensão da brasilidade que deveria incluir como irmãos indígenas e não indígenas. Mas apenas deveria, porque a experiência que ocorre de fato é de separação e perseguição. Em seus depoimentos, Nenito afirma ter sido expulso do posto da Funai junto com a sua família, pelo próprio chefe do posto, fazendo com que seus filhos deixassem de frequentar a escola da missão.<sup>284</sup>

<sup>281</sup> GARFIELD, Seth. Op. cit.

<sup>282</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 10.

<sup>283</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 41.

<sup>284</sup> Idem, p. 10-11. Nenito também descreve as agressões contra seu irmão, Marçal: “Qualquer coisa que acontece as autoridades do posto despejam os índios na rua com as famílias. Os índios perdem tudo, nem condução eles dão. Isso aconteceu com meu irmão Marçal de Souza, índio guarani. Ele tinha 51 anos de moradia dentro do posto. Outro dia atrás eles mandaram ele sair da aldeia com a família inteira. Ele perdeu muitas coisas que tinha. Ele estava preso e então o encarregado de lá mandou dizer pra mulher dele que ia mandar botar fogo na casa e então ela saiu de medo. Ele disse pra ela: ‘Dá um jeito de sair dona, porque se a senhora não sair vou mandar botar fogo na casa’. Então naquele momento, a mulher fez força e saiu. Deixou a sua morada”. Idem, p. 7.



De modo geral, entretanto, as categorias de unidade englobam indígenas em um lado e não indígenas em outro, seja para relatar ou solicitar ações de auxílio e aliança, seja (mais frequentemente) para denunciar ameaças e invasões. Uritegukissauá, também chamado de Paulito Nambiquara, faz em sua língua a seguinte declaração – traduzida por outro indígena, de nome Roberto: “Cada tribo não é diferente. Civilizado é branco, é preto. A gente não, é a mesma coisa. Cinco dedos, mais duas pernas, linda coisa, né?”.<sup>285</sup> A diversidade racial entre os não indígenas – ironicamente chamados genericamente de “brancos” – é aqui apontada como uma metáfora da divergência entre os indivíduos, à qual a unidade indígena se oporia.

Toda essa dimensão de pertencimento supra-étnico que vai se mobilizando ao longo da segunda e da terceira assembleias acaba por articular um vocabulário específico no exercício dessa solidariedade. Um dos termos mais utilizados para expressá-la, como já vimos em algumas citações acima, é **irmão**. O Xerente Sampré, também chamado de José Carlos, demonstra as dimensões dessa ideia de irmandade da seguinte forma: “Meus irmãos, chamo irmãos porque sou índio. Sou irmão da mesma cor, do mesmo massacre: Tenho o mesmo sangue”.<sup>286</sup> Mesmo em meio à pluralidade de povos e línguas, torna-se possível afirmar-se irmão frente à história de violência colonial. Outra alusão constante é ao termo **sangue**. Quando Sampré afirma que “tem esse mesmo sangue”, podemos entendê-lo como tão relacionado a uma alegada origem comum dos povos indígenas (mesma cor) quanto ao fato de que esse sangue foi e continua a ser derramado em uma guerra que não acabou (mesmo massacre). Conteúdo semelhante traz a fala de Manoel Noziú, Xavante, na terceira assembleia: “Nós somos todos irmãos. Somos todos de sangue igual.”<sup>287</sup>

Diversas são as falas na segunda e na terceira assembleia que reproduzem essa dimensão de irmandade, muitas enfatizando a novidade da descoberta desse laço. É o caso do Galibi Geraldo, na segunda assembleia:

Meus amigos, nossos irmãos. Eu não conhecia esses nossos irmãos. Quando esperava chegar aqui, no centro da América do Sul? Gostei conhecer as nossas

<sup>285</sup> Idem, p. 38.

<sup>286</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 12.

<sup>287</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 22.

necessidades. [...] Sempre nossos avós falava que muita raça de nossa gente, mas nunca pensava de encontrar.<sup>288</sup>

Ainda na segunda assembleia, o Munduruku Krixí afirma: “Vim aqui para conhecer os nossos parentes aqui, vim com muita vontade, para encontro, com nossos colegas que vieram de longe. Trabalho para ajudar a missão e a missão ajuda nós.”<sup>289</sup> É interessante destacar o uso do termo **parente**. Não está claro se Krixí está se referindo especificamente a outros Munduruku – a maioria, nesta assembleia – ou a todos os indígenas presentes. Trata-se, contudo, de um dos primeiros registros de um termo que, neste momento, ainda não era largamente utilizado no trato de um indígena com o outro, como sinal de solidariedade supra-étnica. Hoje, entretanto, a categoria parente é um dos principais vocábulos significando uma unidade indígena mesmo em meio à diversidade populacional.

Na sexta assembleia, em 1976, um Nambiquara chamado Marakanã já parece fazer um uso mais próximo do atual, quando afirma: “Tem muito índio que anda por aí, a gente fica triste. Hoje tempo bom, mais tarde fazenda vai espalhar. O que nós temos que ver com minha parentagem que não foi descoberta?”<sup>290</sup> Já em 1977, na oitava assembleia, o Guarani Caraí declara: “Eu tou lá no meu lugarzinho, tou sossegado e a Funai não sabia que tinha Índio Guarany lá. Sendo Índio é tudo parente”.<sup>291</sup> Na décima assembleia, também em 1977, o termo parente já aparece mais difundido em diversas falas.

A ideia de irmandade pode fazer ainda, em alguns casos, com que algumas lideranças se declarem detentoras da autoridade de falar em nome de toda a coletividade abarcada pela palavra “indígena”. Isso é perceptível em outra fala de Cláudio Nenito: “Então eu ainda vou falar um pouco, em nome de todas as tribos, de todos os índios do Brasil, que nós somos todos irmãos.”<sup>292</sup> Essa dimensão se relaciona também com a percepção de que essa irmandade é um trabalho de

<sup>288</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 40.

<sup>289</sup> Idem, p. 38-39.

<sup>290</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 35, Sexta Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977, p. 27. A partir da sexta assembleia, o uso do termo “**patrício**” nas reuniões será cada vez mais constante também, em um sentido semelhante.

<sup>291</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977, p. 16.

<sup>292</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 29.

construção política produzido dentro de espaços como essas reuniões. Não à toa, na abertura da terceira assembleia, Txibae Ewororo discursa, mencionando Juruna:

O Mário Xavante, os nossos companheiros, os padres, estamos aqui para mais uma reunião. Como já sabemos, a 1ª foi feita em Diamantino-MT, a outra foi feita no Cururu, lá no Pará. Estamos vendo que estas reuniões estão despertando bastante o interesse dos índios. Estão despertando também a FUNAI que é o órgão principal, encarregado de nossas questões, de nossos problemas, de nossos interesses em geral. Da nossa parte, estamos mostrando interesse nesse trabalho de recuperar nossas terras. [...] Vamos trabalhar todos juntos, discutir e achar uma solução e dirigir à FUNAI que parece estar trabalhando menos do que fala. Cada um vai ter liberdade de falar. É livre e espontâneo de dizer. Pode se sentir em casa que ninguém vai reparar se fala bem ou mal. Todos somos, sentimos irmãos aqui juntos.<sup>293</sup>

Na mesma direção parece caminhar Txingui, ou Celso (Bororo), que retoma o universalismo cristão para afirmar uma irmandade de todos (índigenas e não índigenas) diante de Deus, mas completa mostrando que a luta pela terra estabelece uma diferenciação. Por esse motivo, a irmandade não se constrói apenas com palavras, mas, sobretudo, com obras:

Eu soube também que a FUNAI está querendo tirar os missionários salesianos, querendo separar os índios. Isso são coisas que não aceitamos, nem aceitaremos. Nem os Bororo, nem os Xavante. Somos todos irmãos. Todo os sofrimentos, todas as iniquidades eu sofro pelos outros. Não só pelos índios. Através de Deus, todo o que é gente, todos somos irmãos. Mas defendendo as nossas áreas, nós nos diferenciamos dos brancos. Nós temos que fazer força com o coração e o espírito para ajudar esses nosso irmão que estão perecendo por aí, longe de nós. Vamos trabalhar pra sermos unidos. Irmãos de coração. Não só com palavras, mas com obras. Só assim Deus ajuda nossos defensores. Vamos levar nossas mentes pra cima para que Deus ajude nossos capitães. Os capitães dos Xavante, dos Bororo e de todas as tribos do mundo.<sup>294</sup>

As falas dos participantes dessas assembleias revelam o entrelaçamento de diferentes repertórios. Às cosmologias tradicionais de cada povo, soma-se a tradição cristã. A certas concepções de brasilidade (trazidas pela Funai, por missionários ou através de outros contatos), relacionadas a determinadas visões sobre a própria indianidade, agregam-se visões autônomas construídas nas práticas de resistência cotidianas e nas alianças dos povos indígenas entre si, e deles com grupos de aliados. Isso tudo leva à construção de um repertório novo, formado

---

<sup>293</sup> Idem, p. 6.

<sup>294</sup> Idem, p. 39.

justamente nesse espaço de tantas fronteiras, e capaz de forjar dimensões de pertencimento que ultrapassam não apenas os limites da aldeia, mas virtualmente os do próprio país, alcançando, nas palavras de Txingui, “todas as tribos do mundo”.

Dentro desse espaço, o português é utilizado como língua franca, mesmo que muitos dos participantes não dominassem o idioma e precisassem ser traduzidos. Evidentemente, não se pode perder de vista que o português historicamente foi uma imposição colonial que buscou o apagamento das formas de vida dos povos indígenas e a sua assimilação ao Estado nacional.<sup>295</sup> Nas assembleias, ele seguia sendo a língua dos missionários e dos convidados externos, mas muitas vezes não era a primeira língua dos indígenas participantes.

Entretanto, estrategicamente, a utilização do português era interessante, por proporcionar a possibilidade de diálogo entre indígenas de diferentes povos, e por ser uma língua fundamental na negociação com o Estado brasileiro. A partir do momento em que os indígenas se inseriram nessa rede ampla e multiescalar de apoio que passou a constituir o movimento indígena, o domínio do português passou a ser fundamental para o exercício da diplomacia – uma diplomacia que soube entrar em conflito e ressignificar boa parte da tradição colonial que, até hoje, informa nossa visão sobre os povos indígenas no Brasil.

Mas o próprio uso que os povos indígenas passaram a fazer da língua portuguesa foi um uso original. A apropriação da língua, como veremos na próxima seção, muitas vezes subverteu não apenas as regras gramaticais, mas os significados tradicionalmente atribuídos às palavras, enxertando o português de expressões novas. Trata-se da ferramenta política chamada por Walter Mignolo de linguajamento, já discutida no primeiro capítulo desta tese.

É importante salientar, de todo modo, que o espaço das assembleias também era palco de outros tipos de discurso – como cantos – e de formas de comunicação não verbais – como danças e o próprio uso da indumentária. Começar e terminar as assembleias com cantos e danças era uma prática recorrente. Todos esses recursos entram no exercício do linguajamento e servem para construir uma prática política

---

<sup>295</sup> O Diretório dos Índios, obra do Marquês de Pombal, foi responsável por proibir a língua geral da Amazônia em favor de um esforço de universalização do português. Mas informações sobre o Diretório estão presentes na próxima seção deste capítulo.

de alianças e resistências.<sup>296</sup> Servem, também, para performar a solidariedade pan-indígena que se construía, sem a necessidade do uso de palavras. No relato da terceira assembleia, há um registro do encerramento do encontro bastante elucidativo a esse respeito: “Foi notado como sinal máximo de confraternização o fato dos Xavante terem usado em suas danças a indumentária dos Bororo”.<sup>297</sup>

### 3.3

#### **Civilização, progresso e humanidade: apropriações do vocabulário colonial**

Em boa parte das falas retratadas acima, chama atenção o uso do termo “civilizado” para se referir aos não indígenas. Essa oposição “indígena versus civilizado” era absolutamente corrente na sociedade brasileira e nos meios de comunicação – como a reportagem de 1973 sobre o Xavante nos indica. Mas que ela também se encontre bastante disseminada nas falas dos indígenas (nos discursos das assembleias, por exemplo) é algo que merece atenção especial.

O uso do termo civilizado para se referir ao não indígena faz parte de um repertório muito mais amplo, que se originou no período colonial. Já no século XVI, se aludia à suposta **incapacidade** dos indígenas para se autogovernarem, inaugurando uma tradição secular de afirmar que tais povos estariam próximos a crianças que deveriam ser governadas por “nações e príncipes mais humanos” – como afirmou Juan Ginés de Sepúlveda, em sua famosa querela com Bartolomé de Las Casas em Valladolid, em 1550.<sup>298</sup> Ao contrário do que se afirma muitas vezes, Sepúlveda não pretendia negar a humanidade dos povos indígenas, mas a sua autonomia. Os indígenas deveriam ser **tutelados** (como crianças) para serem **integrados** à sociedade cristã.

Entretanto, o consenso jurídico, desde o século XVI, pareceu caminhar em direção contrária. Em documentos provavelmente datados de 1539, Frei Francisco

<sup>296</sup> Em breve, também se tornaria comum que as delegações indígenas pleiteando direitos e reivindicações em Brasília cantassem e dançassem na Esplanada dos Ministérios, ou mesmo dentro do Congresso Nacional.

<sup>297</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 5.

<sup>298</sup> ADORNO, Rolena. La discusión sobre la naturaleza del indio. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina: palavra, literatura e cultura**, vol. 1. São Paulo/Campinas: Memorial/UNICAMP, 1993, p. 176.

de Vitória, nome importante do direito internacional, estabeleceu que os indígenas eram senhores verdadeiros de suas terras, o que negava que o suposto “direito de descoberta” fosse título legítimo sobre as Américas. O próprio Papa Paulo III já havia se pronunciado, em 1537, na bula *Veritas ipsa*, afirmando que, mesmo que “careçam do benefício da fé”, os povos a serem descobertos pelos cristãos não eram, nem poderiam ser, “privados de sua liberdade e do domínio de seus bens”.<sup>299</sup>

Na mesma direção, no ano de 1542, foram promulgadas as *Leyes Nuevas*, pelo monarca espanhol Carlos I, proibindo tanto a escravidão como a *encomienda* dos indígenas.<sup>300</sup> No Império Português, em que pese a existência de discussões sobre o “governo dos índios”, em diálogo com o que ocorria na Espanha e em Roma, não houve uma ampla legislação promulgada sobre o assunto. A *Veritas ipsa* servia como referência para aqueles que se posicionavam contra a escravidão indígena, como os missionários jesuítas, mas não impedia de forma alguma a sua ampla utilização como mão de obra nas mais variadas formas de produção – inclusive dentro dos próprios aldeamentos jesuíticos.

Em termos legais, reconhecia-se a possibilidade formal da escravidão indígena em caso de **guerra justa**. A Carta Régia de 1570, primeira lei da metrópole sobre os indígenas no Brasil colônia, regulamentava justamente esse princípio. Ao mesmo tempo em que afirmava a liberdade desses povos, garantia que, ao indígena que se recusasse à ação missionária, eram legítimas a guerra de conquista e a escravização.<sup>301</sup> Introduzia-se, dessa forma, outro princípio que seria largamente utilizado nos séculos seguintes: o do **índio manso** (que deveria ser integrado de

<sup>299</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: \_\_\_\_\_. Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 53-57.

<sup>300</sup> De todo modo, frente à contrariedade dos *encomenderos* e à rebelião dos conquistadores no Peru, tais leis não puderam efetivamente ser postas em prática. ADORNO, Rolena. Op. cit., p. 177-178.

<sup>301</sup> Havia, ainda, outras duas possibilidades legais de escravização do chamado “gentio” – como os indígenas eram chamados. Era o caso da **extrema necessidade**, condição que permitia que um pai indígena vendesse o seu filho, ou que um indígena maior de 21 anos vendesse a própria liberdade para garantir a sobrevivência – princípio regulado pela chamada “Monitoria”, corpo legal promulgado em 1567 pelo governador geral Mem de Sá e, hoje, perdido. Além disso, havia o **resgate**, que ocorria quando se alegava que um grupo indígena era prisioneiro de outro, geralmente utilizando o argumento de que ele seria devorado pela prática da antropofagia ritual. As expedições de resgate, dessa forma, “libertarian” indígenas presos em conflitos interétnicos, o que tornaria legítima a sua escravização. EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, Lisboa, v. XXXIX, 2004. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218704648R7vGO3gi9Rk66BF2.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2019. RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 1, n. 1, jul. 2004. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista\\_estudos\\_pesquisas\\_v1\\_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf). Acesso em: 07 jan. 2019.

maneira pretensamente “pacífica”) em oposição ao **índio bravo** (contra o qual era legítimo o exercício da violência, a escravização e, em alguns casos, até mesmo o extermínio).

Percebemos, dessa forma, que mesmo que um consenso jurídico europeu reconhecesse os indígenas como soberanos do seu território, havia um discurso disseminado que legitimava o esbulho de suas terras e a exploração de sua mão de obra com base na ideia de uma incapacidade indígena, corrigível via tutela e integração – no caso dos “índios mansos” – ou via rigor disciplinar e violência – no caso dos “bravos”. Os termos **amansar** e, como já vimos, **pacificar**, seguiriam sendo utilizados correntemente com o sentido de integrar à sociedade circundante.

Verifica-se, dessa forma, a gênese da ideia de que a indianidade é uma qualidade transitória. Tal concepção seria a base do Diretório dos Índios, criado pelo Marquês de Pombal (em um primeiro momento, em 1757, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo estendido, no ano seguinte, a todo o território colonial português na América). O Diretório, seguido da expulsão dos jesuítas do império (em 1759), estabelecia que “diretores” não religiosos – na prática colonos – deveriam chefiar os aldeamentos. Tais diretores eram responsáveis pelo governo das populações indígenas até que elas tivessem “plena capacidade” de se autogovernar.

O Diretório dos Índios foi revogado por Carta Régia de 1798, de D. Maria I. A tutela que ele previa, por parte dos diretores sobre os indígenas aldeados, foi então anulada, diante das deserções que ocorriam nos aldeamentos. Tais indígenas foram declarados emancipados de seus diretores, e, portanto, equiparados aos demais brasileiros no que diz respeito à sua força de trabalho. A ideia de **emancipação** traz à luz mais uma vez a associação entre “ser indígena” e um estado de “infância” (e incapacidade) que, por isso mesmo, poderia ser superado, atingindo-se uma “maturidade” – associada ao pleno exercício do trabalho. A ideia de emancipação prevista no Estatuto do Índio (de 1973), como vimos, não difere consideravelmente dessa concepção.

Por outro lado, uma nova forma de tutela surgiu, no que dizia respeito aos indígenas independentes, ou “não aldeados”, que tivessem sido recentemente “amansados” ou “domesticados”. Nesses casos, particulares poderiam contratar os seus serviços, contanto que assumissem a obrigação de supostamente “educá-los” e de pagarem pelo trabalho. A esses indígenas, era concedido o “privilégio de

órfãos”, não devendo o particular responsável por sua tutela responder a nenhum administrador oficial, mas apenas a um juiz. Trata-se da instituição de uma **tutela orfanológica** sobre os indígenas.<sup>302</sup> Esta concepção persistiu até o início da república, com a instituição de uma tutela oficial do Estado sobre os povos indígenas, via SPI, e a criação do que Antonio Carlos de Souza Lima chamou de “poder tutelar”, conceito discutido no primeiro capítulo.

No século XIX, entretanto, além de a “maioridade” (ou seja, a soberania) dos indígenas ter sido formalmente negada pela tutela orfanológica, sua humanidade começou a ser questionada também. Se, ao contrário do que se apregoa, o século XVI nunca chegou a duvidar da humanidade dos indígenas (mas sim da sua capacidade para o autogoverno), o século XIX fez isso repetidamente. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias”. Os “botocudos”, por exemplo – como eram chamados sobretudo os Krenak –, chegaram a ser considerados pelo antropólogo Blumenbach como um meio do caminho entre o orangotango e o homem.<sup>303</sup>

Para aqueles que acreditavam que os indígenas jamais poderiam ser humanos de verdade, dentro da lógica evolucionista, restava a tese de que estavam fadados ao fracasso. Para os que defendiam a perfectibilidade indígena, era possível pensar em formas de assimilação. De todo modo, é importante notar que, nos dois casos, parece ter havido uma vitória da “tese da incapacidade dos indígenas”, inaugurada no século XVI. É como se a possibilidade de que os indígenas fossem senhores de si gradualmente fosse sendo descartada, o que viria a ser legitimado pelas teorias raciais e pelo evolucionismo do século XIX, que colocaram o “racismo científico” em cena.

Alguns discursos famosos que defendiam a tese de que os indígenas estariam condenados ao fracasso ou ao extermínio pertencem ao cientista alemão estudioso do Brasil Carl Friedrich Philipp von Martius – que defendia a bestialidade dos indígenas –, e ao historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, que sustentava que eles não tinham história, apenas “etnografia”, sendo incompatíveis com a

<sup>302</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 83-84.

<sup>303</sup> Idem, p. 58.



civilização.<sup>304</sup> Varnhagen chegou a defender o uso da força contra os “índios bravos”, com a sua fixação em trabalhos compulsórios e sua repartição como recompensa aos indivíduos que houvessem levado adiante os ataques.<sup>305</sup>

Já a defesa da proposta de assimilação foi encampada por José Bonifácio de Andrada e Silva. À época da reunião das Cortes de Lisboa, José Bonifácio redigiu e enviou um documento com um projeto de como os indígenas deveriam ser integrados ao Império Português (do qual o Brasil ainda fazia parte). Já depois da independência do Brasil, na Constituinte de 1823, esse documento, com pequenas modificações, foi apresentado à Assembleia, com o título de “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”. Apesar de defender a perfectibilidade do indígena, o documento fazia um juízo a seu respeito como preguiçoso, por viver em terras abundantes e férteis, sem necessidades de luxo, e “porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado”.<sup>306</sup>

No século XIX, portanto, já temos disseminada a ideia de que o homem civilizado se opõe radicalmente ao indígena – sobretudo ao “índio bravo”, que resiste a ser amansado. A ideia de **civilizar** o indígena recupera – através de um vocabulário inspirado pelas tradições liberais e cientificistas – as concepções de incapacidade, menoridade/orfandade, tutela e emancipação, atualizando a proposição de que a indianidade é um estado transitório. Junto a essa ideia, entretanto, persiste uma dúvida sobre a eficácia da civilização dos indígenas, uma dúvida que parte da contestação do seu próprio estatuto de humanidade.

A política indigenista do Estado brasileiro nunca deixou de ser colonial. Desde o Império se desenhou, e se colocou em prática na República, um projeto de endocolonialismo, ou colonialismo interno, visando a integrar ao país as áreas mais remotas, os sertões, a Amazônia. Civilizar o indígena era, mais do que nunca, condição fundamental para garantir o **progresso** nacional. Na realidade, “levar o

<sup>304</sup> MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no império, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, 2010, p. 61.

<sup>305</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Discurso preliminar: os índios perante a nacionalidade brasileira. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (Org.). **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005.

<sup>306</sup> ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil**. 1823. Disponível em: <[http://www.obraboronifacio.com.br/principais\\_obras/](http://www.obraboronifacio.com.br/principais_obras/)>. Acesso em: 2 ago. 2019, p. 15.

progresso aos indígenas” (desindianizando-os) se tornava uma metonímia de garantir o progresso do país como um todo, de modo que o indígena que se opusesse à civilização oferecida era considerado um obstáculo – ou, como se dizia, um óbice – a esse objetivo fundamental.

Para além de a política indigenista do Estado continuar essencialmente colonial, entretanto, o vocabulário utilizado em toda a expansão territorial republicana sobre “os sertões” permaneceu sendo colonial também. E esse foi o vocabulário ensinado aos povos indígenas durante os contatos. Porém, os significados que tais povos deram a esse vocabulário foram absolutamente originais, evidenciando práticas de linguajamento.

O termo civilizado, na maior parte das vezes, como já foi mencionado, equivalia a outros coletivos genéricos indicando alteridade – por exemplo, “branco” ou “caraíba”. Isso não significa dizer, entretanto, que, quando os indígenas chamavam o não indígena de civilizado, estavam necessariamente reconhecendo para si mesmos as qualidades tradicionalmente associadas ao oposto da civilização: incapacidade, menoridade, necessidade de tutela/integração/amansamento, obstáculo ao progresso e, virtualmente, negação da humanidade. O mesmo Joaquim Zalenzoê, Pareci, já mencionado anteriormente, discorreu, na terceira assembleia:

Nós nascemos para isso, para lutar. Não é de hoje nossa luta, é desde que o General Rondon chegou, em 1912. Primeiro que General Rondon amansou foi Pareci. Pareci índio Waimaré. Aí veio o fundamento da Inspetoria. Com essa Inspetoria o que aconteceu foi a perdição da nossa imagem, da nossa nação. Natureza que via nós, nossa criação, perdeu todinho, perdeu todo. O que foi que perdeu? Perdeu a vida. Nós antes vivia no mato, vivia por conta. Comia tucura, comia lagartixa. Não tinha injeção. O branco entra, tira aquele lugar, pega o índio e joga de um canto pro outro. Branco não pensa que somos todos irmãos. [...] Nós temos que ajudar vocês todos. Se nós somos irmãos, nós temos que ajudar um ao outro. Nós somos índios, temos um fundamento. Civilizado tem outro fundamento. [...] Daqui por diante vai ser assim: o branco pisou na porta de morar índio, pode tocar flecha porque ele vem com o mal, malandro, mal educado, é com malícia que ele vem. Hoje em dia falam que estamos civilizados, mas não é verdade. [...] Nós temos uma cabeça e eles tem outra cabeça porque são civilizados. Tem cabeça branca, tem cabeça careca, tem tudo, né? Nós somos outra cabeça, nosso pensamento é outro, não é como pensa o civilizado.<sup>307</sup>

Na fala de Zalenzoê, percebemos uma genealogia da luta indígena a partir das primeiras investidas republicanas sobre suas terras, com as expedições de Rondon

<sup>307</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 15-16.

e a criação do SPI, origem da “perdição da nossa imagem, da nossa nação”. Isso veio a partir da constatação de que os indígenas tinham um fundamento e um pensamento, e de que os “civilizados” tinham outro. O uso do termo civilizado, aqui, serve como um instaurador de alteridade, não como um juízo de valor. Pelo contrário, ao civilizado são associadas características negativas – “ele vem com o mal, malandro, mal educado, é com malícia que ele vem”. Por esse motivo, seria justo recebê-lo com flechas.

Em outras falas, no entanto, reconhece-se no termo civilizado um marcador positivo, um mérito a ser conquistado. Nesses casos, geralmente, o autor da fala pretende afirmar que o indivíduo, ou o grupo em questão, já passou por um processo de “civilização”, já não sendo mais “bravo” como costumava ser. Esse discurso parece ser uma espécie de salvo-conduto na reivindicação de direitos junto ao Estado. É o caso, por exemplo, do Munduruku Yotobimainbë, ou Lauro, na segunda assembleia: “Meu pessoal chegou. Fui chamar todos, não foi padre não. Eu mesmo chamar todos. Índio nosso não é brabo não. Quase civilizado. Chamamos todos. Conhece pessoal novo do mato. Padre também não conhece. Queremos falar um pouco para conhecer.”<sup>308</sup> Afirmando-se “quase civilizado”, Yotobimainbë estabelece uma simetria com os padres, legitimado sua posição. Em direção parecida parece caminhar o Kayabi Yupareipö (Francisco), que declara:

Fui criado no meio civilizado, Paranatinga. Agora conhecer língua. Vim aqui para conhecer. [...] Antigamente foi assim. Nós não ter machado. Era pedra. Não tem fogo. Primeiro era pagão. Agora civilizado, batizado. [...] Fui para Cuiabá, um mês, três meses. Depois tinha índio brabo canoeiro. Com padre ir amansar canoeiro. Agora conhecer padre. Gosta todo mundo amigo. [...] Agora fazendeiro que vem eu fui para cima dele. Agora japonês já não aparece mais. Escolhambou nós. Mandei empregado FUNAI, não mexer com nós. Amansar nós não, nós entrar no meio do civilizado. Agora cristão, batizado.<sup>309</sup>

Percebemos que, na fala de Yupareipö, há um paralelo entre ser civilizado e ser cristão. O tempo de antigamente é o tempo em que seu povo usava pedras e era pagão, enquanto, no presente, eles usavam machados e eram batizados. Essa reivindicação de ser civilizado se utiliza inclusive do argumento de que o próprio Yupareipö ajudou os padres a amansar os Avá-Canoeiro, sendo um agente da

<sup>308</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 16.

<sup>309</sup> Idem, p. 17.

civilização de outros povos. Mas todo esse discurso também tem um objetivo político claro: o enfrentamento à invasão de suas terras por fazendeiros e a ameaças vindas da própria Funai. O que garantiria sua autoridade e a legitimidade de sua fala seria justamente o fato de ele já ser civilizado: “Amansar nós não, nós entrar no meio do civilizado. Agora cristão, batizado”.

Em muitos discursos, porém, é realizada uma análise crítica do processo histórico chamado de “civilização” e de “progresso”, denunciando o seu conteúdo violento contra os povos indígenas. Um Xerente cujo nome não é identificado, na segunda assembleia, tem a seguinte fala transcrita: “Toda lua cheia nós canta e faz festa. Mas desde que veio a civilização sofremos demais. Veio a gripe que não tinha antigamente e os curador já também não conseguem mais curar. Tuberculose é que mais maltrata Xerente hoje”.<sup>310</sup> Nessa fala, a civilização é relacionada à chegada de doenças novas, contra as quais os métodos de cura tradicionais já não funcionam. Fala mais enfática e que explora as diferentes dimensões do discurso do progresso, e suas consequências concretas na vida dos povos indígenas, tem o Bororo João Batista, de Sangradouro, na terceira assembleia:

Quando o Brasil foi descoberto, já tinha habitantes que eram os índios. Era nós. Era nós. O Brasil foi uma glória para os portugueses. Brasil era uma beleza, um colosso de riqueza, de mina. Brasil, uma nação gigantesca perante outras nações. Assim pensava os portugueses. Hoje, o Brasil está num progresso que é uma beleza. De ano pra ano, o Brasil está progredindo. Mas, entretanto, coitados dos índios brasileiros! Estão sofrendo. Estão sofrendo. Quanto mais progresso do Brasil, mais os índios estão sofrendo. Nós estamos oprimidos. Não tem mais aquele ar que o índio gozava pra lá, gozava pra cá. Onde pescar, onde caçar. Brasil está progredindo mesmo. Progresso avançando e os índios estão oprimidos.<sup>311</sup>

A análise de João Batista revela uma leitura perspicaz de como o processo de expansão econômica que estava garantindo o “progresso” do país, no contexto do “milagre econômico”, agia em direção oposta em relação ao meio ambiente e aos povos indígenas (que dependiam de uma relação não predatória com ele e do direito fundamental à terra). É importante notar que, aqui, a alteridade é representada pelo próprio nome Brasil: o país é o outro que age sobre os povos indígenas.

João Batista não pretende reivindicar para si a posição do civilizado, portador do progresso. Mas quando ele utiliza a palavra Brasil como categoria de

<sup>310</sup> Idem, p. 21.

<sup>311</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 40.

alteridade, ele não está marcando uma mera diferença, ou pretendendo defender, como o Pareci Zalenzoê, que indígenas e civilizados deveriam simplesmente viver separados por terem fundamentos diferentes. O que João Batista parece fazer é reconhecer que, de acordo com a lógica do progresso, não há espaço para civilizados e indígenas no mesmo mundo. Trata-se da evidenciação de uma guerra, dissimulada pelo discurso da civilização. Uma guerra que pretende instaurar um “mundo comum”, em que a diversidade de mundos (“mundos em comum”) se torna impossível. Povos ou paisagens que não servem ao progresso são assimilados ou destruídos.

Este progresso é rechaçado por João Batista e por muitos representantes indígenas nas assembleias.<sup>312</sup> Entretanto, se a maneira como os indígenas se apropriam do vocabulário colonial é original, vários significados novos são dados também ao termo progresso. Em muitas falas, ele passa a ser significado como o conjunto de elementos considerados positivos pela comunidade, geralmente relacionados ao respeito às suas terras e à manutenção dos seus traços culturais característicos. Uma fala que demonstra duas concepções diferentes do termo progresso sendo utilizadas conjuntamente é a do Karipuna Manoel, na segunda assembleia:

Meus senhores amigos, poucas palavras. Me sinto muito satisfeito, amigo dos índios brasileiros. Achei muito bom conhecer, conhecer se unir. Segundo eu não sou contra o branco, não podemos empatar o progresso da nação, mas precisamos demarcar a terra, pra evitar atrapalhos. Quando a gente não sabe onde eu posso dizer isso é meu é nosso, não posso brigar com civilizado. Foi grande prazer conhecer tudo. Isso pra nós é grande progresso.<sup>313</sup>

Ao mesmo tempo em que Manoel afirma que os indígenas não podem empatar o progresso da nação, reproduzindo, de certa forma, o discurso oficial do Estado, ele defende a necessidade de demarcação das terras e reconhece a importância de espaços como essa assembleia, pois sem saber em que espaço reclamar, não seria

<sup>312</sup> Em fala na oitava assembleia, Marçal Tupã-Y (ou Marçal de Souza) faz uma declaração enfática sobre a associação corrente dos indígenas ao oposto do progresso, particularmente o argumento de que eles seriam preguiçosos. A isso, ele rebate: “Essa índole do Índio que vocês dizem que é preguiça, na verdade é a felicidade que o Índio traz do passado. Você acha que a pessoa que viveu esta felicidade vai acostumar a viver neste trabalho, nesta cabeça quente que vocês vivem por aqui?”. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 25.

<sup>313</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 39-40.

possível “brigar com civilizado”. Por isso, o encontro entre diferentes representantes indígenas é qualificado por ele como um “grande progresso”.

Dentro da tradição ocidental, a ideia de progresso está vinculada a uma concepção teleológica de futuro: o caminho em direção à paz perpétua de que falava Kant, a marcha em direção à civilização, o melhoramento das sociedades humanas a partir da lógica evolucionista. Chama atenção, por isso mesmo, que a ressignificação do termo progresso por parte desses representantes indígenas venha atrelada à construção de um **projeto de futuro alternativo**, via articulação do movimento indígena. Um futuro que trata da perpetuação física e cultural dos povos indígenas. Por isso, o Xavante Wayrotsú declara, na segunda assembleia, a necessidade de não viver “só um dia”, mas também “amanhã”, recuperando garantias legais presentes na própria legislação brasileira:

O Estatuto dos Índios. Lá está escrito: crime contra índio, nós não vivemos só um dia. Viver amanhã. Eles podem contar pro filhos sobre o progresso. Falei sobre a cultura dos índios. Os brancos não podem acusar, não pode brincar com cultura. [...] O que é importante é a nossa vida, o nosso costume, não podemos deixar para pegar as coisas do branco. Nós temos tudo. Não perder. Lembrar pra não perder o nosso costume. Senão a ruína vem a destruição acaba o índio. Porque nós é assim a nossa vida, porque nós não podemos viver no meio dos brancos, não vivemos só um dia, precisamos um chão, um pedaço de terra, não tudo, só pedaço. Pedimos ao presidente da FUNAI socorro pra sair a terra. Estamos esperando a promessa. Tantos anos assim mesmo. A nossa vida é curta. Já ouvi falar tanto, ouvi falar que vão sair no fim do mês. Vamos ver. Se não sair, vamos a Brasília. Diz o jornal: a paciência do índio é curta.<sup>314</sup>

“Capitão” Aídji, ou Eugênio Rondon (Bororo), na terceira assembleia, faz um panorama do caminho traçado até ali desde a primeira assembleia, em Diamantino, associando a ideia de progresso tanto aos conhecimentos próprios de cada povo indígena quando à recente articulação entre eles:

Em Diamantino, no primeiro encontro, vi que havia muitos companheiros tapados em certos pontos. Mas, desde aquela vez, parece que houve uma abertura pra compreensão deles. Tenho notícias, que do ano passado pra cá, os índios tomaram impulso. E, em Cururu, tomaram outro impulso. Espero também, que este nosso encontro aqui não seja em vão. Então agradeço a todos, que essa não vai ser a última assembleia. Esperamos que sejam realizadas ainda outras, por várias vezes. Que nós precisamos. Nós precisamos de instruções de nós mesmos. Instrução de branco já temos o suficiente. Bastante. Agora, nós temos que progredir com o que

---

<sup>314</sup> Idem, p. 38.

temos em nossa tribo. Com a riqueza que nós temos em nossa tribo, a riqueza que tem outras tribos.<sup>315</sup>

A ideia de planejar um futuro em conjunto era uma novidade para a maior parte desses grupos, e nisso residia o cerne da nova política indígena que se desenhava através de um movimento integrado. Esse planejamento representava um desafio ainda maior frente às cosmovisões tradicionais desses povos. Segundo o escritor e educador indígena Daniel Munduruku:

Grosso modo é possível afirmar que as sociedades indígenas são sociedades do presente. Toda a compreensão do mundo desenvolvida por elas passa pela urgência, pelo aqui e pelo agora [...] e as crianças nunca são empurradas para “ser algo quando crescerem”, porque sabem que o futuro é um tempo que não existe. Vivem, assim, cada fase de suas vidas motivadas pela urgência do cotidiano, não aprendendo a poupar ou acumular para o dia seguinte. [...] Nessa visão está implícita uma noção de tempo alicerçada no passado memorial, mas nunca numa vazia ideia de futuro. O “futuro” é, pois, um tempo que não se materializou, não se tornou presente e, por isso, impensável para a lógica que rege nossa existência.<sup>316</sup>

Entretanto, a própria resistência indígena dependia da articulação de um futuro em comum. Um futuro capaz, tanto quanto possível, de ser igual ao passado – ou seja, que pudesse concretizar a manutenção das tradições. Por isso, Eugênio Rondon afirma que “nós temos que progredir com o que temos em nossa tribo”: trata-se de uma perspectiva, em certo sentido, conservadora – embora não conservadora no sentido dos conservadores ocidentais –, porque o progresso traduz-se na resistência para a manutenção do que já existe. Essa aproximação entre as categorias de conservação e de progresso, que a princípio pode parecer antitética, mas que traduz parte das dinâmicas que englobavam a luta indígena, é perceptível na tradução que um indígena identificado como Guido faz da fala do chefe Xavante de São Marcos Apena, presente na terceira assembleia:

Vim para essa reunião, convidado pelos Bororo. Índio precisa continuar a ser índio. Conservar os cabelos. Não podemos imitar o civilizado. Nós não temos nada. Não temos dinheiro, nem carro. Mas, nós não podemos imitar o civilizado, cortar os cabelos. Nossa vida tem que ser conservada até a morte. Os índios devem se amar entre si. Não podemos ameaçar nossos irmãos. Nós queremos terras pra poder

<sup>315</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 43-44.

<sup>316</sup> MUNDURUKU, Daniel. Op. cit., p. 69-70.

crescer e fazer progresso. Como podemos fazer progresso? Trabalhando e mexendo na lavoura. É isso que os Xavantes querem.<sup>317</sup>

Evidentemente, não se pode ter a ilusão de que, nesse processo de articulação de um projeto de futuro, os povos participantes das negociações com o Estado nacional permaneceram culturalmente imutáveis. A ideia de uma cultura imóvel, por si só, já é desprovida de sentido. Tratava-se, isso sim, de buscar fazer com que as rédeas desse processo de diálogo cultural estivessem nas mãos dos indígenas. Isso seria “fazer progresso” e, ainda assim, “conservar a vida” (e as tradições) “até a morte”. Ailton Krenak, que se firmaria como uma das mais conhecidas lideranças indígenas a partir dos anos 1980, afirmou em entrevista de 1988:

Isso que eu tenho chamado de “projeto de futuro”. O projeto de futuro para o povo indígena não é a separação, não é o isolamento com relação à sociedade nacional mas é a superação do estágio de atropelo por um processo de controle, não de controle hegemônico, de controle mecânico do processo, mas de controle da configuração do conflito. O povo indígena, para sobreviver, precisa esboçar um projeto dele.<sup>318</sup>

Na terceira assembleia, o Bororo de Sangradouro José Maria Mano Kurireu se utilizou do vocabulário cristão para defender uma união entre os povos que fizesse frente aos valores geralmente associados ao progresso da civilização:

Eu faço votos que todos os índios sejam mais elevados. Não nas indústrias, nos negócios, que isso acaba com os índios. Nós estamos divididos em tribos, mas temos um só Deus pra acreditar. Pode ter duzentos e tantos milhões de tribos, mas só temos um Deus pra adorar, pra acreditar. E acreditando nele, nós temos uma boa união. Uma boa harmonia em qualquer lugar que chegamos. Em qualquer tribo que chegamos estamos em paz, porque somos todos irmãos.<sup>319</sup>

A perspectiva de que ser “elevado” “nas indústrias, nos negócios” representa uma ameaça aos indígenas também é mobilizada por Cláudio Nenito:

Tem outra coisa: antes de formar aquela cidade de Itaporã, antes dos fazendeiros chegar pra perto do posto, índio que não aguentava mais trabalhar tinha de onde

<sup>317</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 22.

<sup>318</sup> WRIGHT, Robin; RICARDO, Carlos Alberto. Entrevista com Ailton Krenak, na sede da União das Nações indígenas, a pedido da Ethnies da Survival International, 12 jan. 1988. Disponível online no Centro de Documentação do Instituto Socioambiental (ISA), p. 14.

<sup>319</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 30.



tirar seu alimento. Naquele tempo o mato não tinha sido derrubado e tinha caça. Esses índios viviam de caça, vivia de mel, de fruta. Todos nós conhecemos frutas que tem no mato, como a guavira. Os índios recebiam muito alimento do mato. Mas agora, em volta do Posto, tá tudo limpo. Não tem nada. Nós temos que viver do dinheiro. E aqueles índios atrasados, como vão viver? Eles não sabem trabalhar.<sup>320</sup>

É interessante notar a referência aos indígenas que ainda não haviam se adaptado à lógica capitalista como “atrasados”. Mas, mesmo aqui, o conceito parece deslocado: ele diz respeito a um processo que estava levando uma série de povos a se integrar à economia de mercado, por já não conseguir sobreviver da sua forma tradicional, mas esse processo não é visto como positivo. Nesse sentido, o termo “atrasado” parece fazer referência a grupos que não se adequaram a uma nova realidade de exploração, e que justamente por isso se tornam especialmente vulneráveis – mas a crítica não é aos grupos, e sim a essa nova realidade.

O Xavante Dotororis, na terceira assembleia, fez uma fala em sua língua que foi traduzida pelo mesmo Guido que traduziu o discurso de Apoena. Nessa fala, ele questionou a forma como o Estado buscava deslegitimar a autoridade indígena sobre suas terras, e afirmou que as provas da presença sobre a terra são os restos materiais deixados pelos antepassados. Mas a importância desse argumento referendado nas gerações passadas se justifica pela necessidade de se garantir um mundo para as gerações futuras:

Os irmãos que estão espalhados em outros lugares, deveriam se reunir numa aldeia só, pra viverem juntos, como nós, como os Bororo, como os Xavantes. Sempre unidos, sempre de acordo. Este terreno, os civilizados falam sempre que não é dos índios. Qual a prova de que esse terreno é dos Bororo, é dos Xavantes? Qual a prova? Ver as aldeias velhas que já existiam no tempo dos nossos avós, ver cacos de barro. Essa é a prova. [...] Não podemos desanimar. Eu vou morrer. Todo mundo vai morrer. E mais tarde? Nossos filhos, nossos netos vão sofrer a mesma que nós estamos sofrendo? Nós precisamos pensar no futuro. Pra nossos filhos passarem bem, crescendo, aumentando.<sup>321</sup>

Havia um discurso corrente de que os povos indígenas seriam gradualmente extintos do país. Esse discurso era mobilizado tanto pelo governo, que buscava a sua transformação em “trabalhadores nacionais”, quanto pelos grupos de apoio, que afirmavam a necessidade da intervenção da sociedade civil sobre a questão indígena

---

<sup>320</sup> Idem, p. 10-11.

<sup>321</sup> Idem, p. 37

sob o risco de um extermínio total. É o caso, como já vimos, do relatório do Comitê Internacional da Cruz Vermelha, que investigou as denúncias de genocídio indígena no Brasil até 1975 e afirmou que, a menos que se fizesse alguma coisa, em breve já “não haverá mais o problema indígena para resolver”. A fala de Dotororis revela justamente a preocupação de que houvesse um aumento da população indígena, para que os povos continuassem existindo física e culturalmente.

De fato, a preocupação com as gerações futuras é um tema recorrente no discurso desses representantes. João Batista, Bororo de Sangradouro, já citado, continua sua fala dizendo que:

Eu estou velho, estou na sobrea dos antigos. Mas, eu tenho meus filhos, tenho meus netos. Onde vão viver? Onde vão viver eles? Portanto, esta reunião que estamos fazendo, tem que despertar a ideia, até das crianças que tem que aprender a se defender. As crianças indígenas tem que aprender a se defender.<sup>322</sup>

Apresentando o relatório da reunião exclusiva dos indígenas presentes da terceira assembleia (sem a participação de não indígenas), Txibae Ewororo leu o depoimento de diversos representantes. Uma dessas falas, atribuída a Mário Juruna, associa explicitamente a recuperação populacional ao tipo de progresso almejado pelos povos indígenas, utilizando a expressão “progresso demográfico”.<sup>323</sup>

Devemos progredir economicamente e demograficamente que é o crescimento de pessoal, né? O governo vai se sentir envergonhado diante dos países estrangeiros se continuar matando índio como quer e quando quer. Precisamos estudar para defender a classe indígena e viver legitimamente como índio. Casar com branco é perder a força perante a comunidade indígena. Não devemos nos deixar comprar pelos brancos com presentes. É preciso lutar primeiramente pela reserva, pra vivermos tranquilos no futuro.<sup>324</sup>

O indígena identificado como Txibaibou reúne, em uma fala na segunda assembleia, a defesa da garantia das terras indígenas e da manutenção das tradições, demonstrando o conhecimento de agressões que estavam ocorrendo contra outros povos. Sua fala traz, também, a tônica da humanidade dos indígenas:

<sup>322</sup> Idem, p. 40-41.

<sup>323</sup> Durante a décima assembleia, há uma série de falas de lideranças de diferentes povos evidenciando que de fato estava havendo um crescimento populacional em suas comunidades – e, inclusive, relacionando esse crescimento à necessidade de garantir o direito à terra.

<sup>324</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 48.

Conserva-se índio embora civilizado. Viver na nossa aldeia. Não deixar de ser índio. Somos os primeiros aqui dessas terras, não nós mas nossos avós. O índio tem sentido diferente: transferir índio é judiar é matar. Prestigiar índio, não bicho, índio é sensível. Transferir Krenakarore é crime. [...] Os que ainda não tem problema de terra vão ter, é preciso garantir primeiro. Passar uma estrada em cima de uma aldeia é um crime. Por que não desviar? O Brasil é muito grande. Isso é triste.”<sup>325</sup>

Note-se, aqui, a fala de que o indígena não é bicho, “índio é sensível”. Esse tipo de fala também é absolutamente recorrente nas assembleias. No mesmo registro do Boletim em que essa fala foi transcrita, há referência ao aparte de um indígena Galibi, que concorda com ela, afirmando: “Quando chegar português na Bahia encontrar nós gente: não tem rabo! Não gado.”<sup>326</sup> Txibaibou também afirma, na mesma assembleia: “Os brancos consideram o índio como bicho, mas somos gente como eles. Temos corpo, temos alma, sabemos pensar”.<sup>327</sup> Na primeira assembleia já havia falas nesse sentido, como a do Xavante Seremírami (João):

Por que isso? Deus não fez a terra só para eles. Deus fez a terra para todos. Não só para os brancos. Também xavante tem direito de viver. Apoena [o chefe] mandou dizer isso. O branco deve respeitar xavante. Eu já ouvi falar: Índio não é gente. Índio é bicho. Nós não somos bichos. Porque temos alma, temos inteligência.<sup>328</sup>

Na quinta assembleia, o Galibi Geraldo declarou: “Nós temos cérebro e temos sangue. Nós a raça que somos chamados de índio, quase a dizer bichos. Nós não somos bichos, somos inteligentes”.<sup>329</sup> Juruna também se utiliza do espaço da terceira assembleia para refutar esse argumento, utilizando um discurso muito presente em sua fala – o do contra-ataque, da reação imediata às ameaças dos fazendeiros:

A gente tem que ajudar os irmãos, ajudar quem precisa mais. Se fazendeiro mata índio, então nós matamos ele também. Mata na hora, porque nós não somos deputado dele, não somos polícia dele. Nós somos diferentes. Se o fazendeiro quiser tirar o sangue do índio, nós vamos matar na hora. O fazendeiro merece cadeia, vai pra cadeia. Por que a gente pobre, a gente boa vai pra cadeia? Não é

<sup>325</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 41.

<sup>326</sup> Idem.

<sup>327</sup> Idem, p. 11.

<sup>328</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 5.

<sup>329</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 32, Brasília, 1976, p. 7.

bicho, é gente. O índio é mais civilizado que o branco. O branco mora na cidade, mas não é civilizado.<sup>330</sup>

Juruna não apenas refuta o argumento de que os indígenas seriam bicho, mas inverte o significado do que ser civilizado seria, afirmando que os indígenas são mais civilizados do que os brancos. Afinal, se ao termo civilizado se investe uma série de atribuições positivas, civilizado não pode ser o agente da agressão contra os povos indígenas. Na mesma direção segue o Galibi Luís, na quinta assembleia:

“Ser civilizado significa fazer o que estamos fazendo hoje: todos reunidos para falar sobre os nossos problemas e encontrar juntos as soluções. Eu, por exemplo, não devo procurar o meu próprio interesse particular, mas o interesse de toda a comunidade. Eu isto entendi que é ser civilizado.”<sup>331</sup>

A insistência na defesa de que os indígenas não são bichos, por sua vez, nos leva a uma série de reflexões. Como vimos, a humanidade dos povos indígenas foi sistematicamente questionada (e, por vezes, negada), sobretudo a partir do século XIX. A própria proposição de que eles deveriam ser “amansados” já se apropria de um vocabulário largamente utilizado na lida com animais.<sup>332</sup> A recorrência desse discurso no contexto da expansão das frentes pioneiras sobre a Amazônia já é perceptível na carta pastoral de D. Pedro Casaldáliga, analisada no capítulo anterior.

Afirmar não ser bicho, nas falas reproduzidas acima, equivale em primeiro lugar a afirmar a possibilidade da existência. A possibilidade de não ser caçado e morto (como bicho), ou de estar o tempo inteiro na iminência de ser caçado e morto, frente a um discurso que naturaliza sua desumanização. Mas equivale também a estabelecer a condição primeira do diálogo político que os indígenas estão travando com o Estado e com a sociedade brasileira: a condição de pares, de interlocutores legítimos, de sujeitos de direito e de razão. Com tradições e valores que devem ser respeitados, e não desqualificados. A defesa da humanidade é subjetiva, pragmática e política.

<sup>330</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 24.

<sup>331</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 32. Op. cit., p. 7.

<sup>332</sup> A percepção disso aparece em fala do Tapirapé Awãetekãto’i, na décima assembleia: “Porque índio não é um bicho pra amansar. Por exemplo: eu vou encontrar um filhote de onça, vou criar pra amansar. Índio não é bicho. Amansar pra poder índio ficar assim manso e o branco aproveitar a terra dele”. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 56.

Entretanto, a necessidade de afirmar-se enquanto não bicho, enquanto humano, vem do mesmo contato com o vocabulário colonial que levou à importação de termos como civilização e progresso. Dentro das cosmologias ameríndias, os lugares ocupados pelas categorias “gente” e “animal” são diferentes e muito mais fluidos.<sup>333</sup> Isso é perceptível na fala de Cláudio Nenito:

Quando o Brasil foi descoberto, antes da civilização entrar, acharam aqui bichos do mato, flores do mato e encontraram também os índios. Então a civilização chegou. Os homens falam que a onça é o rei dos bichos. Eu acho que não, a onça não pode ser o rei dos bichos. O rei dos bichos foi o índio mesmo. O índio vivia, se alimentava pela mata. Então a civilização entrou. Lá onde eu moro, estão acabando com o mato. Estão vendendo a madeira. Quer dizer, o alimento que nós tirava da mata, a gente não tem mais.<sup>334</sup>

Quando Nenito afirma que o indígena foi o “rei dos bichos”, ele não está corroborando a sua desumanização. Ele está recuperando uma relação outra com os mundos que compõem o que costumamos chamar de natureza. O indígena foi o rei dos bichos, no passado, enquanto pôde sustentar uma relação com esses mundos que permitia a existência mútua. Quando a civilização do “branco” chegou, essa relação foi alterada, o mato foi derrubado, a madeira passou a ser vendida, e o alimento consumido sumiu.

Da mesma forma que a relação com o pensamento colonial trouxe uma ideia de bicho como o oposto da humanidade, houve também uma associação da infância com o atraso e com a incapacidade (daí a necessidade de tutela e emancipação). Mas essa correspondência entre indígena e infância (pensando a infância enquanto um estágio evolutivo) também é rechaçada por representantes indígenas nas

<sup>333</sup> Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima realizaram um trabalho de fôlego de comparação etnográfica entre diversas cosmologias indígenas e chegaram ao modelo do que chamaram de “perspectivismo ameríndio”. Nos mitos de origem de diversas tradições indígenas está presente a ideia de que, no início, homens, animais e os demais elementos da natureza eram todos igualmente humanos. A humanidade era o denominador comum. Por algum motivo, animais, montanhas e rios perderam sua humanidade. Mas o perderam apenas do nosso ponto de vista: nós, que nos consideramos humanos. Porque as onças, por exemplo, também se veem como humanas, e podem nos ver como peixes, porque nos comem. Humano é, portanto, todo aquele que é capaz de ter um ponto de vista. Entretanto, nem todo mundo pode acessar a humanidade de animais, montanhas e rios. Aquele capaz de transitar entre mundos é o xamã. Para os demais, acessar a humanidade dos não humanos é perigoso e pode ser um caminho sem volta. Não se trata, aqui, de uma concepção holística de que tudo no mundo é igualmente humano, mas da perspectiva de que tudo pode ser humano, no seu próprio ponto de vista – ou seja, trata-se de atribuir subjetividade e agência ao que geralmente reconhecemos como não humanos. CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 487-488.

<sup>334</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 29.

assembleias. É o caso da fala do Tapirapé Chico Kãorewjngi, traduzida por Tsãwatscowi (José Antônio):

Quando saímos de lá (para vir à reunião), um fazendeiro chegou lá com escrita, só com desenho pra dizer que é documento do terreno (da área dos Tapirapé). Mas era só mentira. Eles trouxeram dizendo que Tapirapé são crianças. Nós não somos crianças. Criança não sabe de nada. Então ele vai lá e pega as coisas de quem não sabe de nada e fica com elas. [...] A Funai traz a Sudam pra tirar o terreno dos Tapirapé. A Funai ajuda mais a gente rica. Gente pobre, ela não ajuda nada.<sup>335</sup>

A quarta assembleia, realizada em Frederico Westphalen (RS), reunindo as dioceses dos três estados do sul do país, teve uma presença muito grande de indígenas Kaingang e contou com convidados Bororo e Xavante (tendo também presença de Terena). Muitas denúncias foram feitas de que os chefes de postos da Funai, no Sul, cerceavam a liberdade dos indígenas, sendo necessária autorização para sair da reserva, bem como havendo proibição de participação nas reuniões de lideranças indígenas e de utilização de armas de fogo para caça (enquanto, em relação aos brancos intrusos, o porte de armas nunca era questionado).

Nesses casos, há uma certa diferença na tônica do discurso em relação à Funai, em comparação com as primeiras assembleias. Ao invés de ser tratada como um órgão que não cumpre o que deveria ser feito para proteger os índios, ela é descrita como um dos principais instrumentos de opressão, inclusive com menção à exploração da mão de obra indígena na extração de madeira, cujo dinheiro iria para o DGPI (Departamento Geral de Patrimônio Indígena). Esse dinheiro serviria para atender às necessidades da Funai, não retornando para a própria comunidade indígena.<sup>336</sup> Contestando essa situação, o Bororo de Meruri Egydio (Recokgeba) declarou: “Aqui são muito oprimido, tratado como criança. Vivem que nem em campo de concentração. Não sai sem licença. Não conhecem seu Estatuto. Não são valorizados pelos brancos”.<sup>337</sup>

<sup>335</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>336</sup> As denúncias da situação dos indígenas no sul do país continuaram com muita força na oitava assembleia, ocorrida em Ruínas de São Miguel. Nela, a diferença entre os problemas dos indígenas das diferentes regiões do país é assinalada pelo Pareci Omizokay (Daniel Matenho Cabixi): “O problema dos Índios do sul é diferente dos Índios do norte. Os Índios do norte estão lutando para garantir a Terra, enquanto que os Índios do sul têm a terra garantida, mas não são eles que estão usando ela, são outros que estão tendo o usufruto”. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas. *Op. cit.*, p. 2.

<sup>337</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 24, Brasília, 1975, p. 16.

Como articular um projeto de futuro capaz de mobilizar uma unidade que faça frente a uma atualização da lógica colonial que nega a autonomia, a capacidade, a razão e até a humanidade aos povos indígenas? Uma lógica que informa do pequeno posseiro ao fazendeiro, de agentes isolados do órgão indigenista aos formuladores das políticas públicas para o desenvolvimento nacional? A resposta, para Mário Juruna e tantos outros representantes presentes nas assembleias, residia em conhecer o inimigo a ser enfrentado: “tem que conhecer vida do branco”.

### 3.4

#### **“Tem que conhecer vida do branco”: uma nova liderança indígena, “um tipo de embaixador”**

Ainda que boa parte das lideranças reunidas nas assembleias manifestasse o desejo de conservar as tradições e as formas de vida dos antigos, de fato, o movimento indígena que nascia estava construindo um projeto novo. Dentro deste projeto, as assembleias se tornariam espaços importantíssimos no planejamento de uma luta conjunta. Se, por um lado, a concepção desse tipo de organização partiu do CIMI, por outro, a sua dinâmica não era estranha à maioria dos povos indígenas, para os quais a autoridade da oralidade era fundamental na organização da vida política da comunidade, além de peça chave na transmissão e atualização das tradições. Como Ortolan Matos nos lembra, eram muito comuns em vários povos as reuniões privativas de homens em espaços como a “casa dos homens”, nos quais o poder de cada discurso era exercitado, na busca de conduzir a política da comunidade.<sup>338</sup>

A novidade dessas assembleias, evidentemente, se relaciona ao seu caráter interétnico, e é nele que se estrutura o projeto de futuro construído. Nesse contexto, torna-se comum ver um grupo auxiliando a luta do outro. Após as falas de Nenito Claudio, retratando a difícil situação dos Guarani do Mato Grosso, por exemplo, vários foram os pronunciamentos de solidariedade e de disposição para uma luta conjunta. No relato que Txibae Ewororo fez da fala do Xavante Nicolau (na reunião privativa dos representantes indígenas, na terceira assembleia), lemos:

---

<sup>338</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 125. As dimensões de gênero envolvidas na realização das assembleias são discutidas no entrecapítulo IV.

Ele disse que devemos dar uma ajuda ao nosso irmão Guarani. Devemos denunciar esses Chefes do Posto, lá no Sul. Alguns indivíduos, Xavante ou Bororo, deverão acompanhar o Guarani de volta. Todos os Chefes aqui presentes deverão assinar e dirigir uma carta (sobre o assunto) ao Delegado de Campo Grande. Devemos aliviar os trabalhos dos nossos Chefes nas lutas pelas Comunidades Indígenas. Devemos ajudar nossos Chefes.<sup>339</sup>

E, de fato, no relato da décima assembleia de chefes indígenas, na Aldeia Tapirapé (Mato Grosso), realizada em 1977, ficamos sabendo através da fala do Bororo Ituboré que a solidariedade construída na assembleia levou um Bororo e um Xavante a acompanharem Nenito até a aldeia, para garantir a sua segurança:

A última reunião que foi feita em Meruri (3ª Assembleia de chefes – setembro de 1975) no Boqueirão, na aldeia original, houve um índio Guarani, que esteve lá (Nenito), (que) lamentou voltar à sua própria aldeia, porque teve um chefe de Posto lá, que (disse que se) ele, (Nenito), voltaria lá, faria qualquer mal contra o Guarani. Foi um Xavante e um Bororo – o Bororo é o Lourenço Rondon (acompanhar Nenito na volta); se não fosse isso, fariam mal contra o Guarani. Eu também estava presente na hora que ele falou; eu sou a prova disso e posso dizer.<sup>340</sup>

A partilha de experiência levou também à socialização das formas de resistência, como as idas a Brasília para pressionar a Funai. Como resultado da décima assembleia, dois Tapirapé foram a Brasília acompanhando cinco Xavante, para pressionar pela demarcação de terras. Um comentário a esse respeito pode ser lido na fala do Tapirapé *Āwāetekāto'i*:

Isso nós tava falando nós tava falando: pra ir alguém também com Xavante, que ele vai pra Brasília. E pra ir lá, pra levar lá, falar com o presidente (da Funai) que nós tamos querendo aquele (demarcação). Isso nós tava falando pra poder o Xavante também ajudar, porque vai os Tapirapé com ele. Pra ver o que que a Funai vai falar, ou vai assinar. Se assinar aquele papel (comprometendo-se a demarcar), era mais bom pra nós também, porque aí já adianta mais pra nós. E ele (Xavante) pediu também pra mim, eu ir junto com ele até Brasília. Mas como que eu tou querendo fazer minha casa, eu não podia ir com ele; então, no meu lugar, eu tou deixando o meu cunhado ir, o Zé Antônio (Txāwārātxowi) e mais com o Luís – Luís Tapirapé.<sup>341</sup>

<sup>339</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 48.

<sup>340</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977, p. 70. As inferências entre parênteses são de autoria da publicação do CIMI.

<sup>341</sup> Idem, p. 84. As inferências entre parênteses são de autoria da publicação do CIMI.



Como destaca Ortolan Matos, o aumento do conhecimento a respeito do funcionamento do Estado nacional fez crescer o desejo de estar próximo ao local onde as decisões políticas do governo eram tomadas. Nesse sentido, a estratégia de ir a Brasília foi difundida e potencializada: “Agora, as delegações indígenas que viajam para Brasília começam a ser constituídas por grupos pluriétnicos, que se impõem frente ao governo brasileiro como representantes de todos os índios brasileiros”.<sup>342</sup> Outra estratégia utilizada nesse contexto foi a elaboração de documentos finais de denúncias e reivindicações, no fim das assembleias – em um primeiro momento, dirigidos sobretudo ao presidente da Funai, mas logo, frente à inação do órgão, ao ministro do Interior e ao próprio presidente da República.<sup>343</sup>

Exemplos disso são a quarta, a quinta e a oitava assembleias, ao fim das quais documentos foram redigidos para serem entregues ao presidente da Funai. Nesta última, também foi elaborada uma mensagem de Dia do Índio, entregue à imprensa, e uma lista de soluções para os problemas apresentados. Essa lista destacava a necessidade de autonomia (com a proibição de que os chefes de posto da Funai escolhessem as autoridades das comunidades indígenas) e demonstrava conhecimento do Estatuto do Índio e da Convenção 107 da OIT no questionamento das intervenções da Funai junto às comunidades e da exploração levada a cabo pelo DGPI.

As maneiras como a Funai é concebida pelos representantes indígenas são muito diversas. No geral, a percepção é negativa, tanto pelo fato de a instituição ser vista como um órgão que não cumpre com as suas obrigações (só pensando no “branco”),<sup>344</sup> quanto por ela ser, muitas vezes, agente direto da opressão. Entretanto, aos discursos de que é necessário esquecer a Funai e agir por conta própria se somam aqueles que enfatizam a necessidade de dialogar com ela, de pressioná-la cada vez mais (Juruna, por exemplo, defendia as duas posturas). Por vezes, havia ainda uma confiança vaga no Executivo federal e uma esperança de

---

<sup>342</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 150.

<sup>343</sup> Idem, p. 148.

<sup>344</sup> As formas consideradas boas de se prestar assistência variam muito também. Um dos argumentos principais é a necessidade de que a Funai demarque as terras. Mas a necessidade de assistência no que diz respeito aos serviços de saúde e educação também é demanda recorrente. Em alguns casos, como em muitas falas presentes na sexta e décima assembleias, há ainda o argumento de que a Funai deve prestar auxílio no que diz respeito à produção da comunidade, fornecendo tratores e insumos, por exemplo.

que o presidente da República não soubesse o que a Funai estava fazendo, motivo pelo qual era necessário entrar em contato diretamente com ele.<sup>345</sup>

Contrapondo-se a esse caráter negativo da Funai, era comum que os missionários fossem colocados como os benfeitores dos indígenas. Muitas falas, inclusive, afirmam que eles faziam isso sem terem obrigação de fazê-lo, visto que a obrigação seria da Funai.<sup>346</sup> Ao considerarmos essas falas, não podemos nos esquecer de que boa parte das lideranças presentes sobretudo nas primeiras assembleias tinha um contato muito grande com o próprio CIMI – Txibae Ewororo, por exemplo.

Mas não era raro que os indígenas expressassem uma oposição muito grande tanto aos missionários quanto à Funai. Isso fica muito claro na sexta assembleia, realizada em uma aldeia Nambiquara em Diamantino. Logo no início dessa reunião ocorreu um conflito, pois alguns Pareci, incomodados com a presença de um jornalista na reunião, autor de uma reportagem que os havia desagradado, voltaram-se contra o padre Antônio Iasi, acusando-o de tê-lo trazido. Houve também diversas falas enfatizando um distanciamento tanto em relação à Funai quanto em relação aos missionários. Um Pareci cujo nome não é identificado declarou: “Não vou esperar Funai nem padres, porque não é padre meu pai, não é meu nem Funai. Eu mostra casca de bala. Eu mato”.<sup>347</sup>

<sup>345</sup> Na décima assembleia, em 1977, há um grupo de Xavante que defende de maneira bastante veemente a atuação da Funai. Esse mesmo grupo utiliza o vocabulário de origem colonial já analisado neste capítulo corroborando boa parte de suas acepções originais – afirmando, por exemplo, que os indígenas teriam que se adiantar para se aproximar do nível da civilização e progredir, e que isso seria possível aprendendo com os brancos a trabalhar. Em algumas falas, outros grupos são descritos como atrasados, como na do Xavante Babatti: “Tem alguns Tapirapé que está mais adiantados, mas a maioria está mais atrasado. Aquele que é mais pra frente, aquele que é mais instruído, ensina pra outro, fala pra outro, como que os brancos, como que a gente faz o trabalho. Isso é o meu pensamento, esse é o meu desejo, que eu quero dar para vocês. Quero dar um esclarecimento para vocês porque está dormindo, nós estamos, todo mundo está dormindo”. O texto introdutório do *Boletim do CIMI* que publicou esta assembleia afirma que a presença, na reunião, de três funcionários da Funai responsáveis pelo Projeto Xavante (inaugurado em fins dos anos 1970, que pretendia implementar a rizicultura mecanizada entre os Xavante) teve um efeito negativo no encontro. O mesmo grupo de Xavante que fez as falas acima mencionadas, ao final das sessões de reunião de manhã e de tarde, ia com os funcionários da Funai para a sede do posto na aldeia vizinha de Karajá, perdendo os momentos de contato informal com os outros representantes indígenas. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 3;28.

<sup>346</sup> Em 1976, a missão salesiana do Meruri, onde ocorreu a terceira assembleia, foi atacada por fazendeiros armados, que mataram o padre Rodolfo Lunkenbein e o Bororo Simão. O acontecimento ficou conhecido como Massacre do Meruri e teve muita repercussão tanto nos círculos do CIMI (onde inclusive um cordel foi produzido em homenagem aos dois “mártires”) quanto entre as lideranças indígenas. Muitas falas lamentando o massacre ocorreram a partir da sexta assembleia.

<sup>347</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 35, Sexta Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 15.

Cada vez mais, também, tornou-se evidente para os próprios indígenas a natureza multiescalar do movimento indígena que se construía no Brasil, a necessidades de articular povos do país inteiro (de norte a sul) e o alcance internacional das denúncias, como é perceptível na fala do “capitão” Aídji, Eugênio Rondon, chefe bororo de Merure, na terceira assembleia:

Se o Governo não der jeito, somos obrigados a recorrer lá fora. Está chegando o ponto da gente falar lá fora. [...] E se pra nós está sendo difícil, o que será dos nossos irmãos que andam espalhados de 20, 30 famílias? A nossa aldeia conta com 300 pessoas. Os Xavante são 800 e pouco. E como está sendo difícil! Mas, eu me compadeço mais é desses nossos irmãos que chegaram de Diamantino. Acredito que não tem aldeia grande como a nossa. [...] Eu pedi pra eles que chamassem as famílias, que formassem uma aldeia grande, que se juntassem. Daí nasceria a força para eles. Daí eles teriam forças pra se queixarem perante o Governo, perante a FUNAI. Assim esparramados não tem força. Precisamos chegar a isso, gente. Trabalhar mais junto, mais unido. Vocês estão lá, mas nós estamos com a ideia também lá. Outro está aqui, mais pra baixo, e nós estamos com o coração também ali. Tem outro, lá no Sul. Nós sabemos a questão que estão passando, e nosso coração também está lá, acompanhando.<sup>348</sup>

Na fala que Txibae Ewororo fez na terceira assembleia, apresentando os discursos dos representantes indígenas na reunião privativa, percebemos ainda o uso de um vocabulário que demonstra alguma familiaridade com a discussão internacional que se desenrolou desde o pós-Segunda Guerra Mundial a respeito dos direitos das minorias. Ao Xavante de Sangradouro Paulo é atribuída a declaração: “Queremos maior autonomia”.<sup>349</sup> Eugênio Bororo comemora a realização da terceira assembleia utilizando-se do mesmo vocabulário: “Esta reunião foi marcada pelos próprios Bororo. Estamos tendo plena autonomia. Devemos agir livremente. As reuniões devem ser sempre organizadas pelos próprios índios”.<sup>350</sup> E sobre o Bororo Egidio, afirma-se que declarou: “Não se tem mais direitos humanos nesta terra. Não tem lei. Onde está o Estatuto do Índio? Quem faz as leis, nem sabe onde elas estão”.<sup>351</sup>

Ao mesmo tempo, iniciativas de ação direta continuaram sendo realizadas e defendidas quando se tornasse evidente que a negociação com o Estado não estava surtindo efeito. Esse ponto é interessante, porque é comum, em muitas falas, a

<sup>348</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 34-35.

<sup>349</sup> Idem, p. 47.

<sup>350</sup> Idem, p. 50.

<sup>351</sup> Idem, p. 49.

associação de uma ação mais agressiva e guerreira a um passado, marcado pelo conflito entre diferentes grupos indígenas e por guerras interétnicas. A partir do contato com os “civilizados”, entretanto (sobretudo com os missionários), esse caráter guerreiro teria sido abandonado em nome de uma postura mais dialógica.

Entretanto, o caráter guerreiro poderia vir (e veio) à tona muitas vezes, no enfrentamento a posseiros ou fazendeiros, ou em ações autônomas de demarcação de terras, como a que foi defendida pelos Tapirapé na décima assembleia. Nela, o Tapirapé Awãetekãto’i recuperou a oposição colonial entre “índios mansos” e “bravos” para reivindicar, na inefetividade da mansidão, a necessidade de ser bravo: “Porque nós aqui fica manso, né? Mas agora nós tamo ficando assim igual brabo, de novo, por causa da terra. Agora nós tamo querendo ficar mais brabo agora, porque se a gente fica manso, aí ele vai falar: ‘Ah! Esse aqui não mexe nada, vamo pegar ele, vamo tirar daqui’”.<sup>352</sup>

Com o passar das assembleias, cada vez mais a imprensa passou a ser vista como um veículo importante de disseminação da mobilização indígena, sobretudo entre os potenciais aliados da causa indígena nos centros urbanos. Em entrevista a Antonio Hohlfeldt, provavelmente em 1982, Juruna descreveu a sua estratégia de utilizar a imprensa a seu favor e contra a Funai, e mostrou como ela própria ajudou a difundir a sua imagem de liderança indígena em meio à sociedade nacional:

a FUNAI garantia, a FUNAI falava e prometia fazer a demarcação das terras dos índios não fazia. Aí eu comecei a me virar também, comecei a procurar a imprensa, a televisão e o jornal para poderem me apoiar. Para poder mostrar o que estava acontecendo ao país, o que estava acontecendo com a FUNAI e o índio; eu acho que a imprensa é a alma da gente, a alma do povo é quem pode mostrar os acontecimentos, e se a imprensa não falava nada, ninguém ficava sabendo. Então, eu ia procurar a FUNAI, a imprensa ficava esperando lá e então as pessoas ficavam sabendo do que estava acontecendo. Por isso eu tive boa oportunidade de fazer contatos com a FUNAI com ajuda da imprensa, com pessoas políticas, senadores, advogados, deputados, e isso teve bom resultado para a comunidade, porque hoje, a maioria dos brancos tomou consciência.<sup>353</sup>

Mário Juruna foi uma liderança que se destacou muito no início dos anos 1970, e que era referência para boa parte dos representantes presentes nas primeiras assembleias. Em suas falas, a denúncia da Funai e do “mundo do branco” como

<sup>352</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 57.

<sup>353</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 218-219.

agentes da violência contra os indígenas vinha junto da constatação de que era fundamental conhecer esse mundo, se se quisesse sobreviver na nova realidade que veio com a intensificação dos projetos de colonialismo interno. Era necessário conhecer os valores do “branco” e as possibilidades de ação dos indígenas em meio a esse mundo:

A Fundação Nacional do Índio é pra defender o índio. Não é pra defender a política militar. A FUNAI não é a Fundação Nacional do Militar. Militar entende o serviço dele. Ele não entende a natureza do índio. [...] Ele engana o índio. Então a gente tem que ficar com coragem. Vamos brigar na cara dele. Depois se ele quiser matar índio pode matar. Vira guerra. Acontece guerra aqui. [...] Vamos defender o direito nosso, defender os direitos dos índios. A gente não precisa ficar por baixo dele. Ele bate poeira em cima do índio, índio pra ele não vale nada. Então índio tem que conhecer muita coisa. Tem que conhecer vida do branco. Vida do branco tem muita sujeira. Vida do índio é simples. Nós precisamos continuar lutando.<sup>354</sup>

Percebemos, aqui, que o uso do pronome “ele” pode ser tanto uma referência ao “militar”, que Juruna menciona em sua fala, quanto um singular coletivo para designar o Estado inimigo. É contra esse “ele” que o discurso de Juruna se dirige. Ao mesmo tempo, a necessidade de conhecer a vida do branco equivale a um exercício de contra-antropologia que serve como uma estratégia política. O conhecimento formulado, desde o período colonial, sobre os povos indígenas, foi parte integrante do processo de violência contra eles, legitimando uma postura de negação da alteridade. Se quisermos utilizar os conceitos do sociólogo peruano Aníbal Quijano, podemos dizer que se trata da colonialidade do saber caminhando lado a lado com a colonialidade do poder.<sup>355</sup> Em outra direção, Juruna pretende conhecer, no mundo branco, os elementos necessários para levar adiante a sua luta, inclusive se utilizando de suas prerrogativas legais, pelo fato de ser indígena. Essas questões aparecem na fala abaixo, na terceira assembleia:

A gente tem que gritar muito. Tem que chorar na frente do palácio até o Presidente ficar enjoado. A gente tem que conhecer a vida do branco. A vida do branco é muito complicada muito chata pro índio. E muito difícil. Eu já lutei muito, já pejejei pra aprender a vida do branco. A vida do índio é mais simples. A vida do índio não é mentirosa. Não tem muita encrenca. Não tem sujeira. [...] O fazendeiro compra juiz de Direito. O fazendeiro compra a polícia. O fazendeiro compra a Funai. O Governo enjoa de ajudar o índio porque o índio nunca vota pra deputado na eleição. O índio não paga imposto. Então ele não se interessa pelo índio. [...] Eu não aceitei tirar documento, tirar certidão, tirar identidade porque com documento você não é

<sup>354</sup> Idem, p. 13.

<sup>355</sup> QUIJANO, Aníbal. Op. cit.

mais índio. Você não tem mais direito de falar com o Governo de Brasília, não tem o direito de gritar na frente do palácio dele. [...] <sup>356</sup>

A referência a já ter lutado muito para entender a vida do “branco” pode aludir ao período em que Juruna trabalhou em fazendas, antes de retornar para São Marcos. E a insistência de que a vida do branco é mentirosa, de que não se pode confiar em sua palavra, parece já indicar o recurso que o tornaria célebre em todo o Brasil e mesmo internacionalmente: o uso do gravador para comprovar as promessas feitas a ele, a partir de 1977. É significativo o diagnóstico de que o governo não ajudava aos indígenas porque eles não votariam nem pagariam impostos, o que revela uma compreensão da política nacional que seria útil na luta do movimento indígena. Da mesma forma, é bastante estratégica a recusa de Juruna a tirar seus documentos, visto que, caso o fizesse, ele poderia correr o risco de ser considerado pelo governo brasileiro um indígena já emancipado, sem as prerrogativas do indigenato – motivo pelo qual perderia o “direito de falar com o Governo de Brasília” e de “gritar na frente do palácio dele”.

Juruna não havia sido propriamente um chefe indígena durante a maior parte da sua vida. Em São Marcos, os chefes tradicionais eram Apoena e José (Wadzawé), e ele apenas se tornaria chefe em 1975, ao criar a aldeia de Namunkurá. Entretanto, como vimos, a reportagem do *Jornal do Brasil* de novembro de 1973 identificava Juruna e Aniceto como novos líderes Xavante, que dominavam elementarmente a língua portuguesa e tinham consciência dos seus direitos. Vale a pena refletir sobre o papel dessas novas lideranças dentro do nascente movimento indígena. A esse respeito, discorre Maria Helena Ortolan Matos:

Para participar das primeiras assembleias foram convidados chefes ou caciques tradicionais, como autoridades políticas existentes em qualquer aldeia. Ao convidá-los, o CIMI os reconheceu como os primeiros representantes dos povos indígenas frente à sociedade envolvente. No entanto, ao longo do movimento indígena surgiu um novo ator social para atuar no campo interétnico específico da defesa dos direitos indígenas, seja no interior do Estado brasileiro ou no exterior. Trata-se do “líder indígena”, cujo papel sócio-político está diretamente relacionado com o surgimento do movimento indígena, diferenciando-se dos chefes tradicionais, cuja autoridade está vinculada ao sistema político próprio dos seus respectivos povos. As ações dos líderes indígenas podem ser definidas como uma espécie de diplomacia vermelha, através da qual articulam o mundo das comunidades indígenas com o mundo da sociedade nacional. Por atuar na esfera política do

<sup>356</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 23-25.

contato, exige-se deles um perfil ambíguo distinto dos chefes das aldeias, como, por exemplo, um certo conhecimento sobre a estrutura da sociedade nacional.<sup>357</sup>

Os papéis de autoridade tradicionais dentro das comunidades indígenas diferem muito das formas de representação ocidentais. O poder atribuído aos chefes tradicionais tem limitações muito diretas, podendo ser questionado a qualquer momento pelo grupo que o delegou. Muitas vezes, é cobrado que ele seja generoso e partilhe o que é seu com a comunidade, podendo ser deposto ou rejeitado pelo grupo caso se recuse ou não possa fazê-lo. Essa relação de reciprocidade imediata, atravessada pela valorização da oralidade e pela sacralização daquilo que é prometido, entre em choque com os diversos subterfúgios e artimanhas do modo de fazer política ocidental.<sup>358</sup>

O novo líder indígena de que fala Ortolan Matos é justamente aquele que passa a conhecer esses subterfúgios e artimanhas e cria estratégias para pôr esses mundos em diálogo e negociação, realizando o que a autora chama, se apropriando de uma expressão utilizada por Roque Laraia, de uma “diplomacia vermelha”. Trata-se, de fato, do que chamei de uma cosmopolítica da paz provisória, visto que mesmo as possibilidades de acordo com o Estado nacional partem da explicitação do conflito, do reconhecimento de que há um jogo em disputa, e de que é necessário se apropriar de suas regras e, se possível, criar outras, para assegurar uma perspectiva mais favorável dentro de um projeto de futuro. Uma das estratégias utilizadas nesse contexto foi justamente o fortalecimento de uma solidariedade diplomática dos grupos indígenas entre si e com os grupos de aliados, que permitisse a partilha de experiências e a amplificação das vozes.

Alcida Rita Ramos recupera, em 1988, o prognóstico realizado por Darcy Ribeiro, nos anos 1950, de que os indígenas brasileiros seriam engolidos pela sociedade nacional, e, empobrecidos, estigmatizados e afastados de suas culturas tradicionais, se tornariam um “índio genérico”. Em direção oposta, entretanto, o

<sup>357</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 128.

<sup>358</sup> Gersem Baniwa se refere a isso ao refletir sobre sua própria comunidade: “Um dos principais valores de um chefe baniwa é o exercício da partilha, da distribuição e da generosidade. No dia a dia, significa que quando, por exemplo, algum membro da comunidade enfrenta um problema de alimentação porque não foi bem-sucedido na pescaria, o chefe precisa ajudá-lo de alguma forma, ainda que seja lançando mão de recursos de um projeto apoiado com fundos externos. Não fazer isso é quebrar a reciprocidade e, portanto, merece vingança”. BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 220.

que teria se verificado, para Ramos, seria o crescimento do movimento indígena na cena política nacional, veículo de uma dupla reação: “se, por um lado, os índios passaram a se identificar como ‘índios’ perante os brancos, por outro lado, ao se olharem entre si, viam-se como povos diferenciados por tradições próprias, patrimônio distintivo a ser tenazmente preservado”.<sup>359</sup>

Vimos diversas falas de representantes indígenas, nas assembleias, que lamentavam a perda de traços culturais (“perdemos o nosso começo velho”, disse Joaquim Zalenzoê) mas que reivindicam também um retorno às tradições, um processo associado, muitas vezes, à ideia de “fazer progresso”. Logo na primeira assembleia, o Xavante Seremírami (João) afirma: “Conservamos os costumes, nosso sistema, por isso fazemos muitas vezes festas dos xavantes para não esquecer”.<sup>360</sup> Evidentemente, não podemos entender esse retorno às tradições como o retorno a qualquer “pureza cultural” original. Trata-se, sim, de um esforço cultural e político de construir uma tradição étnica que sirva como alteridade à brasilianidade imposta (embora sem necessariamente negá-la), a partir do acesso que se tem ao passado memorial.

Frente a isso, o terrível prognóstico de Darcy Ribeiro não se concretiza. O próprio movimento indígena atualiza as possibilidades do que significa ser indígena. E um agente original dentro dessa nova indianidade é justamente o líder indígena. Para Alcida Rita Ramos, esse ator corresponde a um “índio interétnico”,<sup>361</sup> que vive na fronteira e na mediação entre identidades étnicas distintas e, destas, com a sociedade nacional brasileira, seus códigos e suas formas de fazer política (tanto no que diz respeito ao Estado ameaçador quanto no que diz respeito aos grupos de aliados e seu vocabulário). Trata-se de um ator potente e criativo, muito diferente do arrasado “índio genérico” lamentado por Darcy Ribeiro.

A forma como as comunidades indígenas percebem esse ator, evidentemente, são também plurais. É comum, no decorrer das assembleias, que seja considerada positiva a perspectiva de que parte dos jovens saiam da comunidade para estudar nas cidades, para conhecer e negociar com o mundo representado pelo Estado brasileiro. Entretanto, há também muitas queixas de

<sup>359</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Vozes indígenas: o contato vivido e contado*. Op. cit., p. 118.

<sup>360</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 5.

<sup>361</sup> RAMOS, Alcida Rita. Op. cit., p. 136.



jovens que saem e não voltam, rompendo o vínculo de reciprocidade com a comunidade. O Iranxe Celso, na 13ª assembleia, ocorrida na Ilha de São Pedro (SE), em 1979, declara a esse respeito: “É bom estudar pra defender sua vida, mas estudar, aprender e voltar pra ensinar esses que estão crescendo também”.<sup>362</sup>

Assumindo o papel de atuar na liminaridade de mundos, é recorrente que esse líder indígena de caráter interétnico assumia para si a prerrogativa de falar em nome de todos os indígenas do Brasil, as reivindicações sendo feitas em nome de toda essa coletividade. Entretanto, como vimos, a delegação de poder que uma comunidade indígena dá a seu chefe tradicional difere da forma como o mundo ocidental concebe a representação política, o que pode levar a muitos mal-entendidos. Como afirma Ortolan Matos: “Através de um discurso da unidade supra-étnica, os participantes indígenas das assembleias, realizadas nos anos 1970, sentem-se representantes pan-indígenas que deveriam ser reconhecidos tanto pelos demais índios como também pelas autoridades governamentais”.<sup>363</sup> Muitas vezes, entretanto, esse reconhecimento foi questionado tanto de um lado quanto de outro.

A trajetória de Juruna é emblemática a esse respeito. Sua atuação ia desde a circulação pelas aldeias, instando os povos indígenas a não brigarem entre si e apresentando-lhes elementos do funcionamento do “mundo branco”, à pressão junto às instituições do Estado, em Brasília. Essa pressão não ia no sentido de pretender retornar os povos indígenas a uma situação de isolamento, mas no de colocar os próprios indígenas na direção da assistência que a Funai deveria prestar-lhes, inclusive com o fornecimento de recursos de produção, que deveriam ser administrados pelas comunidades. A visibilidade de Juruna foi tamanha que ele foi convidado a representar o Brasil no Tribunal Russell IV, em novembro de 1980, em Roterdã (Holanda), sobre os direitos dos povos indígenas das Américas, causando um imbróglio com o governo brasileiro, que se utilizou da prerrogativa da tutela para não permitir que ele viajasse até quase o último momento.

Essa questão será detalhada no próximo capítulo, mas cabe aqui destacar que Juruna terminou comparecendo ao Tribunal, chegando no último dia, através de uma decisão liminar do Tribunal Federal de Recursos. Após voltar da Holanda, entretanto, a autoridade de Juruna foi fortemente contestada entre os próprios

---

<sup>362</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 63, Décima Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1980, p. 61.

<sup>363</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 151.

Xavante. Essa contestação, segundo Antonio Hohlfeldt, está inserida no contexto de uma política de instigação de lideranças indígenas umas contra as outras, promovida pela Funai. Trata-se também, porém, de um choque entre as formas tradicionais de se fazer política entre os Xavante e as novas estratégias desenvolvidas na interface de mundos diversos, empreendidas pelas novas lideranças indígenas. Elas tinham como consequência, muitas vezes, o afastamento da liderança de sua comunidade de origem (o que ameaçava os laços de reciprocidade):

após o retorno de Mário Juruna ao Brasil, vindo do Tribunal Bertrand Russell, [...] sua liderança entre os Xavante passou a ser contestada por alguns outros líderes de destaque, o que, após desnortear-lo momentaneamente, levou-o a decidir-se parcialmente pelo mundo dos brancos, entrando na política, afastando-se das aldeias, embora, mais do que nunca, disposto a lutar pela causa indígena, pois entende Juruna, com clareza, a manipulação que os índios vêm sofrendo por parte da FUNAI.<sup>364</sup>

A percepção que Juruna tinha de seu papel em meio à luta indígena, entretanto, era bastante arguta. Em conferência proferida no auditório do Instituto Cultural Brasileiro Norte-americano, em Porto Alegre, em setembro de 1980 (poucos meses antes do Tribunal Russell), Juruna declarou: “Eu vivo junto com a FUNAI, eu vivo junto com o branco, por isso eu entendo três coisas: entendo costume da FUNAI, do branco, e da tribo. Eu conheço a tribo, eu conheço a vida do branco, eu conheço o serviço da FUNAI”.<sup>365</sup> Ao se pronunciar contra a campanha oficial de dividir as lideranças indígenas, na mesma conferência, Juruna fez uma avaliação do seu papel no seio do movimento indígena, reivindicando para si justamente a posição de um diplomata:

A gente precisa tomar muito cuidado, pois a Funai está fazendo divisão com o índio. Porque ela quer tirar a força da gente, quer diminuir a força do índio. Então é preciso tomar muito cuidado. Eu estou avisando a vocês que se a FUNAI ficar sabendo, daqui a alguns dias ela vai chamar alguém de vocês e dizer que eu não sou chefe de nada, que eu não represento nada, que eu tenho inveja, que eu tenho ciúme, e que eu estou querendo sujar a imagem honesta de nosso país. Porque antes de mim, não existiu um chefe de comunidade como eu. Um tipo de embaixador, um tipo de representação que reclama os problemas do índio.<sup>366</sup>

<sup>364</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 207.

<sup>365</sup> Idem, p. 248.

<sup>366</sup> Idem, p. 250. A citação à fala de Juruna aparece dessa forma no livro acima referido. Entretanto, muito provavelmente o texto sofreu alterações para adequar a discurso do líder indígena à norma culta.

No nascente movimento indígena, que se articulava em muitas instâncias para além das assembleias, os papéis de destaque seriam ocupados justamente por esses tipos de embaixadores.

## Entrecapítulo III

### Dois vereadores indígenas e a tutela

Em sua edição de 29 de agosto de 1976, o jornal *O Estado de São Paulo* trouxe como uma de suas manchetes: “Índio renuncia a candidatura”. A matéria, escrita na sucursal de Curitiba, continha o seguinte texto:

Ao deixar o cartório eleitoral de Coronel Vivida, no sudoeste do Paraná, na tarde de quinta-feira passada, Angelo dos Santos de Souza Kretan, de 35 anos, cacique caingangue do posto indígena de Mangueirinha estava profundamente aliviado. Ele havia pedido instruções para renunciar à sua candidatura à Câmara Municipal de Mangueirinha, encerrando assim uma semana de grande agitação, em que, pelo fato de ser o primeiro índio brasileiro a incursionar pela política, foi alvo do assédio dos jornais, de visitas de amigos, do cerco dos políticos e das palavras um tanto desalentadoras do chefe branco do posto.<sup>367</sup>

O Kaingang Ângelo Cretã – cujo nome, por vezes, também é escrito como Kretã ou (como na reportagem acima) Kretan – havia sido lançado candidato a vereador do pequeno município de Mangueirinha (Paraná) na convenção municipal do MDB. Cacique havia quatro anos, ele pretendia representar os interesses dos indígenas da região. Entretanto, acabou mudando de ideia: “Eu acho que não devo sair candidato por uma simples razão [...]. A Funai não aceita e pode cancelar toda a minha documentação, porque nós somos órgão do governo e a minha candidatura é contra o governo e da oposição”. Cretã afirmou ainda que “se fosse candidato pela Arena, eles deixariam, porque eu estaria trabalhando de acordo com o governo”.<sup>368</sup> Segundo a reportagem:

Essa ideia pode ser fruto dos conselhos do chefe branco do posto, Darven Francisco Pinheiro, que já comunicou o fato à Funai e transferiu a responsabilidade para o Departamento Jurídico do órgão. Frisando sua absoluta neutralidade, Darven confessa ter aconselhado o cacique a refletir, explicando que, “para ser candidato, é preciso ser emancipado pela Funai, de acordo com o Estatuto do Índio”. Prevendo que a Funai possa simplesmente expulsá-lo da área, o cacique fala que “o índio tem liberdade, mas eles não querem que o índio tenha liberdade. O erro da Funai é que ela não quer que o índio apareça. Já o povo da oposição, que é uma gente elevada, quer que os pobres apareçam. Então me lançaram como candidato e eles (a Funai) não vão gostar”.<sup>369</sup>

<sup>367</sup> Reportagem “Índio renuncia a candidatura”, presente em *O Estado de São Paulo*, 29 ago. 1976, p. 6.

<sup>368</sup> Idem.

<sup>369</sup> Idem.

O anúncio de renúncia da candidatura de Cretã não se concretizou. Ele não apenas foi candidato como se elegeu, tomando posse no início de 1977. A reportagem publicada em *O Estado de São Paulo* traz a informação de que Cretã seria “o primeiro índio brasileiro a incursionar pela política”, e não está sozinha nesta declaração. Diversas publicações da época endossavam a mesma afirmativa e, por ocasião de sua morte, o mesmo apareceria em matérias e denúncias. Essa reivindicação, entretanto, não é verdadeira. De todo modo, a repercussão da vereância de Cretã foi, de fato, inédita.

Pelo que foi possível apurar, antes das eleições municipais de 1976, pelo menos quatro indígenas já haviam sido eleitos vereadores no Brasil. A primeira parece ter sido uma mulher Tuxá da cidade de Rodelas, na Bahia, ainda no ano de 1963. Seu nome era Carmelita Cruz, e atuava como agente de saúde e professora da comunidade, sendo filha de uma conhecida liderança local, Eduardo Luiz da Costa. Sua atuação foi muito importante para a redução da mortalidade infantil entre os Tuxá.<sup>370</sup> O segundo e o terceiro vereadores foram o cacique Karipuna Manoel Primo dos Santos, conhecido como Seu Coco, e seu filho, Luís Soares dos Santos, eleitos em 1969, no Oiapoque (Amapá), já no sistema de bipartidarismo e sob a legenda da ARENA. Manoel Primo dos Santos chegou a ser reeleito em 1976, mesmo ano da eleição de Cretã, e outra vez, no ano de 1982, já pelo PDS. Ele participou, ainda, da segunda assembleia de chefes indígenas, realizada em Cururu, e a quinta assembleia, realizada em Kumarumã, foi iniciativa de Luís Soares dos Santos.<sup>371</sup>

As três vereâncias acima mencionadas (bem como suas campanhas) parecem ter sido muito menos divulgadas do que a do líder Kaingang, o que pode

<sup>370</sup> Há referências à eleição de Carmelita Cruz nos seguintes trabalhos: TUXÁ, Felipe; TUXÁ, Dinamam. Vote parente, vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro. APIB Oficial, 2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/11/11/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/>>. Acesso em: 20 mar. 2021; SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFF. Niterói, 2006, p. 89; DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá**: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRN. Natal, 2019, p. 72.

<sup>371</sup> Há referências à eleição de Manoel Primo dos Santos e seu filho nos seguintes trabalhos: TUXÁ, Felipe; TUXÁ, Dinamam. Op. cit.; FRANCO, Caroline Souza. **Origem e presente de práticas políticas das populações indígenas do Baixo Oiapoque**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. Campinas, 2019, p. 146.

se relacionar ao contexto dos anos 1960, quando a luta dos povos indígenas tinha menos repercussão na imprensa (até pela inexistência de uma mobilização articulada para muito além do nível local). Pode se relacionar também ao fato de que nessa década ainda não havia o Estatuto do Índio, publicado em 1973 e que, além de reiterar a tutela sobre os indígenas, estabelecia a possibilidade do mecanismo formal da emancipação, trazendo em sua esteira uma série de controvérsias. Mesmo no caso de Manoel Primo dos Santos, eleito três vezes, tendo permanecido no cargo ao longo de toda a década de 1970 e até metade dos anos 1980, devemos salientar que seu mandato era vinculado aos partidos de situação – ARENA e PDS –, o que, possivelmente, lhe poupou algumas contestações. O quarto vereador indígena será apresentado mais à frente, mas deve-se adiantar que também era filiado à ARENA.

A entrada de Cretã na política partidária institucional, por outro lado, veio carregada de polêmicas relacionadas justamente ao questionamento da possibilidade de ele se eleger. As contestações vinham de membros da ARENA, que objetavam a cidadania plena de Cretã, em função da tutela oficial do Estado sobre os povos indígenas. Vinham também da Funai, que não via com bons olhos uma liderança indígena se alçando a uma posição oficial na política local, com um discurso explicitamente crítico à atuação do órgão. Finalmente, para muitos grupos políticos articulados aos madeireiros da região, a candidatura de Cretã parecia ser um indicador de problemas.<sup>372</sup>

Como vimos no capítulo 3, no sul do Brasil, a luta indígena também era intensa. A assembleia de 1975, realizada no município de Frederico Westphalen e com ampla participação de Kaingang, trouxe várias acusações de que a Funai explorava a mão de obra indígena, com o retorno financeiro desse trabalho indo para o Departamento Geral de Patrimônio Indígena (DGPI). Trata-se do mecanismo conhecido como renda indígena, instituído ainda durante a gestão do SPI, com o alegado objetivo de tornar as comunidades indígenas autossustentáveis, sem gerar “ônus ao erário”, mas cujos recursos eram apropriados correntemente pelo órgão indigenista.<sup>373</sup>

---

<sup>372</sup> CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011, p. 94-95.

<sup>373</sup> Segundo Clovis Brighenti, a Funai “modernizou [essas] atividades com novos maquinários e estabeleceu maior rigor na exploração da mão de obra indígena e nos contratos de arrendamento

No caso de terra indígena de Mangueirinha, que abrigava Kaingang e Guarani e da qual Cretã era o líder, as ameaças vinham de muitas direções. Nessa terra, como em outras do Paraná, a trajetória de espoliação dos territórios se intensificou nos dois governos de Moysés Lupion, entre os anos 1940 e 1960. Desde esse momento, boa parte da área indígena foi parar nas mãos do madeireiro Osvaldo Forte, sócio de Aníbal Cury, e de 37 colonos que, em 1961, venderam essas terras à F. Slaviero & Filhos S/A – Indústria e Comércio de Madeiras. Os conflitos com os indígenas eram constantes, e as violências cometidas também. Cretã tornou-se chefe da terra indígena de Mangueirinha (cacique, como era chamado) após seu irmão Agostinho Luís dos Santos abandonar voluntariamente a liderança. A partir de meados dos anos 1960, iniciou um movimento pela retomada da área invadida. Em 1974, a Funai forneceu respaldo jurídico para a demanda judicial em defesa das terras indígenas e contra a Slaviero, com iniciativa do próprio Cretã.

O interesse das madeiras na região se devia ao fato de a terra indígena de Mangueirinha ser a maior reserva de floresta de araucária do mundo, tendo diversas madeiras nobres como cedro e pinheiro. A própria Funai instalou uma serraria no território, empregando os indígenas da região como mão de obra, a partir da lógica da renda indígena. No documentário de Sérgio Bianchi “Mato eles?” (1982), sobre a luta dos indígenas de Mangueirinha, denuncia-se que, ainda que a Funai afirmasse que a serraria usava apenas madeira revitalizada, a maior parte das árvores cortadas era madeira de lei.<sup>374</sup>

Foi no contexto de mobilização dos indígenas de Mangueirinha e das terras indígenas relativamente próximas, como Rio das Cobras (também no Paraná) e Nonoai (no Rio Grande do Sul), que a proposta para a candidatura de Cretã aconteceu, junto à legenda do MDB.<sup>375</sup> Do ponto de vista do movimento indígena que se articulava nacionalmente, a prerrogativa da candidatura de Cretã no partido de oposição poderia ser interessante, porque abria as portas para uma nova frente na mediação diplomática dessas lideranças com o mundo dos chamados “brancos”. De todo modo, devemos ter em mente que a vereância de Cretã ocorreu em uma pequena cidade, e a articulação do MDB local com o líder de Mangueirinha dizia

---

com terceiros”. BRIGHENTI, Clovis. Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 38, n. 1, 2020, p. 6.

<sup>374</sup> BIANCHI, Sérgio. Mato eles? Documentário média-metragem. 1982. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=rNvw\\_FomauY](https://www.youtube.com/watch?v=rNvw_FomauY)>. Acesso em: 17 mar. 2021.

<sup>375</sup> CASTRO, Paulo Afonso de Souza, Op. cit., p. 57-62, 93-95.

muito mais sobre a visibilidade que ele tinha na região do que sobre um esforço deliberado de cooptar lideranças indígenas para a política partidária – como aconteceria com Mário Juruna, a partir do fim dos anos 1970.

Apesar de toda a pressão que Cretã sofreu, e que o levou a declarar em agosto de 1976 que renunciaria à sua candidatura, o fato é que não procedia a argumentação de Darven Francisco Pinheiro (chefe do Posto Indígena da Funai na região) de que, segundo o Estatuto do Índio, para se candidatar era necessário ser emancipado. Como vimos no capítulo 2, ainda que o dispositivo da emancipação estivesse presente nesse documento como uma forma de “liberar” os indígenas da tutela do Estado, não havia impedimento a que indígenas habitantes de terras indígenas tirassem documentos e gozassem dos direitos civis – inclusive os de votar e de ser eleito.

O argumento da tutela era utilizado de maneira ambígua pela Funai: a assistência muitas vezes não era efetivada, mas a “relativa incapacidade” do indígena era lembrada sempre que isso interessasse. Cretã avaliou isso de forma precisa ao declarar que “se fosse candidato pela Arena, eles deixariam, porque eu estaria trabalhando de acordo com o governo”. Os 15 anos consecutivos de mandato de Manoel Primo dos Santos parecem confirmar isso.<sup>376</sup>

Chega-se, aqui, ao último vereador indígena sobre o qual esta seção se debruçará. Para apresentá-lo, vale a pena recuperar um depoimento do Terena Felix Pio, na oitava assembleia de chefes indígenas, ocorrida em Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, em 1977:

Nós temos um candidato a vereador pela Arena que se diz ser representante dos Índios Terena. Mas que na verdade é mais representante de sua própria família do que a tribo Terena. E todos, os seus pais, seus irmãos, estão todos empregados na Funai ou na prefeitura de Aquidauana. [...] Ele só vem à nossa aldeia nas épocas das eleições e em algumas ocasiões quando é para o seu interesse, ou para aparecer o seu nome em jornais e televisão que é do seu agrado. [...] E quando aparece algum Índio olhando a sua falta, ele logo trata de amedrontá-los toda a tribo Terena, que são muito medrosos. ‘Eu vou exportar o Fulano’ – aí a Funai vai e exporta o fulano. O quartel vai prender o fulano, diz que eles é comunista e que tem liga com os padres, se seguirem o conselho deles, o governo vai tomar as suas terras. [...] E

<sup>376</sup> Não pretendo, com isso, afirmar que Manoel Primo dos Santos atuou em favor do governo, que foi manipulado pela política oficial ou que se posicionou de maneira contrária a seu povo por fazer parte dos partidos de sustentação do regime militar. Há ainda muita pesquisa a ser feita no que diz respeito aos mandatos públicos de indígenas anteriores à década de 1980, e é importante ter em mente que as decisões das lideranças eram tomadas de acordo com as micropolíticas locais, não havendo necessariamente uma unidade entre as demandas de grupos indígenas específicos e uma luta mais geral da sociedade civil brasileira pelo fim da ditadura militar.



agora, dia 28 com a chegada do Presidente da República na nossa aldeia, é a hora do nosso patrício sanguessuga aparecer, querendo aparecer para ter mais apoio do governo federal.<sup>377</sup>

O Terena a que Félix Pio faz referência é Jair de Oliveira. Ele não apenas foi candidato a vereador pela cidade de Aquidauana, no Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul), no mesmo ano em que Ângelo Cretã se candidatou por Mangueirinha, como foi eleito, tendo inclusive assumido a presidência da câmara municipal da cidade.<sup>378</sup> Mas, segundo reportagem do jornal *O Estado de São Paulo* de 1º de março de 1977,<sup>379</sup> Jair de Oliveira era, nesse momento, vereador havia 10 anos, o que nos indica a eleição para um primeiro mandato ainda em fins dos anos 1960. Jair é, portanto, o quarto vereador a que fiz referência acima.

A chegada do presidente da República à aldeia dos Terena, no dia 28 de abril de 1977, de que fala Félix, é relativa aos festejos da Semana do Índio realizada em Aquidauana (na época, ainda estado do Mato Grosso), no distrito de Taunay. A comitiva presidencial contou, além do presidente Ernesto Geisel, com alguns ministros, como o do Interior, Rangel Reis, e o da Agricultura, Alysso Paulinelli, além do general Ismarth de Araújo, presidente da Funai. Tratou-se da primeira visita oficial de Geisel a uma aldeia indígena.<sup>380</sup>

Reportagem desse mesmo dia, 28 de abril, afirma que o Ministério do Interior e a Funai investiram recursos nas aldeias do Bananal e do Ipegué, nos dois meses que antecederam o evento, para fazer uma boa impressão ao presidente. Elas passaram a contar com energia elétrica, houve reformas em duas casas-sede da Funai, além de três escolas, uma enfermaria e uma casa de hóspedes, bem como a construção de poços, de chafarizes e até mesmo de uma pista de pouso onde a comitiva presidencial desceria. Danças foram ensaiadas entre os indígenas, como o bate-pau, e houve autorização da Funai para o abate de 20 reses. A mesma

<sup>377</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 27.

<sup>378</sup> MAURO, Victor Ferri. A participação de Terenas na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018. Brasília, 2018, p. 10. Em reportagem do jornal *O Estado de São Paulo* de 28 de abril de 1977, a que se faz referência a seguir, é afirmado que Jair de Oliveira é ex-presidente da Câmara, mas, em outras reportagens, como uma de 24 de março de 1978, também referenciada nas próximas páginas, há indicação de que ele ocupou esse cargo após 1977, o que leva a crer que ele foi presidente da Câmara mais de uma vez.

<sup>379</sup> Reportagem “Tribo dirá a Geisel que prefere a tutela”, assinada por Eliana Lucena, enviada especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 01 mar. 1977, p. 17.

<sup>380</sup> Reportagem “Geisel: o índio não é problema menor”, assinada por Vitu do Carmo, enviado especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 29 abr. 1977, p. 14.

reportagem apresenta Felix Pio, que falou na oitava assembleia, como “um militante emedebista na política de Aquidauana, mas só por oposição a Jair de Oliveira, terena que é vereador há 10 anos pelo partido do governo”. Felix é recuperado também como um dos que criticaram a forma como os gastos ocorreram, sobretudo em relação à pouca utilidade da pista de pouso após a visita da comitiva presidencial.<sup>381</sup>

Jair de Oliveira foi um dos indivíduos a fazer um pronunciamento diretamente a Geisel, a princípio traduzindo o discurso do capitão da aldeia, Tibúrcio Francisco, realizado na língua Terena (mesmo que Tibúrcio dominasse o português). A reportagem assim se refere a Jair:

Ele nasceu numa aldeia de Taunay, mas saiu com 10 anos. Levado pelos missionários que atuavam na área, estudou quatro anos num seminário presbiteriano em Minas. Ao voltar, trabalhou como padeiro, pedreiro, barbeiro e varredor de escola, até ser aceito como professor. Hoje, Jair encabeça uma família de índios que se impôs na sociedade dos brancos. [...] Com emprego público, gordo e bem vestido, dono de “Fuscão” e casa própria em Aquidauana, porém, Jair de Oliveira já deixou de ser índio, para alguns de seus antigos colegas de aldeia. Ele reconhece que quase não visita mais o lugar onde nasceu, por falta de tempo, mas acha que seu comportamento, como representante político dos índios, é correto. “Dizem que eu devia morar na aldeia, para conhecer o mesmo sofrimento, a mesma miséria de lá”, observa. “Mas o que importa é que os índios tenham um elemento-chave aqui. O terena hoje vive em dois mundos, o seu próprio e o dos brancos. A quem eu poderia ajudar, se vivesse na aldeia? Só seria espoliado pelos que moram aqui”.<sup>382</sup>

A alegação de que Jair de Oliveira não seria mais indígena, entretanto, parece vir mais de fora do que de dentro da aldeia. Uma das manchetes da reportagem de 28 de abril traz os dizeres: “O dia de glória de Jair, o índio que se emancipou”. Isso não deixa de ser intrigante porque, formalmente, Jair nunca requereu a emancipação ao Estado – o que, ao contrário do caso de Cretã, jamais parece ter sido utilizado contra ele em sua trajetória política. Sua força se manifestava na Câmara Municipal de Aquidauana, mas também nas aldeias, com interferência na escolha dos chefes da comunidade (chamados de “capitães”). Tibúrcio, aquele cujo discurso Jair traduziu, era “capitão” havia cinco anos. Na tradição local, não havia um prazo para o exercício da chefia, mas ela poderia ser revogada quando a comunidade assim o

<sup>381</sup> Reportagem “O quadro indígena, retocado para Geisel ver”, assinada por Vitu do Carmo, enviado especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 28 abr. 1977, p. 84.

<sup>382</sup> Idem.

quisesse. Isso parece ter ocorrido no início de 1976, quando houve uma eleição e a escolha de um outro líder, em seu lugar. Mas, segundo a reportagem, “Tibúrcio apareceu com uns questionários que pretendiam apurar ‘quem eram os subversivos’, o povo se intimidou e ele continuou no cargo. Quem conta a história é [o indígena] Modesto Pereira, que não tem dúvidas de que Jair estava por trás dos questionários”.<sup>383</sup>

A escolha das aldeias de Taunay para a visita da comitiva presidencial na Semana do Índio não foi por acaso. Os Terena havia muito eram considerados um dos povos mais propensos à emancipação, pelo seu grau de integração à sociedade nacional. No primeiro número da *Revista de Atualidade Indígena*, publicada pela Funai em 1976, há uma notícia relativa ao general Ismarth de Araújo Oliveira, presidente da Funai:

Após visitar as aldeias de Taunay e Ipegue, em Aquidauana, o presidente da FUNAI chegou à conclusão de que os índios Terena, daquela área, estão em avançado grau de aculturação e que para alcançarem a emancipação necessitam da implantação de projeto de desenvolvimento comunitário. Esse projeto será implantado pela FUNAI em janeiro próximo.<sup>384</sup>

Diversas reportagens do início de 1977 demonstram o interesse do governo em iniciar um processo de emancipação das comunidades indígenas pelos Terena.<sup>385</sup> Aos indígenas, entretanto, a ideia não agradou. Em matéria publicada em *O Estado de São Paulo*, em 1º de março de 1977, é afirmado que, em sua visita, Geisel receberia das mãos do próprio Jair de Oliveira “um pedido de toda a comunidade para que a emancipação do grupo [...] não ocorra antes de cinco anos, prazo mínimo, segundo eles, para que o grupo seja preparado para competir, em condições de igualdade, com a comunidade nacional”.<sup>386</sup> A posição de Jair, entretanto, era a de que a integração poderia exigir um período ainda mais longo, chegando a três

<sup>383</sup> Em matéria de 19 de fevereiro de 1980, da *Folha de São Paulo*, afirma-se que os indígenas Terena Modesto, Celso e Domingos (cacique recentemente eleito) denunciaram que vários indígenas que trabalhavam em Campo Grande estavam sendo levados a Aquidauana, para se alistarem no cartório eleitoral, e depois para Taunay, onde seriam deixados na aldeia, em manobra do PDS local com interesses políticos. Segundo a denúncia, o responsável por isso seria o delegado regional da Funai em Campo Grande Joel Oliveira, irmão de Jair de Oliveira – este último, ainda vereador e candidato a vice-prefeito. Reportagem “Terena denuncia irregularidades”, presente na *Folha de São Paulo*, 19 fev. 1980, p. 4.

<sup>384</sup> FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-Funai. Notícias. In: \_\_\_\_\_. **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília, n.1, 1976, p. 64 *apud* MAURO, Victor Ferri. Op. cit., p. 9.

<sup>385</sup> Muitas dessas reportagens são transcritas no trabalho de Victor Ferri Mauro, acima mencionado.

<sup>386</sup> Reportagem “Tribo dirá a Geisel que prefere a tutela”. Op. cit.

gerações, no caso dos povos da Amazônia em contato recente “com a civilização”.<sup>387</sup>

Perguntado pelo ministro do interior Rangel Reis por que ele não pedia a liberação da tutela, Jair de Oliveira teria respondido com ironia, segundo a reportagem de 28 de abril: “é que eu gosto de ser filho do general Ismarth”. O recurso à retórica do afeto filial não parece, contudo, ter surtido efeito. Jair continuaria sendo citado por Rangel Reis como exemplo de indígena emancipável (ao lado de Mário Juruna). Em 24 de março de 1978, *O Estado de São Paulo* publicou uma outra matéria, com o título “O que se deve prever na emancipação do índio”. Nesse momento, a grande discussão a respeito da política indigenista era o decreto elaborado pelo ministro do Interior que previa a regulamentação da emancipação indígena (como veremos no próximo capítulo). A matéria trazia a posição de Rangel Reis de que essa regulamentação era necessária para corrigir “injustiças” permitidas pelo Estatuto do Índio:

Segundo esse documento, o índio somente pode ser emancipado mediante solicitação sua ou da tribo. Como consequência, há inúmeros casos de índios já perfeitamente integrados à civilização, como, por exemplo, o do presidente da Câmara dos Vereadores de Aquidauana, Jair de Oliveira, da tribo terena, os quais, no entanto, continuam gozando de todos os benefícios da tutela governamental: não pagam impostos, não respondem criminalmente perante a lei, além de ter sempre direito à posse da terra da tribo de origem. Isso tudo sem contar os favores hoje oferecidos aos menores de idade.<sup>388</sup>

A postura de Rangel Reis não é endossada pela reportagem, que qualifica os argumentos do governo como falaciosos, assentando-se em “fatos isolados” como “pontos de partida para normas gerais”.<sup>389</sup> Um dessas argumentos era o de que muitos indígenas já estavam integrados e apenas não se emancipavam para gozar dos privilégios que a tutela lhes concedia. Trata-se, mais uma vez, da premissa (já presente na Convenção 107, da OIT) de que a proteção aos indígenas só faria sentido enquanto eles não se integrassem à comunhão nacional, considerando essa integração o caminho natural de todos os povos indígenas.

<sup>387</sup> Idem.

<sup>388</sup> Reportagem “O que se deve prever na emancipação do índio”, presente em *O Estado de São Paulo*, 24 mar. 1978, p. 3.

<sup>389</sup> De maneira geral, deve-se destacar que a postura desse jornal sempre foi bastante crítica às tentativas do ministro Rangel Reis de “acelerar a emancipação”.

Jair de Oliveira e Ângelo Cretã tiveram trajetórias absolutamente diversas. Enquanto o primeiro não parece ter sofrido censuras ao exercer mandato de vereador pela ARENA – sendo acusado, por alguns Terena, de representar mais os interesses da Funai do que os de seu povo –, o segundo quase desistiu de sua candidatura pelo MDB devido à pressão que sofreu por parte das autoridades e dos grupos poderosos locais. Enquanto um realizou um pronunciamento ao presidente da República e anunciou gostar de ser “filho do general Ismarth”, o outro exerceu sua vereância ao mesmo tempo em que comandava ações de retomada das terras indígenas esbulhadas pelo poder econômico no sul do país, e se opôs diversas vezes à postura autoritária e conivente da Funai.

Em ambos os casos, entretanto, o discurso da emancipação foi utilizado dentro de uma retórica que opunha a participação na política institucional do país à condição de indígena tutelado – no caso de Cretã, para impedir essa participação, no caso de Jair, para forçar a emancipação. Os dois tinham em comum, também, o fato de viverem nas áreas diretamente visadas pela política emancipacionista de Rangel Reis. Conforme está escrito no “Histórico da emancipação”, presente no primeiro volume dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio* (publicados em 1979): “o objetivo confessado é acelerar a emancipação dos índios que vivem nos Estados do sul do país e no sul do Mato Grosso”.<sup>390</sup>

Cretã exerceu seu mandato buscando garantir melhores condições para os povos indígenas de Mangueirinha. Conseguiu a instalação de um posto de saúde e a construção de uma escola na comunidade, e realizou esforços pelo asfaltamento da BR-277, ligando Palmas a Mangueirinha. Lutou no parlamento, também, pela implantação de redes de água e esgoto nas aldeias e na periferia da cidade, buscando sempre, em seu discurso, a preservação do meio ambiente.<sup>391</sup>

Sua participação como liderança indígena na luta pelas terras intrusadas teve uma importante vitória na retomada da terra indígena de Rio das Cobras (no Paraná), em 1978, com a expulsão de aproximadamente 3 mil colonos não indígenas e muita repercussão. Esta repercussão se relaciona ao envolvimento das redes do nascente movimento indígena no Brasil às lutas no sul do país. Segundo Paulo Afonso de Souza Castro: “a eclosão das ‘revoltas indígenas’ que expandiam-

<sup>390</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Histórico da emancipação. In: \_\_\_\_\_. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, p. 10.

<sup>391</sup> CASTRO, Paulo Afonso de Souza. Op. cit., p. 96-97.

se rapidamente pelas aldeias sulinas obteve repercussão nacional e internacional, através das redes de comunicação do CIMI, da OPAN, da ANAÍ e dos antropólogos brasileiros”.<sup>392</sup> Além disso, a participação de lideranças em fóruns coletivos, como as assembleias indígenas, acelerou o conhecimento mútuo e impulsionou pautas regionais, como as que diziam respeito aos indígenas do Sul.

Nesse sentido, Cretã atendeu à convocação de Nelson Xangrê, participando da retomada da terra indígena de Nonoai, no Rio Grande do Sul, e também foi importante na luta de Xapecó, em Santa Catarina. Em 1978, chegou a ir para o Mato Grosso, para apoiar a luta de Mário Juruna e do povo Xavante.<sup>393</sup> Tudo isso e, sobretudo, a luta em marcha na terra indígena de Mangueirinha contra poderosos interesses locais, rendeu a Cretã diversas ameaças de morte ao longo dos anos, fazendo com que ele chegasse a ter proteção especial do Estado.<sup>394</sup>

No dia 22 de janeiro de 1980, Ângelo Cretã dirigia um fusca azul acompanhado pelos dois policiais militares que faziam a sua segurança, retornando de uma reunião com os Guarani de Palmeirinha, quando avistou um carro atravessado na estrada. Temendo uma emboscada, Cretã fez uma ultrapassagem perigosa e acabou colidindo com uma carreta que vinha na direção oposta. Após sete dias hospitalizado, ele morreu no dia 29 de janeiro, de embolia cerebral e pulmonar. Os policiais que estavam com ele sofreram ferimentos leves. O inquérito da polícia, confirmado pela Funai, indicou que a sua morte se deveu apenas a um acidente, mas há indícios suficientes para colocar essa hipótese em cheque. Um dos policiais presentes na hora do acidente, por exemplo, declarou que, junto ao carro parado na estrada, havia homens que Cretã disse reconhecer. Quinze minutos depois da colisão, o chefe da Polícia Federal encontrou no lugar quatro homens com revólveres na mão.<sup>395</sup> Os homens na estrada diriam, mais tarde, que o carro estava parado no meio da estrada por conta de um problema mecânico.

No número 12 do jornal *Luta Indígena*, editado pela Regional Sul do CIMI em junho de 1980, dedicou-se a edição “à memória do cacique Kaingang Ângelo

---

<sup>392</sup> Idem, p. 109.

<sup>393</sup> Idem, p. 139.

<sup>394</sup> É interessante que Cretã tenha conseguido proteção do Estado mesmo em um contexto ditatorial, tratando-se de um líder que denunciava a participação do Estado na violência cometida contra os povos indígenas, e que era, também, vereador pelo partido de oposição. Isso se relaciona à busca do governo militar, no Brasil, de manter sempre uma fachada democrática que legitimasse o regime interna e externamente.

<sup>395</sup> Idem, p. 143.

Kretã, assassinado”.<sup>396</sup> Uma extensa reportagem enumera diversas evidências de que o ocorrido não foi um acidente, mas um assassinato, como o fato de que muitos documentos foram encontrados no carro parado na estrada, relativos inclusive a pessoas com antecedentes criminais e ligadas aos proprietários de terra da região, além de um cheque de 65 mil cruzeiros. As denúncias, entretanto, jamais resultaram em uma investigação efetiva do ocorrido, ainda que o enterro de Cretã tenha contado com aproximadamente duas mil pessoas, tornando-se um manifesto a favor da luta dos povos indígenas do Brasil.

Quando Cretã morreu, ele era ainda vereador por Manguoeirinha. O argumento de que ele deveria ser emancipado para poder ser eleito não foi suficiente para vencê-lo. A luta contra a emancipação, entretanto, seria uma das principais bandeiras do movimento indígena entre o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980. Na mesma edição do *Luta Indígena* que anunciava o assassinato de Cretã, a seguinte charge foi publicada a esse respeito.



**Figura 8:** charge atribuída a Karijó, presente no número 12 do jornal *Luta Indígena*. A sigla INPS se refere ao Instituto Nacional de Previdência Social, criado em 1966 e extinto em 1990, sendo substituído pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS).<sup>397</sup>

A imagem acima traz uma mensagem direta: emancipar corresponde a transformar o indígena em um trabalhador empobrecido e marginalizado. Tratava-se de se livrar da prerrogativa da assistência presente na tutela e de enfraquecer a luta dos povos indígenas negando-lhes a sua indianidade. E, nas diversas ocasiões em que o discurso da emancipação foi recuperado pelo Estado – como nas aldeias de Taunay, em Aquidauana, bem como em Manguoeirinha e em outras aldeias do Sul –, tratava-se de garantir, mais do que a integração do indígena à sociedade nacional, a liberação das terras indígenas para os interesses do poder econômico.

<sup>396</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Regional Sul. *Luta Indígena*, Xanxerê, n. 12, 1980, p. 1.

<sup>397</sup> Idem, Anexo: Emancipação: Estado vai cuidar do índio, p. 4.

## Capítulo 4

### “Ame-o ou emancipe-o”: a luta contra a emancipação indígena e o apelo à sociedade civil

#### 4.1

##### “Uma política agressiva de integração”

O ano de 1974 representou sem dúvida um marco dentro da história da relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro e com a sociedade nacional. Nesse ano, a 1ª assembleia indígena ocorreu, na cidade de Diamantino. Nele, também, veio a público o manifesto “Y-Juca-Pirama – o índio: aquele que deve morrer”, apresentado como um “documento de urgência de bispos e missionários”, e foi redigido o panfleto “A política de genocídio contra os índios do Brasil”. Foi ainda nesse ano que começou a vigorar efetivamente o Estatuto do Índio, aprovado no dia 19 de dezembro do ano anterior. Finalmente, em 1974, tomou posse o presidente Ernesto Geisel, com o discurso de uma distensão lenta e gradual no regime ditatorial. Nesse momento, o Ministério do Interior passou a ser chefiado por Maurício Rangel Reis, e a Funai (a ele subordinada) ficou a cargo do general Ismarth de Araújo.

Rangel Reis assumiu a pasta no dia 15 de março, mas o seu primeiro discurso a circular de maneira ampla ocorreu em 19 de abril, Dia do Índio, a mesma data que encerrava os três dias de encontro da assembleia de Diamantino. Nesse discurso, o ministro recuperou o que chamou de pedra angular da política indigenista traçada pelo Estatuto do Índio, que havia entrado em vigor meses antes: “1) A integração progressiva e harmoniosa das comunidades indígenas à comunhão nacional; 2) A preservação do patrimônio material e cultural das comunidades indígenas”.<sup>398</sup> Como não deve parecer estranho, entretanto, o segundo tópico foi absolutamente preterido em favor do primeiro.

Os projetos de colonização da Amazônia Legal, levados adiante pelo governo e que traziam um lastro de destruição de comunidades, assassinatos, proliferação de doenças, deslocamentos forçados e outros tipos de violação dos

---

<sup>398</sup> Discurso realizado no dia 19 de abril e disponível em sua íntegra na reportagem “Integrar sem destruir, o grande desafio foi aceito”, presente em *O Estado de São Paulo*, 20 abr. 1974, p. 10.



direitos indígenas, foram tratados como uma “natural incorporação à economia nacional de novas terras, na Amazônia e no Centro-Oeste, com o objetivo de utilizar riquezas naturais e potencialidades essenciais ao desenvolvimento econômico e social do País”, fato que tornaria a “aproximação com as comunidades indígenas mais afastadas, fato inevitável”.<sup>399</sup> E, ainda que se afirmasse que essa aproximação deveria ser feita com cautela para evitar que os indígenas sofressem qualquer tipo de prejuízo, a ideia de que a preservação material e cultural desses povos pudesse significar a manutenção de suas formas de organização sobre as suas terras não era sequer cogitada.

Mas, se nas regiões da Amazônia haveria, nas palavras do ministro, comunidades com “hábitos primitivos”, afastadas do convívio com a sociedade nacional, existiriam, no entanto, em outras partes do país, “no Centro-Oeste e no Sul, comunidades indígenas ou índios isolados, vivendo em postos indígenas ou em parques, para as quais a política de integração, progressiva e harmoniosa, pode efetivar-se a prazo mais curto”, e isso aconteceria “através da execução de projetos específicos que lhes aproveitem a habilidade e inteligência naturais e lhes concedam posição, material e cultural, mais condigna”. Dentro desse plano, ocupa posição especial a “educação, sobretudo do índio jovem a quem cremos ter chegado o momento de assegurar-lhe nova perspectiva de vida, mais humana e mais útil ao País”, de modo a “evitar que se esterilizem vocações de jovens índios brasileiros”. Em meio a todo esse processo, “acelerar-se-á o processo jurídico de emancipação”.<sup>400</sup>

Estava colocada a pedra fundamental daquele que seria o principal projeto de Rangel Reis durante os cinco anos em que esteve à frente do Ministério do Interior: acelerar o processo de emancipação, à revelia dos desejos dos próprios indígenas. E, já neste momento, o Sul do país e partes do Centro-Oeste apareciam como alvos prioritários dessa ofensiva. Como já vimos, a ideia de emancipar os povos indígenas não era uma novidade no âmbito da política indigenista. Já se falava de emancipação à época do Diretório dos Índios,<sup>401</sup> e D. Maria I, ao revogar o Diretório, em 1798, emancipou indígenas aldeados de seus diretores, numa

---

<sup>399</sup> Idem.

<sup>400</sup> Idem.

<sup>401</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Op. cit., p. 71.

evidente associação da indianidade a um estado de infância, considerado temporário e superável.

Essa associação entre indígenas e infância, entretanto, por mais que na maior parte das vezes encampasse uma perspectiva da integração natural dos indígenas à comunhão nacional, não necessariamente vinha atrelada a um projeto de aceleração da integração com vistas à uma emancipação rápida. O projeto de indigenismo defendido por Cândido Rondon, que deu origem ao SPI e à própria instituição formal da tutela do Estado sobre todos os povos indígenas, previa que a sua integração deveria seguir o seu próprio ritmo, sem ser apressada pelos chamados “civilizados”. Evidentemente, essa prerrogativa foi desrespeitada diversas vezes, mas é importante reconhecermos que, ao menos na letra da lei, não era função do Estado forçar a integração dos povos indígenas, nem mesmo em nome do progresso e do desenvolvimento.

O debate em torno da possibilidade formal de emancipação se tornou uma realidade dentro das discussões sobre o Estatuto do Índio. No número 54 do *Boletim do CIMI*, de março de 1979, há uma seção chamada “A marcha da emancipação (cronologia)” em que a trajetória do Estatuto também é recuperada. Nela, podemos acompanhar que, em outubro de 1970, já era apresentado ao Congresso um projeto do Estatuto, elaborado pelo jurista Temístocles Cavalcante, que previa a possibilidade de liberação individual da tutela em termos praticamente idênticos àqueles presentes em seu texto final. Diversas críticas foram feitas ao projeto como um todo, tanto pela Funai quanto por antropólogos e demais acadêmicos, bem como por missionários católicos. O CIMI, inclusive, chegou a elaborar um anteprojeto próprio.

Consta na cronologia presente no Boletim que, no dia 17 de agosto de 1972, o advogado Tibério Cordeiro Tavares, da Procuradoria da Funai, apresentou em um encontro promovido pelo Ministério do Interior um trabalho em que propunha a emancipação total de indígenas a partir de uma avaliação da Funai do seu grau de aculturação, “alegando que com ela seria evitado que o índio viesse a arguir sua condição para se defender quando fosse envolvido em algum delito punido pelo Código Civil”.<sup>402</sup> Tal proposta não foi aceita ou incorporada no texto final do Estatuto, mas ela já sinaliza o interesse de alguns grupos em que a emancipação

---

<sup>402</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 54, Brasília, 1979, p. 6.

pudesse ser conduzida pelo Estado, à revelia daqueles a quem a legislação era atinente. Sinaliza também a ideia – defendida por Rangel Reis – de que havia indígenas oportunistas que já se encontrariam integrados à comunhão nacional, mas que pretendiam, mesmo assim, continuar gozando dos benefícios da tutela.

O texto do Estatuto que foi enfim aprovado no Senado e sancionado pelo presidente Médici, como já vimos no capítulo 2, prevê tanto a emancipação individual, chamada de liberação do regime tutelar, quanto a de uma comunidade indígena inteira. Em ambos os casos, entretanto, a solicitação da emancipação deveria vir dos indígenas, e não do Estado. No caso da liberação individual, o solicitante deveria ter pelo menos 21 anos, conhecimento da língua portuguesa e elementos que identificassem a sua integração, definidos nos seguintes termos: “habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional” e “razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional”. No caso da emancipação coletiva, ela poderia ser requerida desde que a maioria do grupo assim o quisesse, iniciando-se inquérito levado adiante pelo órgão federal competente para avaliar sua plena integração. Isso comprovado, um decreto presidencial poderia emancipar a comunidade.

Evidentemente, a presença do instrumento da emancipação nesses termos trazia não só a reiteração da concepção de que a indianidade é um estágio superável como a possibilidade concreta de que comunidades ou indivíduos fossem coagidos a solicitarem a sua emancipação. Não havendo mais tutela, as terras indígenas poderiam ser loteadas e facilmente submetidas à exploração do poder econômico (ainda que a indicação do destino das terras indígenas após as comunidades serem emancipadas não estivesse presente no Estatuto). De todo modo, a exigência de que a iniciativa partisse dos indígenas servia como uma mínima garantia de que eles não fossem emancipados completamente à sua revelia, como já havia proposto Tibério Cordeiro Tavares. No texto do Estatuto, estabelecia-se também que todas as terras indígenas deveriam ser demarcadas em um período de cinco anos, ou seja, até dezembro de 1978.

Em março de 1974, ao deixar o comando do Ministério do Interior, José Costa Cavalcanti, que precedeu Rangel Reis, se declarou frustrado por não haver emancipado nenhum indígena durante a sua gestão –<sup>403</sup> algo que Rangel Reis não

---

<sup>403</sup> Idem.

pretendia repetir, e os primeiros sinais já se encontravam no discurso do Dia do Índio. Para acelerar o processo de emancipação dos indígenas, não seria suficiente depender da iniciativa deles. Já em 1º de agosto de 1974, foi divulgada a notícia de que o Ministério do Interior estaria estudando “modificações no Estatuto do Índio no que se refere à emancipação. Segundo Rangel Reis a época da liberação da tutela passaria a ser determinada pela Funai”.<sup>404</sup> A partir daí, tornaram-se constantes as manifestações do ministro à imprensa sustentando seu projeto de aceleração da emancipação.

A postura do presidente da Funai, Ismarth de Araújo, entretanto, não era exatamente a mesma de Rangel Reis. Ainda que, já em fevereiro de 1975, Ismarth tivesse ido ao encontro dos planos do ministro do Interior, defendendo a reformulação do Estatuto do Índio,<sup>405</sup> em um momento posterior, em entrevista de 18 de abril de 1976 (véspera do Dia do Índio) concedida ao jornal *O Estado de São Paulo*, os caminhos pareciam divergir. Respondendo à pergunta “Já existe índio integrado no Brasil?”, Ismarth afirmou: “Não. Não existe índio integrado. Existe índio em contato permanente com a sociedade envolvente e isso não quer dizer que ele esteja integrado ou em condições de se integrar”.

Perguntado sobre a corrente, dentro da Funai, que acreditava que em pouco tempo o indígena poderia ser emancipado, Ismarth respondeu: “Eu acho que esse trabalho não deve ter prazo, e não é esse o nosso objetivo. Os conceitos do índio são diferentes dos conceitos do não-índio”. E, tomando os Xavante como exemplo, admitiu que eles “estão adquirindo sua independência econômica e assimilando alguns novos padrões de cultura”, entretanto, “quando os xavantes estarão em condições de se emancipar?”, se perguntou.<sup>406</sup>

Ismarth de Araújo é um personagem bastante complexo dentro da política indigenista dos anos 1970. Por um lado, ele defendia que “o avanço das frentes pioneiras é inexorável”<sup>407</sup> e postulava a implementação de projetos de desenvolvimento comunitário. Por outro lado, muitas vezes não parecia de acordo com a prerrogativa de que comunidades indígenas saíssem da tutela do Estado. Isso o levou, por vezes, a defender posições antagônicas às de Rangel Reis.

---

<sup>404</sup> Idem, p. 8.

<sup>405</sup> Idem, p. 9.

<sup>406</sup> Reportagem “Mudança na Funai é esperança para o índio”, assinada por Eliana Lucena e Carlos Battesti, presente em *O Estado de São Paulo*, 18 abr. 1976, p. 18.

<sup>407</sup> Idem.

Dois dias depois da entrevista acima mencionada, em 20 de abril, também em reportagem de *O Estado de São Paulo*, mudanças na Funai foram anunciadas por ocasião da visita de Geisel ao Mato Grosso e do lançamento, por Rangel Reis, de uma coleção de selos “destinados a divulgar os valores culturais e artísticos de índios brasileiros”, no Dia do Índio. Tanto a Geisel quanto a Rangel Reis, importavam os problemas que impediam a integração dos povos indígenas:

Na ocasião, Geisel teria dito que já era tempo de substituir a atitude paternalista de simplesmente vacinar os índios contra as doenças do branco por uma política de conceder-lhes financiamento e assistência médica, integrando-os de fato à sociedade brasileira. Assim, adiantou o ministro, “ao contrário do que vinha fazendo até agora, a Funai passará a se preocupar primordialmente com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas, numa política agressiva de integração”.<sup>408</sup>

Ainda em outubro de 1976, Rangel Reis viria a público anunciar um anteprojeto para a regulamentação da emancipação dos indígenas, propondo “decisão judicial a partir de solicitação da Funai”, e afirmou que, caso não emancipasse algumas comunidades até o fim do governo, a política indigenista do presidente Geisel estaria frustrada.<sup>409</sup> Em 27 de dezembro, fez um pronunciamento atacando as missões religiosas, particularmente o CIMI, e afirmou que o único caminho de elas contribuírem para o desenvolvimento do indígena brasileiro seria adotar a política do governo, marcada pela “emancipação progressiva das comunidades”. Discorrendo a esse respeito, anunciou sua expectativa para o fim dos povos indígenas dentro das décadas seguintes:

Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo Presidente Geisel, para que, através de um trabalho concentrado entre vários Ministérios, daqui a 10 anos possamos reduzir para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil, e daqui a 30 anos, todos eles estarem devidamente integrados na sociedade nacional.<sup>410</sup>

As críticas às intenções de Rangel Reis foram muitas e partiram, por exemplo, de missionários, antropólogos e sertanistas. Em 3 de janeiro de 1977, 17 antropólogos do Museu Nacional divulgaram um manifesto criticando a política de rápida

<sup>408</sup> Reportagem “Rangel: mudança na Funai teve inspiração de Geisel”, presente em *O Estado de São Paulo*, 20 abr. 1976, p. 23.

<sup>409</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 54. Op. cit., p. 9.

<sup>410</sup> Reportagem “Ministro critica ação da Igreja junto aos indígenas”, presente no *Jornal do Brasil*, 28 dez. 1976, p. 14.

integração anunciada por Rangel Reis. Quanto a Ismarth, no dia 31 de dezembro de 1976, de férias, estranhou as declarações do ministro, mas, ao longo dos primeiros meses de 1977, algumas reuniões sigilosas ocorreram entre os dois. Já em 4 de março, reunião entre Rangel Reis, Ismarth de Araújo, Orlando Villas-Bôas e Temístocles Cavalcanti terminou com o anúncio de que a tutela deveria cair em alguns casos, por iniciativa da Funai.<sup>411</sup>

Ainda em março, entretanto, algumas reações de grupos indígenas começaram a ser sentidas, como o envio, pelos Gavião do Pará, de uma fita magnética ao presidente da Funai afirmando que a emancipação definitiva do povo seria prematura – o que Ismarth respondeu com outra fita magnética, em 22 de abril, afirmando que a Funai só emanciparia comunidades indígenas quando elas o solicitassem (mesmo que não fosse esse o conteúdo da reformulação do Estatuto do Índio que se estava preparando). Vimos também que os Terena se planejaram para entregar, por meio de Jair de Oliveira, um documento solicitando que a emancipação não acontecesse em menos de cinco anos ao presidente Geisel, por ocasião de sua visita na Semana do Índio.

Em 20 de março de 1977, uma mesa redonda publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, reunindo Ismarth, missionários e antropólogos, terminou com a unanimidade, entre os debatedores convidados, de que não era possível pensar em emancipação antes de se resolver a situação das terras indígenas.<sup>412</sup> O prazo para a demarcação de todas essas terras espiraria no ano seguinte, e as demandas dos indígenas estavam longe de serem atendidas.<sup>413</sup> Segundo Darcy Ribeiro, em coletiva de imprensa realizada em de 27 de julho de 1978:

A verdade dolorosa para os índios e vergonhosa para os brasileiros é que menos de metade dos grupos indígenas têm terras demarcadas, e duas terças partes das que estão demarcadas, o foram antes da existência da Funai, nos tempos do Serviço de

<sup>411</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 54. Op. cit., p. 10.

<sup>412</sup> Idem.

<sup>413</sup> João Pacheco de Oliveira, analisando dados organizados pelo CIMI, entre 1972 e 1982, destacou que foi na gestão de Ismarth de Araújo na Funai – de 1974 a 1979 – que mais demarcações de terras indígenas aconteceram no período. Foram 9,2 milhões de hectares demarcados, 76% de todas as terras demarcadas entre 1972 e 1982. Isso se relaciona, evidentemente, ao fato de que sua gestão foi imediatamente posterior ao Estatuto do Índio, que estipulava, ao menos formalmente, um prazo para a conclusão do processo de demarcações. De todo modo, a área estava muito longe de contemplar a demanda dos povos indígenas, e o próprio Ismarth sistematicamente violou os direitos territoriais desses povos, em nome da inexorabilidade das frentes pioneiras. OLIVEIRA, João Pacheco de. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 32.

Proteção aos Índios, que eram tempos de Rondon, e não tempos de Rangel. Há no Brasil, hoje, mais de uma centena de grupos indígenas sem garantia da posse das terras em que vivem.<sup>414</sup>

A solução proposta pelo Ministério do Interior, entretanto, parecia ser que eles deixassem de ser indígenas.

## 4.2

### O decreto da emancipação em 1978

No dia 2 de fevereiro de 1978, Rangel Reis anunciou que o presidente Geisel assinaria, ainda naquele mês, o decreto da emancipação, que beneficiaria 2 mil indígenas, emancipando 100 no atual governo. Mais uma vez, os Terena e o Xavante Mário Juruna foram citados como exemplos de indígenas emancipáveis.<sup>415</sup>

No dia 10 do mesmo mês, foi Ismarth de Araújo quem se pronunciou, já subscrevendo o projeto de Rangel Reis:

Não sei se serão 100 índios emancipados, ou mais – afirmou ontem o presidente da Funai, general Ismarth de Araújo Oliveira – o certo é que o índio mais aculturado sempre quer ter direitos, mas nem sempre deveres. Manter um índio praticamente integrado, sob o regime de tutela é, na minha opinião, uma discriminação racial e o governo não quer criar quistos raciais.<sup>416</sup>

Na mesma ocasião, foi Ismarth quem recuperou o nome de Jair de Oliveira como exemplo de indígena emancipável. Rangel Reis, Geisel e Ismarth pareciam afinados em um mesmo projeto. No dia 13 de março, o *Jornal da Tarde* noticiou um encontro de Mário Juruna com Ismarth sobre a emancipação, em que o Xavante criticou o ministro por usá-lo como exemplo sem consultá-lo antes. Segundo Juruna, com o projeto de emancipação, “a gente vai desaparecer, virar caboclo”.<sup>417</sup> Dois dias depois, o padre Antonio Iasi viria a público afirmar que “Os interessados na fantasmagórica emancipação dos índios estão mais preocupados com a emancipação das terras dos índios”.<sup>418</sup> Frente à ampla reação que se formava,

<sup>414</sup> RIBEIRO, Darcy. Um ministro agride os índios. In: \_\_\_\_\_. **Ensaios insólitos**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013, p. 123.

<sup>415</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 54. Op. cit., p. 11.

<sup>416</sup> Reportagem “Índios perderão a tutela”, presente em *O Estado de São Paulo*, 10 fev. 1978, p. 11.

<sup>417</sup> Reportagem presente no *Jornal da Tarde*, 13 fev. 1978.

<sup>418</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 54. Op. cit., p. 11.

Rangel Reis recuou e afirmou, em 16 de fevereiro, que a emancipação não era a meta prioritária do seu governo.<sup>419</sup>

O caminho já estava aberto, entretanto, para uma reação sem precedente da sociedade civil na defesa dos direitos dos povos indígenas e contra o que já então se chamava de “falsa emancipação”. Em 02 de março, um manifesto assinado por 150 antropólogos, médicos e linguistas de todo o país foi divulgado pela imprensa e, no dia 24 do mesmo mês, o próprio editorial de *O Estado de São Paulo* criticou a postura de Rangel Reis. Em 29 de março, Orlando Villas-Bôas defendeu a emancipação de “índios destribalizados”, mas criticou a emancipação de comunidades inteiras. Na Semana do Índio daquele ano, em São Paulo (16 a 19 de abril), debates foram promovidos pela Secretaria Municipal de Cultura, do qual participaram 30 Xavante, além de antropólogos, linguistas, sertanistas e missionários, e por ocasião da qual não só o projeto de emancipação foi criticado mas lançou-se a ideia de criação de uma Comissão Pró-Índio.<sup>420</sup>

Para além disso, notas de repúdio foram lançadas pelo Conselho Indigenista Missionário e suas regionais, sendo reiteradas no Congresso Nacional sobre a Questão Indígena, realizado em Ruínas de São Miguel (Rio Grande do Sul), em abril de 1978, pelo CIMI e pela Associação Nacional de Apoio ao Índio – ANAÍ. Essa associação havia se formado em Porto Alegre no ano anterior e passaria a ter uma importância muito grande na luta pelos direitos dos povos indígenas. A XXX Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em julho, também condenou o projeto, e o mesmo continuou ocorrendo em encontros na USP e na Unicamp.<sup>421</sup>

No dia 27 de julho de 1978, Darcy Ribeiro concedeu uma coletiva de imprensa no Rio de Janeiro, que recebeu o título “Um ministro agride os índios”. Nela, o antropólogo chamou Rangel Reis de “anti-Rondon” e de “tutor infiel”, e o acusou de ser o “inimigo público nº 1 dos índios do Brasil”, com uma “política etnocida”. Afirmou ainda que seu decreto era “virtualmente genocida”. A leitura que fazia, como a da maioria dos críticos ao projeto, era a de que o interesse principal da emancipação seria institucionalizar o esbulho das terras indígenas.<sup>422</sup>

---

<sup>419</sup> Idem.

<sup>420</sup> Idem, p. 12.

<sup>421</sup> Idem.

<sup>422</sup> RIBEIRO, Darcy. Op. cit., p. 130.



Foi nos dias 12 e 13 de setembro que antropólogos de todo o país se reuniram com a Funai para discutir a minuta do decreto da emancipação, no auditório da SUDECO, em Brasília – no chamado “Encontro de antropólogos e indigenistas, sobre regulamentação de dispositivos do Estatuto do Índio”. Graças aos registros desse encontro na Divisão de Segurança e Informações (DSI) do Ministério do Interior, hoje disponíveis no Arquivo Nacional, é possível ter acesso ao texto da minuta, que já havia sido apresentada ao presidente Geisel e que foi analisada por esses antropólogos.

A principal mudança que a proposta de decreto trazia em relação ao que já estava estipulado no Estatuto do Índio era a possibilidade de que a iniciativa do pedido de emancipação partisse da Funai – não havendo sequer a oportunidade de recurso por parte do indígena ou da comunidade. No caso da emancipação individual, esse princípio seria regulado pelo artigo 2º: “A requerimento do interessado ou por iniciativa da Funai, será declarada ao Índio a sua condição de integrado”.

No caso da emancipação coletiva, o princípio estava presente no artigo 3º: “A emancipação da comunidade indígena e de seus membros será declarada, por decreto do Presidente da República, mediante requerimento da maioria dos membros do grupo ou por iniciativa da Funai”, entendendo-se, como maioria, “o número inteiro imediatamente seguinte à metade dos membros do grupo que satisfaçam os requisitos” presentes no Estatuto do Índio. No caso de a Funai tomar a iniciativa, exigia-se que o órgão procedesse a uma verificação de que os “silvícolas” preenchessem as condições exigidas para a liberação do regime tutelar. Após isso, os trâmites seriam os mesmos presentes no Estatuto: um inquérito seria aberto, dando origem, em seguida, a um relatório que seria encaminhado ao presidente da Funai, ao ministro do Interior e, finalmente, ao presidente da República.<sup>423</sup>

O parágrafo único do artigo 7º traz um elemento interessante: “Do processo constará, quando for o caso, relação individualizada dos silvícolas que não atendam às condições para emancipação, os quais permanecerão sob a tutela da FUNAI, até

---

<sup>423</sup> BRASIL. Ministério do Interior. Minuta de decreto que regulamenta os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e dá outras providências. In: \_\_\_\_\_. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Estudos sobre a emancipação indígena. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8, p. 8-10.

que venham a satisfazer os requisitos para liberação do regime tutelar”.<sup>424</sup> Repare-se que é afirmado que alguns indígenas, individualmente, poderiam permanecer sob tutela mesmo depois da emancipação da comunidade. Mas, e as terras cuja posse era atribuída a essa mesma comunidade, o que aconteceria com elas depois da emancipação? O destino dessas terras não estava claro no texto original do Estatuto do Índio, mas a minuta do decreto da emancipação trazia uma definição a esse respeito:

Art. 12. O Poder Executivo, mediante prévia autorização legislativa, transferirá, por doação, à comunidade indígena emancipada e seus membros, bem como ao índio emancipado individualmente, ou declarado integrado, a propriedade plena da área de terras indígenas, pertencentes à União, necessária ao desenvolvimento e subsistência dos donatários.

§1º. A doação, à comunidade indígena e seus membros, será feita nos termos do artigo 1178, do Código Civil, passando a constituir propriedade individual do índio emancipado, ou declarado integrado, a área que a este for doada.<sup>425</sup>

Com a emancipação, portanto, a propriedade das terras indígenas passaria da União para as comunidades ou para os indígenas individualmente. Nesse último caso, o parágrafo 2º estabelecia que à Funai caberia também definir as “partes de uso comum” das terras. O item II do parágrafo 3º traz ainda uma “cláusula de inalienabilidade pelo prazo de ... anos, da área doada”.<sup>426</sup> A quantidade de anos não está especificada na minuta, mas o que se discutia era que esse prazo seria de 10 anos.<sup>427</sup>

O item III do mesmo parágrafo trazia uma outra cláusula determinando que a área doada só poderia ser utilizada como garantia de empréstimo “por decisão da maioria ..... da comunidade, com a interveniência da Funai [...] vinculados os recursos obtidos ao aproveitamento e exploração do objeto da doação”.<sup>428</sup> A maioria necessária para esse uso da terra também não era definida no texto. Como é possível perceber, à emancipação das comunidades indígenas e de seus integrantes sucederia o fim da inalienabilidade das terras indígenas (após um prazo a ser estipulado). Essas terras poderiam ou não ser loteadas entre os membros da

<sup>424</sup> Idem, p. 10.

<sup>425</sup> Idem, p. 11.

<sup>426</sup> Idem.

<sup>427</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 54. Op. cit., p. 11.

<sup>428</sup> BRASIL. Ministério do Interior. Minuta de decreto que regulamenta os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e dá outras providências Op. cit., p. 11-12.

comunidade, mas não é difícil supor a pressão fundiária que elas sofreriam, ainda mais em um contexto de avanço veloz das frentes pioneiras, em que se defendia uma política agressiva de integração. Não é difícil supor, também, que a exploração dessas terras era o maior interesse do Ministério do Interior. A fachada democrática do discurso oficial, típica do governo militar brasileiro, buscava justamente escamotear os interesses em questão.

Na reunião em que a minuta do decreto foi discutida com os antropólogos, o objetivo era o de que, ao final do encontro, uma proposta de redação final fosse apresentada pelos presentes ao ministro do Interior. A postura de todos os antropólogos, entretanto, foi a de repudiar o projeto em sua integralidade. Eram eles: Carmem Junqueira, Egon Schaden, Lux Vidal, Cecília Maria Vieira Helm, Pedro Manoel Agostinho da Silva, Roberto da Matta, Sílvio Coelho dos Santos, George de Cerqueira Leite Zarur, Manuela Carneiro da Cunha e Roberto Cardoso de Oliveira. Na descrição do conteúdo do dossiê da DSI, aparece escrito: “Os antropólogos consideram inoportuna a emancipação, mas não deram qualquer sugestão à minuta do decreto de regulamentação”.<sup>429</sup>

No parecer apresentado por Roberto Cardoso de Oliveira, ele destaca que o decreto privilegiava a transformação de indivíduos e grupos em proprietários, espoliando-os de seu direito à proteção. A pergunta que subjazeria a esta determinação, entretanto, seria: “desejam os índios, ou melhor, as comunidades, serem proprietárias? Penso que não”.<sup>430</sup> Para Cardoso de Oliveira, ao invés de transformação em proprietários, aquilo de que os indígenas necessitavam era autonomia:

Autonomia, nesse contexto, significaria dar aos grupos-locais [...] emancipáveis (quem sabe nos termos dos artigos 3 e 4 da minuta em apreço) o direito de gozar da liberdade de gerir os seus próprios interesses no interior do território indígena e, naturalmente, fora dele. Se o grupo indígena merecer a emancipação – satisfazendo os requisitos implícitos nos artigos 3 e 4 – significa que irá gozar dessa autonomia responsavelmente, a saber: liberdade com responsabilidade. Concebida, assim, a emancipação dos grupos-locais, não vejo nenhuma vantagem em

<sup>429</sup> BRASIL. Ministério do Interior. Descrição do dossiê. In: \_\_\_\_\_. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980, p. 2.

<sup>430</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Parecer à minuta do decreto de emancipação. In: BRASIL. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980, p. 15.

relacioná-la com a questão de terras, como a presente regulamentação do Estatuto do Índio pretende fazer.<sup>431</sup>

Em carta de Ismarth de Araújo a Rangel Reis, datada de 13 de setembro, em que aquele relatava o que havia ocorrido na reunião, chama atenção a consideração de que:

Se, por um lado, a reunião não atingiu o objetivo esperado, por outro lado, com a omissão dos mesmos [os antropólogos], nenhuma crítica poderá ser feita a qualquer conduta futura que o Governo tomar com relação ao problema, pois afinal o único juiz da oportunidade da providência regulamentar é o próprio Governo.<sup>432</sup>

A perspectiva de que a recusa dos antropólogos a endossarem o projeto (ainda que com ressalvas) blindaria o Ministério do Interior de críticas, entretanto, não procedeu. Elas continuaram acontecendo, e sua repercussão aumentou ainda mais em diversos âmbitos da sociedade nacional. Na versão revista da cronologia da emancipação, publicada originalmente no *Boletim do CIMI*, que os *Cadernos da Comissão Pró-Índio* realizaram em 1979, tomamos conhecimento de que, no dia 14 de setembro de 1978 – um dia, portanto, após a reunião dos antropólogos com a Funai –, “a Câmara Municipal de São Paulo condena por unanimidade o projeto de emancipação. Moção de autoria do deputado estadual Flávio Bierrenbach”. Nela, ressalta-se, ainda, que “é necessário apoio da classe política, dos professores e de todas as pessoas de bom senso que se preocupam com esse problema dos índios em nosso país”.<sup>433</sup>

E esse apoio continuou vindo: ainda em setembro, por parte da Igreja Luterana, e em outubro, pela Associação Nacional de Cientistas Sociais, pela Associação de Docentes da USP e pela própria Comissão Pró-Índio de São Paulo,

<sup>431</sup> Idem, p. 16.

<sup>432</sup> ARAÚJO, Ismarth de. Carta ao ministro do Interior Rangel Reis, 13 set. 1978. In: BRASIL. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980, p. 31. É interessante notar que, por mais que Ismarth de Araújo publicamente defendesse a emancipação e já tivesse chegado a afirmar que manter um indígena integrado sob o regime de tutela seria um ato de racismo, e que a própria carta a Rangel Reis indique uma concordância com o conteúdo da minuta do decreto, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em fala em ato contra a emancipação em São Paulo (que será discutido mais à frente), destacou que, no encontro com os antropólogos, “o Presidente da Funai encerrou a reunião reiterando o que já afirmava em outras ocasiões, a saber: que não há nenhuma comunidade indígena em condições de ser emancipada atualmente”. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Histórico. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, p. 43.

<sup>433</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Histórico da emancipação. In: \_\_\_\_\_. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, p. 14.

fundada no dia 20 deste mês, além da CNBB que, em matéria em *O Estado de São Paulo*, equiparou a emancipação ao extermínio dos povos indígenas.<sup>434</sup> Em 29 de outubro, a Missa ao Índio, contra o decreto da emancipação, realizada na Igreja de Nossa Senhora Aparecida, em Belém do Pará, reuniu centenas de pessoas e divulgou um manifesto assinado pelo CIMI e por outras 11 entidades paraenses.<sup>435</sup>

A luta contra a emancipação teve, ainda, caráter internacional, evidenciando a articulação daquela rede ampla que formava o intrincado jogo de escalas do movimento indígena. No dia 26 de outubro, Sandra L. Cadwalader, diretora executiva da *Indian Rights Association*, enviou uma carta a Ismarth de Araújo, a propósito da emancipação – carta que foi traduzida pela advogada Maria Helena de Barros Pimentel. O seu conteúdo era basicamente uma comparação da legislação indigenista que o Ministério do Interior e a Funai pretendiam implementar no Brasil com aquela historicamente estabelecida no Estados Unidos, sobretudo a Lei Dawes, aprovada pelo Congresso estadunidense em 1887. A conclusão era um contundente alerta quanto aos riscos da emancipação:

A Lei Dawes determinava a divisão das reservas indígenas em pequenos lotes de terra, atribuindo-os individualmente aos índios. [...] Em 1934, quando a política do desmembramento foi abandonada, os índios tinham perdido 90 (noventa) dos seus antigos 138 (cento e trinta e oito) milhões de acres de terra. Hoje se reconhece que a Lei Dawes foi extraordinariamente desastrosa para os indígenas: um exemplo onde os reformistas teimosamente impuseram sua ideia do que era bom para os índios, independentemente de seu consentimento ou aprovação, destruindo, dessa forma, a base agrária, que era o alicerce da vida e cultura indígenas.<sup>436</sup>

Em novembro, mais dois editoriais de *O Estado de São Paulo* criticaram o projeto da emancipação, nos dias 5 e 12 (como veremos a seguir). No mesmo mês, no dia 7, um ato contra Rangel Reis convocado pela Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro<sup>437</sup> reuniu 700 pessoas no auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), e, no dia 8, ocorreu a maior das manifestações contra o decreto: o Ato Público Contra a Falsa Emancipação, organizado pela Comissão Pró-Índio de São

<sup>434</sup> Idem, p. 14-15.

<sup>435</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Boletim do CIMI, n. 54. Op. cit., p. 13.

<sup>436</sup> CADWALADER, Sandra L. Carta da “Indian Rights Association”. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, p. 23-25.

<sup>437</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit., p. 43.

Paulo, que reuniu mais de duas mil pessoas no TUCA – o Teatro da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – e contou com 190 moções de apoio.<sup>438</sup>

Enquanto as mobilizações aconteciam, o projeto da emancipação era conduzido sigilosamente e com cópias numeradas, sendo finalmente entregue a Geisel no dia 30 de outubro. No dia 17 de novembro, o governo divulgou a íntegra do texto do decreto, tal como havia sido enviado ao presidente, sendo este publicado em *O Estado de São Paulo*. O conteúdo desta versão, entretanto, era muito diferente do daquela minuta discutida pelos antropólogos. A principal diferença era justamente que a possibilidade de que a Funai iniciasse o processo de emancipação havia sido retirada. No caso da emancipação individual, o indígena poderia ter declarada a sua condição de integrado a requerimento “do interessado, ou ex officio pela Funai”, com a condição de que fosse “ouvido o índio”. No caso da emancipação de comunidades, ela só poderia ocorrer “a requerimento da maioria dos membros do grupo”, entendida, agora, não mais como o número inteiro imediatamente posterior à metade, mas “como a representação, no mínimo, de 2/3 (dois terços) dos seus membros”.<sup>439</sup>

No que dizia respeito à terra indígena, mudanças importantes também ocorreram. Agora, quando as comunidades fossem emancipadas, suas terras continuariam “a constituir bens inalienáveis da União [...] cabendo, aos silvícolas, a sua posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nela existentes”. A Funai deveria, entretanto, pleitear “a doação das terras referidas no artigo anterior à comunidade indígena emancipada” com a condição de que “constem do ato de liberalidade cláusulas de inalienabilidade, de proibição de arrendamento, ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela donatária”.<sup>440</sup>

Percebe-se que, frente à enxurrada de críticas e ataques que o projeto de emancipação recebeu, e cuja dimensão era provavelmente inesperada, o Ministério do Interior optou por apresentar uma versão edulcorada, em que a ameaça de emancipação forçada e alienação das terras indígenas era menos evidente. Ela, entretanto, continuava lá. Logo em seu artigo 1º, determinava-se a criação de uma

---

<sup>438</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Op. cit., p. 15.

<sup>439</sup> Reportagem “Decreto estabelece emancipação gradativa para índio”, presente em *O Estado de São Paulo*, 17 nov. 1978, p. 23.

<sup>440</sup> Idem.

Comissão de Apoio aos Índios e às Comunidades Indígenas, composta por membros da Funai e dos Ministérios da Educação e Cultura, Agricultura, Trabalho, Saúde, Previdência e Assistência Social, além da Secretaria de Planejamento da Presidência da República. Como função dessa comissão, destacava-se a tarefa de elaborar e executar um “plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de curto, médio e longo prazos” com o objetivo de “incorporá-los, gradativamente, à comunhão nacional, mediante a integração ou a emancipação, de forma a assegurar-lhes, conseqüentemente, o pleno exercício de seus direitos civis”.<sup>441</sup>

O artigo 17 do decreto divulgado previa que ele entraria em vigor na data de sua publicação. Entretanto, no dia 3 de dezembro de 1978, fontes da assessoria de imprensa do Ministério do Interior divulgaram que “a presidência da República decidiu, estrategicamente, esquecer por algum tempo a aprovação do projeto de emancipação de grupos indígenas”.<sup>442</sup> Era uma primeira vitória de uma articulação sem precedentes pela defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Essa articulação envolveu, evidentemente, diversas comunidades indígenas – como já vimos com os exemplos dos Terena e dos Gavião do Pará. Na mesma edição de *O Estado de São Paulo* em que o decreto da emancipação foi publicado na íntegra, uma pequena matéria retratou a reação das lideranças Xavante ao texto, que havia sido entregue a eles quando compareceram a Brasília a convite do ministro. O cacique Apoena, de São Marcos, pediu para Rangel Reis “rasgar o documento naquele momento, colocando fim ‘a essa história de emancipação’” e o chefe Aniceto corroborou, dizendo que o governo deveria pegar o documento e

enterrar no cemitério para que ninguém pense mais em emancipar o índio. Nós não queremos a emancipação, porque não pretendemos ter uma vida igual à do branco. A vida de vocês é muito complicada, é uma vida de palhaços. Os brancos só pensam em dinheiro e muitos índios ainda não sabem disso; por isso, não estão preparados para perder a Funai. O índio é liberdade, é dono de sua terra, é o brasileiro de verdade. Se acabarem com a cultura do índio, ele morrerá, e o culpado será o governo.<sup>443</sup>

---

<sup>441</sup> Idem.

<sup>442</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Op. cit., p. 15-16.

<sup>443</sup> Reportagem “Xavante apresenta protesto das tribos”, presente em *O Estado de São Paulo*, 17 nov. 1978, p. 23.

Aniceto afirmou ainda que falava em nome “de todos os índios brasileiros, pois tem recebido cartas de diversas tribos, entre elas a dos kaingangs, no Rio Grande do Sul, tapirapés, paresis e canoeiros, no Mato Grosso”.<sup>444</sup> A reportagem terminava com uma consideração sobre o atual estado de mobilização e articulação dos povos indígenas do Brasil, a partir do exemplo dos Xavante:

No encontro com o ministro, estiveram presentes índios que, até setembro do ano passado, eram inimigos tradicionais. Os índios de Pimentel Barbosa não se entendiam com os de São Marcos e Sangradouro. A partir dessa época, os xavantes se uniram pois, como explicou Aniceto, “todos os índios, agora, estão lutando contra um inimigo comum, que é o branco”.<sup>445</sup>

Em fins de 1978, parte considerável da sociedade civil e da opinião pública passou a prestar atenção e a apoiar o que era visto como a “causa indígena”, usando como bandeira a luta contra a emancipação. As comunidades indígenas que, havia já alguns anos, empreendiam um esforço de mobilização pluriétnica, passaram a ter sua luta muito mais difundida e visibilizada, inclusive internacionalmente. O engavetamento do decreto da emancipação, em dezembro de 1978, estava longe de representar o fim das ofensivas jurídicas do Estado contra os povos indígenas. Justamente com a consciência disso, o trabalho de conscientização contra a emancipação continuou. A 12ª assembleia indígena, realizada em Goiás Velho entre 17 e 19 de novembro de 1978, teve como pauta exatamente a recente tentativa de emancipação dos povos indígenas do Brasil. Eram várias vozes se somando em uma mesma luta.

### 4.3

#### “O momento heroico” da luta indígena

Muitas das vozes que ecoaram juntas na defesa dos direitos dos povos indígenas estiveram presentes no grande ato público do TUCA, em São Paulo. Esse talvez tenha sido o ponto culminante da campanha contra a emancipação, reunindo indígenas, antropólogos, missionários, juristas, jornalistas, estudantes e uma enorme quantidade de pessoas atraídas pela visibilidade que a causa indígena vinha

---

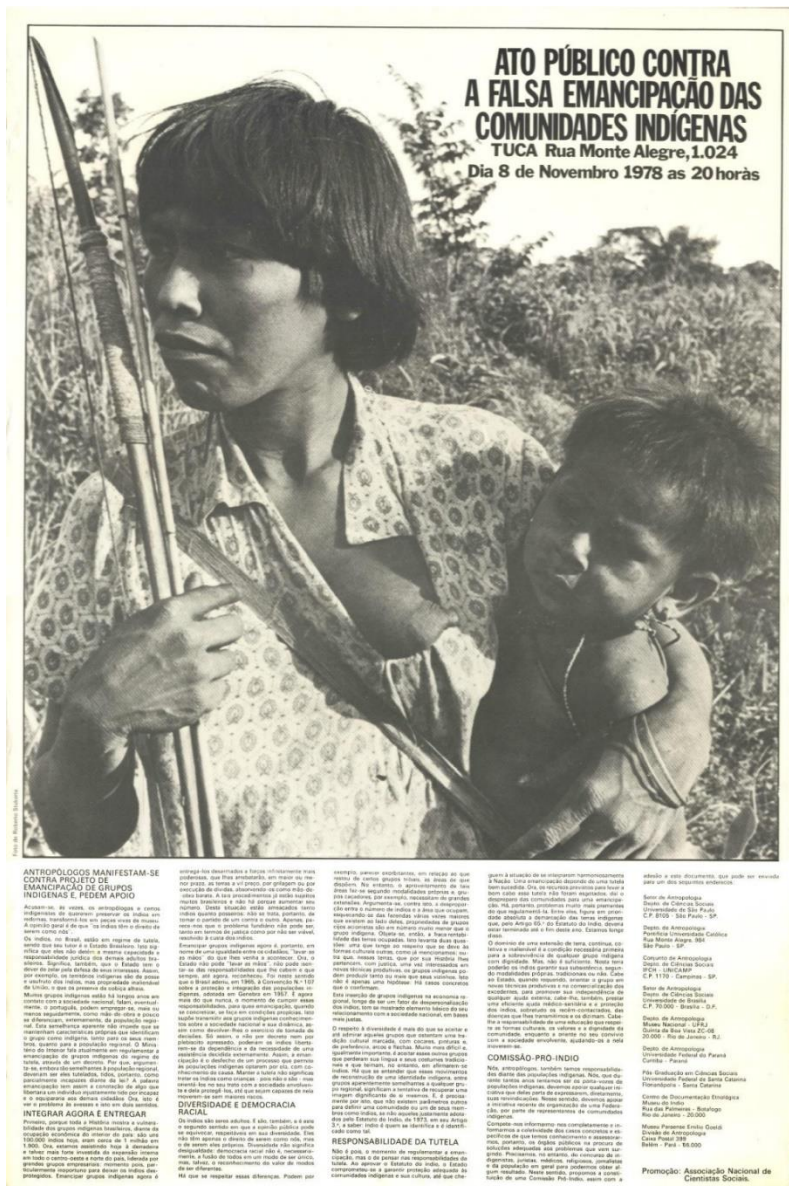
<sup>444</sup> Idem.

<sup>445</sup> Idem.



tendo, inclusive com ampla divulgação e, em alguns casos, apoio da imprensa e repercussão internacional.

No cartaz de divulgação e convocação para o ato, foi incluída a íntegra do manifesto de antropólogos reunidos na USP em 26 de outubro de 1978 (que firmou a posição que seria levada ao debate com a Funai), como pode ser observado na imagem abaixo.



PUC-Rio - Certificação Digital N° 1712717/CA

**Figura 9:** Cartaz de divulgação do Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas<sup>446</sup>

<sup>446</sup> LABORATÓRIO DE ENSINO E MATERIAL DIDÁTICO (LEMAD-História) da USP. Kits didáticos: documentos históricos no ensino. Disponível em: <<http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-10/KIT%20CARTAZ%201978%20Lutas%20Ind%C3%ADgenas.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

A respeito do evento, Manuela Carneiro da Cunha afirma que a grande multidão presente no TUCA causou um grande espanto aos organizadores: “a questão indígena foi o desaguadouro de muita coisa, de muita insatisfação. Quer dizer, a questão indígena anteriormente nunca tinha recebido tanta atenção”.<sup>447</sup> Indo na mesma direção, Lux Vidal aponta que foi nesse momento que os indígenas começaram de fato a aparecer, destacando alguns dos presentes no encontro: “Tínhamos gente que estava ainda começando na carreira, tinha o Genuíno, tinha o Suplicy, tinha uma porção de pessoas e uma presença muito importante da Igreja, sem dúvida nenhuma, e do CIMI, Dom Tomas Balduino”.<sup>448</sup>



**Figura 10:** Foto do TUCA durante o Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas<sup>449</sup>



**Figura 11:** Foto do TUCA durante o Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas<sup>450</sup>

<sup>447</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Nossa história. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>>. Acesso: 15 abr. 2021.

<sup>448</sup> Idem.

<sup>449</sup> Idem.

<sup>450</sup> Idem.



**Figura 12:** Foto do TUCA durante o Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas<sup>451</sup>

Estiveram presentes no ato lideranças indígenas como Nelson Xangrê, Kaingang do Rio Grande do Sul – cuja luta, como vimos, encontrou aquela encampada por Ângelo Cretã –, e o Pareci Daniel Matenho Cabixi, presença constante nas assembleias indígenas e muito ligado ao Conselho Indigenista Missionário. Suas falas, junto a diversas outras, foram divulgadas na íntegra no primeiro volume dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio*, publicados em 1979.

Em seu discurso, Daniel recuperou a experiência das assembleias e manifestou preocupação a seu respeito: “Talvez com essa emancipação nós não possamos mais fazer nossas assembleias que tão ricamente nos têm ajudado”. Projetou também que a emancipação poderia acentuar a perseguição às lideranças indígenas com mais proximidade e conhecimento do mundo branco: “nós também seremos tachados, nós os mais conscientes, seremos tachados como aqueles que são chamados de ‘subversivos’.” Por esse motivo, Daniel clamava pela consciência e pelo apoio do “mundo branco”<sup>452</sup> Poucos dias depois, em visita a Goiânia, ele reafirmaria essa posição, dizendo: “Esse projeto de emancipação é o AI-5 do índio”.<sup>453</sup>

Além da Comissão Pró-Índio de São Paulo e da do Rio de Janeiro,<sup>454</sup> outras comissões no mesmo formato surgiram em outros estados. É o caso da Comissão Pró-Índio do Maranhão, bem como a do Acre, fundada em 1979 (e, assim como a

<sup>451</sup> Idem.

<sup>452</sup> CABIXI, Daniel Matenho. Pronunciamento de Nelson Xangrê e Daniel Pareci. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*, São Paulo, n. 1, 1979, p. 71.

<sup>453</sup> CINCO DE MARÇO (Jornal). Índio acha que projeto de emancipação é um AI-5 para seu povo, 25-31 dez. 1978. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/36634\\_20160701\\_120553.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36634_20160701_120553.pdf)>. Acesso em: 15 abr. 2021.

<sup>454</sup> A Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro editou a revista *Nimuendaju* no início de 1979, que, ao que consta, teve apenas uma edição. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/RJ. *Nimuendaju*, n. 1, 1979.

de São Paulo, atuante até os dias de hoje).<sup>455</sup> Chama atenção, também, a formação das Associações de Apoio ao Índio (ANAÍ). A primeira delas surgiu no Rio Grande do Sul, ainda no ano de 1977.

Há, no Arquivo Nacional, vários dossiês demonstrando que essa associação era acompanhada pelo Serviço Nacional de Informações (SNI), pela Assessoria de Segurança e Informações (ASI) da Funai e pela Divisão de Segurança e Informações (DSI) do Ministério do Interior. Em relatório de 20 de outubro de 1980, presente em um desses dossiês, a trajetória da entidade é recontada brevemente, sendo ela descrita como “uma entidade civil de âmbito nacional” e que foi criada “após a realização do Seminário ‘O ÍNDIO BRASILEIRO: UM SOBREVIVENTE?’”, realizado em 25/4/77 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul sob a coordenação de ASSIS HOFFMANN, ANTONIO HOHFELDT e MARIA H. WEBSTEP”.<sup>456</sup>

Ainda que sediada em Porto Alegre, sob a presidência de Assis Hoffman, a associação tinha membros em outras partes do Brasil desde muito cedo, como indica uma carta de Hoffman a Ismarth de Araújo, datada de 1º de dezembro de 1977, mencionando “membros em Rondônia”. Em 1978, a ANAÍ divulgou, junto com a Regional Sul do CIMI, um manifesto chamado “O projeto (inconstitucional e mal-intencionado) de emancipação dos silvícolas e comunidades tribais brasileiras”.<sup>457</sup> Nesse momento, outros núcleos da ANAÍ já haviam surgido, como o de Ijuí, também no Rio Grande de Sul. Logo, outras seções surgiriam no Paraná e em Santa Catarina.

Em 11 de junho de 1979, realizou-se a primeira assembleia geral da ANAÍ, em Porto Alegre. Nela, decidiu-se pela eleição de uma Coordenação Nacional, com sede em Brasília e sob a responsabilidade do jornalista Eduardo Almeida.<sup>458</sup> O

<sup>455</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/AC. Quem somos. Disponível em: <<https://cpiacre.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

<sup>456</sup> BRASIL. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Atividades da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ no Rio Grande do Sul-RS, 20 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.80011603, p. 3.

<sup>457</sup> ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO/SUL. O projeto (inconstitucional e mal-intencionado) de emancipação dos silvícolas e comunidades tribais brasileiras. In: BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Assessoria de Segurança e Informações (ASI). Atuação da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ nos vários estados da federação. Arquivo Nacional: BR DFANBSB AA3.0.ECI.2, p. 48-51.

<sup>458</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Associação Nacional de Apoio ao Índio ANAÍ, 11 jun. 1979. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.79003530, p. 3.

objetivo manifesto era o de unificar todas as entidades atuantes na problemática indígena, e muita atenção foi dedicada à luta do povo Yanomami, em Roraima. Entre 23 e 25 de agosto de 1980, 27 entidades de apoio à causa indígena se reuniram para discutir “o agravamento da situação dos povos indígenas do Brasil”. O documento da reunião, bem como a lista de participantes, encontra-se em um dossiê do SNI. Nele, registra-se a presença de sete ANAÍs: em João Pessoa, Salvador, Brasília, Rio de Janeiro, Curitiba, Ijuí e Porto Alegre.<sup>459</sup> Ao que consta, pesquisadores do Programa de Pesquisa sobre Populações Indígenas do Nordeste Brasileiro da Universidade Federal da Bahia recriaram a ANAÍ de Salvador, em 1983, com o nome de Associação Nacional de Ação Indigenista, com foco principal no Nordeste. Essa instituição existe até hoje.<sup>460</sup>

A repercussão de atos públicos, o do TUCA em primeiro lugar, e a criação de associações de defesa dos povos indígenas, sobretudo a partir de 1978, ajudam a dar uma dimensão da nova amplitude que a questão indígena havia alcançado junto à sociedade civil. Talvez estranhando essa amplitude, que não fora capaz de prever, Rangel Reis declarou, no dia 1º de novembro de 1978, em um encontro seu com Ismarth de Araújo e um grupo de Xavante, em Brasília, que a pressa de emancipar os indígenas “existe somente na cabeça dos jornalistas”. Respondendo à afirmação de Rangel Reis, *O Estado de São Paulo* escreveu, como já foi dito, um editorial em que criticava frontalmente o ministro e seu projeto:

Respondendo a s. exa., na parte que nos toca no inusitado comentário, diremos que há realmente algo na cabeça dos jornalistas: a preocupação com todo um processo subterrâneo de sugestões e iniciativas, partidas não se sabe muito bem de onde, visando levar o governo federal a alterar um estatuto, favorável aos índios, que nos

<sup>459</sup> As outras instituições presentes eram: as quatro Comissões Pró-Índio (São Paulo, Rio de Janeiro, Maranhão e Acre), o CIMI, o Grupo Kukuro de Apoio à Causa Indígena (Manaus), o Jornal Porantim (Manaus), o Grupo de Apoio ao Índio/GAI (Belém), a Sociedade Brasileira de Indigenistas/SBI, o Grupo de Estudos da Questão Indígena/GREQUI (Belo Horizonte), o Centro de Trabalho Indigenista/CTI, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação /CEDI (São Paulo), o Centro de Documentação e Pesquisas Indígenas (Campinas), a União das Nações Indígenas/UNI, a Comissão pela Criação do Parque Yanomami, a Comissão de Defesa do Povo Nambiquara, a Operação Anchieta /OPAN, a Comissão Pró-Ilha do Bananal, o Movimento de Defesa da Amazônia/MDA (Brasília) e o Comitê de Defesa da Amazônia/CDA (Rio de Janeiro). ASSOCIAÇÕES NACIONAIS DE APOIO AO ÍNDIO et al. Aos índios, ao povo e às autoridades, 25 ago. 1980. In: BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Assessoria de Segurança e Informações (ASI). Atuação da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ nos vários estados da federação. Arquivo Nacional: BR DFANBSB AA3.0.ECI.2, p. 311.

<sup>460</sup> INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Lista de organizações de apoio aos povos indígenas. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Lista\\_de\\_organiza%C3%A7%C3%B5es\\_de\\_apoio\\_aos\\_povos\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_de_apoio_aos_povos_ind%C3%ADgenas). Acesso em: 16 abr. 2021.



últimos anos se vem revelando estorvo para muita gente importante, com grandes interesses em áreas pouco povoadas de nosso território, algumas delas “ocasionalmente” incluídas em reservas destinadas às tribos que ainda sobrevivem ao chamado avanço da civilização.<sup>461</sup>

No dia 12, outro editorial foi escrito criticando Rangel Reis. Dessa vez, *O Estado de São Paulo* questionava a discussão em portas fechadas do decreto de emancipação, assunto de interesse público e geral. Além disso, críticas duras quanto à eficiência e competência da Funai foram feitas, e, mais uma vez, foi trazida à baila a insinuação de interesses escusos nas terras indígenas, que pressionavam o órgão indigenista. Finalmente, o editorial trouxe as vozes dos próprios indígenas que se manifestavam de maneira contrária à emancipação:

Vale a pena transcrever as palavras de um dos integrantes da tribo terena, por sinal um funcionário público, Maurício Pedro, também estudante de Direito em Campinas: “A emancipação compulsória é prejudicial ao índio, que ainda não está preparado para competir em nossa sociedade. Eu mesmo, depois de tantos anos fora de minha aldeia, ainda sinto insegurança”. Outro silvícola, o cacique Kaingang, da aldeia de Nonoai, no Rio Grande do Sul, afirma: “O que inspira esse projeto é o comércio, a exploração da vida do índio. Estou enxergando o que vai acontecer se o governo dividir as terras entre os índios. Vem um fazendeiro para comprar as terras e o índio, que não conhece dinheiro, vende por qualquer troquinho”.<sup>462</sup>

Não podemos, evidentemente, atribuir inadvertidamente a *O Estado de São Paulo* um alinhamento à luta indígena. Ainda que coberturas constantes sobre os povos indígenas ocorressem havia muitos anos nas suas páginas, e que sua linha editorial tenha se manifestado crítica à emancipação desde o início, esse jornal sempre procurou manter um tom pretensamente moderado, e críticas diretas, como as realizadas nesses dois editoriais, eram raras. É interessante, de todo modo, perceber que os editoriais refletiam a preocupação e os anseios de parte significativa da população urbana no Brasil, que recentemente havia começado a ter mais contato com as demandas dos povos indígenas.

Isso não impediu, entretanto, que o jornal adotasse postura muito diferente algum tempo depois, quando, nos anos 1980, fez uma grande campanha contra o CIMI, acusando-o de estar a serviço de uma conspiração internacional, como

<sup>461</sup> Editorial “Emancipação do índio, problema delicado”, presente em *O Estado de São Paulo*, 5 nov. 1978, p. 3.

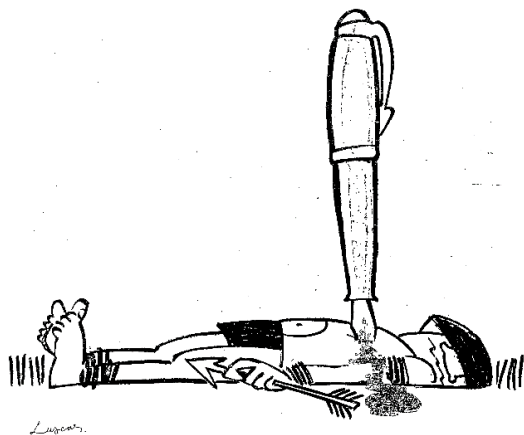
<sup>462</sup> Editorial “O índio na hora antes do entardecer”, presente em *O Estado de São Paulo*, 12 nov. 1978, p. 3.

veremos no capítulo 6. É importante, também, destacar que essa crítica à emancipação não era uma postura unânime na imprensa, e que o *Jornal do Brasil* chegou a fazer um editorial apoiando-a e criticando a ampla mobilização realizada em seu contrário. O editorial começava afirmando que a polêmica em torno da emancipação do indígena tomou uma “conotação emocional, política ou ideológica” que “confunde os que não têm ainda uma opinião formada, e muitas vezes agride os que têm compromisso com o bom senso”. E seguia:

Como a questão dos direitos humanos passou a ser mais política do que ontológica, os índios passaram a ser apadrinhados pelos militantes dos movimentos politizados de defesa dos direitos humanos apenas como exemplares de uma espécie em extinção, a ser preservada, quase como se fossem flamingos. Esqueceu-se que os índios, ontologicamente, são seres humanos, e não devem ser apenas preservados como objeto de teses antropológicas, ou para provar a discutibilíssima teoria do *bon sauvage*. Ninguém em sã consciência – nem o Governo está propondo isso – pode defender a tese de uma emancipação imediata de todos os índios, ou seja, de uma absorção a curto ou médio prazo das populações indígenas pela sociedade mal ou bem estabelecida dos brancos. Mas ninguém pode também, no mundo de hoje, defender simplesmente a preservação de uma raça de homens, *ad aeternitatem*, em reservas ou santuários, em nome da perpetuação de uma cultura. [...] Os índios, como foram os negros da África, são seres humanos náufragos de civilizações soçobradas. Cabe às sociedades chamadas civilizadas pelos padrões vigentes – e o mundo é cada vez mais uma aldeia global – dar-lhes todo o apoio possível, preservar ao máximo os seus valores culturais, mas também, ao longo de gerações, prepará-los para uma inevitável e lenta integração. [...] Sendo os índios homens, e não humanoides, os defensores dos direitos humanos não podem se esquecer do seu dever de prepará-los para uma futura e inevitável emancipação que lhes confira a plena posse dos seus direitos humanos.<sup>463</sup>

A postura do *Jornal do Brasil* – utilizando-se de um vocabulário não apenas racializado, mas abertamente racista, e de uma visão de direitos humanos alinhada à política indigenista da *pax* colonial – é ilustrativa tanto do pensamento dominante no Ministério do Interior e nos cargos de chefia da Funai, quanto daquele de boa parte da população brasileira. Fosse como fosse, entretanto, o debate sobre a emancipação ganhou muitas páginas na imprensa, e isso também ocorreu nas seções de charges. No dia 26 de novembro de 1978, o suplemento dominical *Folhetim*, da *Folha de São Paulo*, publicou a charge abaixo, em referência à força que a assinatura do decreto presidencial teria sobre os povos indígenas.

<sup>463</sup> Editorial “Missão de preparar”, presente no *Jornal do Brasil*, 11 nov. 1978, p. 10.



**Figura 13:** Charge publicada na página 16 da edição de 26 de novembro de 1978 do suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*

O semanário *O Pasquim*, na edição da última semana de novembro, publicou também uma série de charges criticando o decreto da emancipação, como podemos ver abaixo.

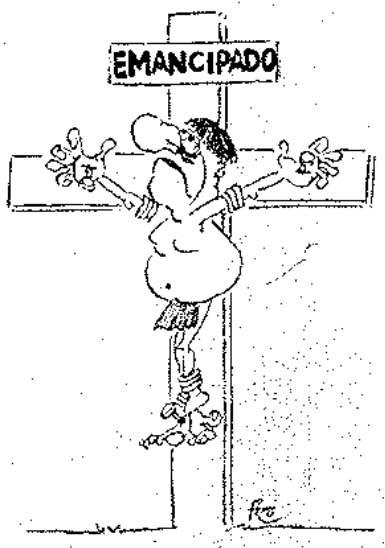


**Figura 14:** Charge de Henfil, publicada na edição da última semana de novembro de 1978 de *O Pasquim*



**Figura 15:** Charge publicada na edição da última semana de novembro de 1978 de *O Pasquim*





**Figura 16:** Charge publicada na edição da última semana de novembro de 1978 de *O Pasquim*<sup>464</sup>

A primeira das charges, de autoria de Henfil, foi muito divulgada à época. Reproduções suas circularam, por exemplo, no número 54 do *Boletim do CIMI* e no primeiro volume dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. Trata-se de uma paródia do slogan do governo Médici, “Brasil: ame-o ou deixe-o”, popular a partir de 1973, e que se tornaria também um símbolo dos chamados “anos de chumbo”. Ao transformá-lo, entretanto, em “ame-o ou emancipe-o”, Henfil denuncia que o discurso de que a emancipação era feita em nome do indígena era uma falácia, já que seria impossível amá-lo e emancipá-lo ao mesmo tempo. A segunda charge traz, também, uma paródia, dessa vez da máxima atribuída a Rondon: “morrer se preciso for, matar nunca”. Nesse caso, emancipar e matar se tornam ações colocadas em pé de igualdade. Finalmente, a terceira charge emula a martirização dos indígenas do Brasil, retratando um indígena crucificado ao qual é atribuído o qualificativo “emancipado”.

Essa alegoria de um indígena martirizado frente às violências do governo militar se tornou muito difundida entre os setores da sociedade civil que se opunham à ditadura. Como afirmou Maria Helena Ortolan Matos, na década de 1970 se operou uma mudança na forma como os indígenas eram representados na imprensa. De seres exóticos e folclorizados, a serem desvendados nas páginas dos jornais e revistas e portadores de qualidades fadadas ao desaparecimento frente ao avanço da

<sup>464</sup> PASQUIM, 24-30 dez. 1978. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/36633\\_20160701\\_120409.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36633_20160701_120409.pdf)>. Acesso em: 09 mai. 2021.

civilização, os indígenas passaram a ser tratados “não apenas como politicamente integrantes da sociedade brasileira, com direitos legítimos a serem resguardados pelo Estado nacional, mas, sobretudo, como uma parte dessa sociedade capaz de representar a realidade vivida naquele momento pelos brasileiros de uma maneira geral”. Dessa forma, retratando as injustiças sofridas pelos povos indígenas, “a grande imprensa procurou expressar os sofrimentos da sociedade brasileira com o autoritarismo da ditadura militar”.<sup>465</sup>

É importante ressaltar que essa imagem era recorrente sobretudo nos grandes centros urbanos. Como destaca Alcida Rita Ramos, grupos regionais, vizinhos aos indígenas, muitas vezes seguiam enxergando-os majoritariamente como atrasados, incapazes de se civilizarem ou mesmo de se integrarem de maneira correta à sociedade chamada de “branca”, legitimando inclusive a sua segregação quando eles se mudavam para as cidades ao redor de suas comunidades.<sup>466</sup> Nas cidades, por outro lado, eles passaram a representar uma série de virtudes relacionadas à resistência a modelos sociais autoritários e perversos. Roberto Cardoso de Oliveira reflete, ainda a esse respeito, que o movimento indígena “não obstante ter nascido nas ‘áreas de fricção interétnica’ ou nas ‘regiões de refúgio’ [atua] com maior eficácia nos centros metropolitanos, como as cidades de São Paulo e Brasília, onde ficam suas maiores lideranças regionais”.<sup>467</sup> É nesse contexto que entendemos, por exemplo, a eleição de Mário Juruna para deputado federal, em 1982, justamente pelo Rio de Janeiro.

No contexto do final dos anos 1970, ocorreu uma espécie de utilização do **indígena como metonímia**: o seu sofrimento parecia ser, de alguma forma, representativo do sofrimento do povo brasileiro frente ao autoritarismo da ditadura. Podemos enxergar, nesse processo, dois movimentos – complementares, porém distintos. O primeiro é **estratégico**: “segmentos da sociedade civil usaram os problemas das populações indígenas no Brasil para criticar publicamente a política da ditadura militar, sem provocar com isso uma repressão violenta por parte das autoridades governamentais”. A questão indígena seria, dessa forma, uma “válvula

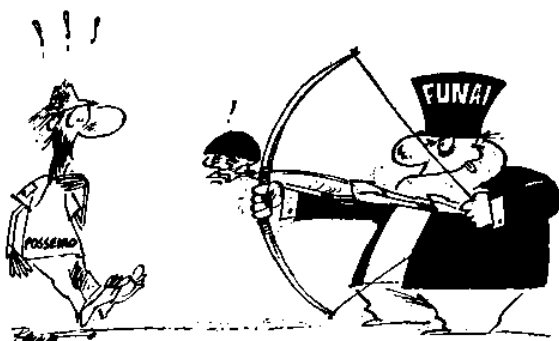
<sup>465</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 8.

<sup>466</sup> RAMOS, Alcida Rita. A Hall of Mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil. *Critique of Anthropology*, Londres, v. 11, n. 2, 1991, p.162-163.

<sup>467</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A politização da identidade e o movimento indígena. Op. cit., p. 27-28.

de escape para os descontentes”,<sup>468</sup> um instrumento de luta. É dentro dessa perspectiva que Ortolan Matos compreende a mudança operada na imprensa brasileira, ao atribuir ao indígena, não mais uma existência folclorizada, mas uma existência de interesse e importância nacional, com reportagens a seu respeito sendo publicadas, não mais nos cadernos de cultura, mas nas principais páginas de assuntos políticos, inclusive com jornalistas especializados sobre o assunto, como Memélia Moreira e Eliana Lucena.<sup>469</sup>

Na página do suplemento Folhetim em que a charge do indígena assassinado com uma caneta foi publicada, a manchete da seção era: “Brasília urgente: povo brasileiro está em minoria”. Na mesma página, havia charges abarcando a política institucional, uma delas envolvendo a violência policial das Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar (ROTA), tropa da polícia militar de São Paulo. O indígena era um dos representantes do povo brasileiro que parecia estar em minoria no cenário nacional. O jornal *Folha da Manhã*, de Porto Alegre, também publicou algumas charges em 1978 retratando o indígena como vítima da política brasileira.



**Figura 17:** Charge de Ronaldo, publicada na edição de 15 de maio de 1978 da *Folha da Manhã*<sup>470</sup>



**Figura 18:** Charge de Ronaldo, publicada na edição de 26 de maio de 1978 da *Folha da Manhã*<sup>471</sup>

<sup>468</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 7-8.

<sup>469</sup> Idem, p.8.

<sup>470</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 64.

<sup>471</sup> Idem, p. 110.

Interessante notar como, nessas duas charges, o indígena e o posseiro são colocados em pé de igualdade como vítimas do sistema fundiário representado pela Funai e pelo poder econômico. A primeira apresenta ainda uma crítica à estratégia de se colocar esses dois grupos como inimigos, rivalizando pela mesma terra, escondendo os interesses escusos de agropecuárias, madeireiras, mineradoras e da própria Funai.

A essa mudança de cobertura da questão indígena, correspondeu uma mudança de sensibilidade também. Quando as denúncias de crimes contra os indígenas se tornaram manchetes dos principais jornais do Brasil, essa divulgação “contribuiu para informar a opinião pública nacional sobre uma série de desrespeitos cometidos contra os direitos do índio e atrair um maior número de simpatizantes à sua causa”, atingindo, inclusive, a opinião pública internacional.<sup>472</sup> Dessa forma, na transformação do indígena em metonímia, há um segundo movimento, **ideológico**. Não se tratava, apenas, de encontrar um caminho legítimo e, em certa medida, resguardado para se fazer oposição ao autoritarismo do regime: havia um comprometimento efetivo com a causa indígena, que levou a diversas articulações de aliados nas grandes cidades do país. Evidentemente, entre estratégia e ideologia não há uma relação meramente causal, a segunda tendo surgido em função da primeira. Ambas se retroalimentaram de maneira dialógica na arena política brasileira.

Dentro da perspectiva defendida neste trabalho, essas redes que surgiram constituem parte da articulação do próprio movimento indígena, a partir do momento em que os indígenas mesmos começaram a fazer parte delas e em que a busca pelo seu protagonismo era reivindicada (embora nem sempre respeitada, como veremos mais à frente). Alcida Rita Ramos, por outro lado, qualifica essas redes como constituintes de um “movimento indigenista”, não indígena – pensando, dessa forma, um indigenismo alternativo àquele praticado pelo Estado, um “ativismo indígena ‘civil’”. Para ela, a fase contemporânea desse ativismo teria começado, a rigor, justamente no ano de 1978, com a ameaça de emancipação:

O decreto de emancipação, esboçado pelo presidente Geisel, por intermédio de Rangel Reis, seu ministro do Interior, teve o efeito catalisador de reunir na mesma plataforma uma série de profissionais. Entre coro e solo, antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas se revezaram num inflamado palco político com

---

<sup>472</sup> Idem.

líderes indígenas que, como por encanto, afloraram na cena pública, tomando de assalto os meios de comunicação. Foi o momento heroico do indigenismo atual. Embalados pelo sucesso de seus protestos, que conseguiram engavetar o projeto de emancipação, os índios criaram a União das Nações Indígenas e os brancos se organizaram em uma proliferação de entidades de apoio ao índio. Praticamente cada capital do Brasil tinha a sua Anai ou CPI [...].<sup>473</sup>

Entretanto, salienta Ramos, a existência dessas instituições seria, de maneira geral, breve. Excetuando-se a Comissão Pró-Índio de São Paulo e a do Acre, o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo e as ANAÍs de Porto Alegre e da Bahia, “nenhuma das entidades surgidas naquela época sobreviveu ao fim desse momento heroico”.<sup>474</sup> O que poderia explicar a vida tão curta de boa parte dessas instituições? Talvez a resposta para isso esteja na própria imagem que os seus membros construíram a respeito dos povos indígenas. Como destaca Ortolan Matos, a substituição do indígena exótico pelo indígena político não levou à criação de uma imagem mais real.<sup>475</sup> Ela era ainda romantizada, embora de uma outra forma: “a visão urbana romântica define [o indígena] como ‘bom selvagem’ (sem os vícios da civilização)”,<sup>476</sup> por vezes até mesmo o símbolo de uma outra possibilidade de organização política e social.

E não tardaria para que os grupos de aliados passassem a cobrar, dos indígenas, uma correspondência à imagem que aqueles haviam criado, à revelia destes. Como exemplo disso, Alcida Rita Ramos recorda o Primeiro Encontro Nacional de Líderes Indígenas, em Brasília, no ano de 1982, em que a maioria dos antropólogos e demais ativistas que lá estavam se manifestou contra a decisão dos indígenas de convidar o então presidente da Funai, coronel Paulo Moreira Leal, para dar uma palestra:

Depois de haver ajudado os índios a financiar e organizar o encontro, esses amigos dos índios sentiam-se no direito de dizer a estes o que era certo ou errado, quem eram os mocinhos e os bandidos. Vários sentiram-se traídos pelos líderes indígenas, que com aquele convite demonstravam desconsideração por seus princípios políticos. A mensagem embutida nessa reação poderia ser lida – e o foi, por alguns observadores – como: nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto.<sup>477</sup>

<sup>473</sup> RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, 1995, p. 1.

<sup>474</sup> Idem.

<sup>475</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 8.

<sup>476</sup> Idem, p. 9.

<sup>477</sup> RAMOS, Alcida Rita. Op. cit., p. 2.

Para Ramos, trata-se aqui da construção de um tipo ideal de indígena em nome do qual se estaria lutando, um “índio mais real que o real”, ou um “índio hiper-real”:

na versão pós-moderna dos “amigos dos índios” também não falta uma boa dose de romantismo, quando se demanda dos índios, se não um exotismo redentor, no mínimo uma inquebrantável integridade de princípios: morrer, se preciso for, mas defendendo suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descalabros. Quanto mais estoico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio. Princípios virtuosos, pureza ideológica, disposição de morrer heroicamente e outras proezas morais não são mais do que fantasias de branco. [...] O contraste entre o índio-mártir e o índio-vendido é, no fundo, o reflexo do contraste entre o branco-honrado e o branco-corrupto.<sup>478</sup>

Ou seja, muitos dos que se envolveram na luta indígena nos anos 1970 não apenas reproduziam a imagem do indígena como mártir, metonímia do povo brasileiro, como lhe exigiam que continuasse sendo um mártir, em nome de quem seria justo lutar. Ao não encontrar esse “índio hiper-real”, muitos acabaram abandonando a luta indígena. Não à toa, Mário Juruna não conseguiu ser reeleito como deputado constituinte em 1986, após um escândalo em que sua honestidade foi publicamente questionada (e que será discutido no próximo capítulo).

Para Ramos, a construção desse “índio hiper-real” se estabeleceu definitivamente nos anos 1990, dentro do processo de burocratização dos movimentos sociais que levou ao aumento da distância entre as minorias sociais a serem defendidas e os ativistas profissionais. Entretanto, já na virada dos anos 1970 para os anos 1980, essas rugas eram evidentes e denunciavam a manutenção de uma verve paternalista na comunicação entre não indígenas e indígenas, inclusive dentro das redes do movimento indígena. Paternalismo, justamente, que boa parte da sociedade civil buscou combater em 1978, ao postular que não era o Ministério do Interior quem deveria falar pelos indígenas e decidir quando as comunidades estariam aptas à emancipação.

Em 1978, entretanto, o engavetamento do projeto de decreto parecia, e de fato foi, uma vitória, apenas possível por conta da recente e inédita politização do indígena que havia ocorrido em meio à opinião pública. Mesmo assim, as contradições decorrentes da própria ideia de que a indianidade é algo emancipável

---

<sup>478</sup> Idem, p. 6.

continuaram existindo, e outros subterfúgios para tentar emancipar os indígenas em breve seriam tentados.

#### 4.4

#### O passaporte como arma

Entre os dias 17 e 19 de 1978, cerca de duas semanas após o anúncio do engavetamento do decreto da emancipação, reuniu-se em Goiás Velho aquela que Ossami de Moura chamou de 12ª assembleia indígena. A data do fim do encontro era, também, a data do fim do prazo estabelecido pelo Estatuto do Índio para a demarcação de todas as terras indígenas. Ao contrário do que vinha acontecendo, essa assembleia foi convocada pelo próprio CIMI, que tinha o objetivo justamente de trazer informações sobre a emancipação. A coordenação ficou a cargo do chefe Xavante Aniceto e do Pareci Daniel Matenho Cabixi. Ambos, como vimos, participaram ativamente da luta contra o decreto.

A transcrição parcial da reunião começa com a fala de Dom Tomás Balduino, algo incomum nas assembleias, onde, geralmente, não indígenas só falavam quando eram convidados a fazê-lo. Balduino recuperou a luta contra a emancipação e o fim do prazo de demarcação das terras indígenas, mas trouxe informações também sobre a comemoração do chamado “ano dos mártires”:

E esse ano, também, nós estamos celebrando o ano dos mártires índios. Lá o pessoal de Nonoai está acostumado com isso, o pessoal Xavante, Tapirapé, estiveram lá nas ruínas de S. Miguel. Lá morreu um grande homem índio, talvez um dos maiores homens de todo esse continente da América do Sul. Sepé Tiaraju. Então ele virou mártir, como um santo para nós. Morreu combatendo para defender as terras dos seus irmãos. Ele combateu contra dois exércitos. O exército de Espanha e o exército de Portugal. E ele foi martirizado, derramando o seu sangue para salvar o seu povo. E a gente acha importante lembrar a história desse homem, de Sepé Tiaraju, porque é a História de todos os índios, é uma História também de sofrimento, de martírio. E continua essa luta.<sup>479</sup>

É interessante notar que a ideia do índio martirizado, que se popularizou entre os setores de esquerda, no Brasil, a partir do final dos anos 1970, sempre esteve muito presente no contexto da atuação missionária afinada à Teologia da Libertação.

---

<sup>479</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Transcrição literal das fitas das Assembleia de Chefes Indígenas, Goiás Velho, 1978. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho, p. 3.

Dentro da Igreja Católica, o martírio era valorizado e entendido, também, como caminho para a salvação da alma.

Em 1978, completaram-se 350 anos do assassinato de três jesuítas conhecidos como Santos Mártires da Missões, no atual Rio Grande do Sul. Por esse motivo, a Igreja anunciou o ano de 1978 como “ano dos mártires”. O CIMI, entretanto, buscou atualizar essa noção de martírio, englobando no conceito o extermínio dos povos indígenas – daí a recuperação da imagem de Sepé Tiaraju. Um panfleto foi feito para divulgar as celebrações que seriam realizadas nesse contexto, em parceria do CIMI com a ANAÍ. Esse panfleto recuperou o manifesto de 1973, intitulando-se “Y-Juca-Pirama – 1978 – Ano dos mártires”. Nele, explicava-se que 1978 era o ano dos mártires porque “são 222 anos do martírio de SÃO SEPÉ”, “são 350 anos da morte dos TRÊS BEM-AVENTURADOS MÁRTIRES RIOGRANDENSES” e “são 478 anos de martírio ininterrupto do povo indígena, no Brasil”.<sup>480</sup>

Após a fala de D. Tomás Balduino, o padre Thomaz Lisboa seguiu e recuperou justamente o apoio da sociedade civil à luta indígena. Fez isso, de todo modo, utilizando o tom romantizado como o indígena vinha sendo retratado e estabelecendo um contraponto entre a vida do “branco” e a vida do indígena – esse último sendo o símbolo da pureza, sem os vícios da civilização: “muita gente agora [está] se reunindo, em S. Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre, em cidade grande, [...] para defender terra do índio e salvar esses que ainda estão aí, porque tem uma vida mais bonita do que a nossa mesmo de branco”. O tom da romantização passa ainda por um corte religioso, que concebe o cristianismo como universal: “Porque vocês vivem tudo unido, porque vocês sabem repartir, porque vocês, não tendo tanta coisa que o branco tem, vivem melhor, e isso é ser cristão”.<sup>481</sup>

Ao fim da reunião, um documento foi assinado pelos indígenas, chamado de “Depoimentos e exigências da assembleia de chefes indígenas”, a ser entregue ao presidente da República. Neste documento, várias violências foram recuperadas, inclusive violências praticadas pela própria Funai, como o arrendamento de terras indígenas e a repressão à realização de assembleias. Além disso, reiterou-se a

<sup>480</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI; ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO-ANAÍ. Y-Juca-Pirama – 1978 – Ano Dos Mártires. Panfleto de 1978. Disponível no acervo de microfilmes da coleção Brazil’s Popular Groups da Library of Congress, Washington.

<sup>481</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Transcrição literal das fitas das Assembleia de Chefes Indígenas (décima segunda assembleia). Op. cit., p. 4.



rejeição da opinião pública e daquilo que foi chamado de “comunidade indígena brasileira” à emancipação, e endereçou-se ao presidente da República o aviso de que “as comunidades indígenas acham-se em pleno direito de defender e desintrusar suas áreas, caso o órgão competente, Funai, não conclua a demarcação das áreas indígenas”.<sup>482</sup>

O primeiro a assinar esse documento foi Daniel Matenho Cabixi, também chamado de Omizokay. Além da 12ª, ele coordenou a sétima assembleia, em Sumuru, Roraima (1977) e foi um dos coordenadores da oitava, em Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul (1977) – além de, futuramente, ter coordenado a 18ª, em Goiânia (1979), a 19ª, em Lábrea, no Amazonas (1979), a 20ª, no Rio Purus, no Amazonas (1979) e a 48ª, em Kumarumã, no Amapá (1983).<sup>483</sup> Foi, também, o autor da declaração apresentada após a assembleia de Ruínas de São Miguel, divulgada no Dia do Índio de 1977. Marlene Castro Ossami de Moura nos lembra que Daniel foi uma das vítimas do internato de Utiariti, desativado pela renovação da missão jesuítica no Mato Grosso, realizada pelos mesmos missionários que criariam o CIMI, ligados à Operação Anchieta (OPAN).<sup>484</sup> De fato, Daniel Cabixi teve um envolvimento muito grande com a OPAN e, logo, com o CIMI, órgão com o qual trabalhou por muitos anos.

Daniel foi convidado para participar da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla (México), a ser realizada entre 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979 (a conferência anterior havia sido a famosa Conferência de Medellín, marco da Teologia da Libertação, discutida no segundo capítulo). O líder, entretanto, estava submetido à tutela da Funai e, ainda que até dezembro de 1978 o discurso do Estado fosse o da necessidade de liberar da tutela os indígenas integrados à comunhão nacional, quando Daniel solicitou o seu passaporte ele teve o seu pedido negado.

Em sua edição de 20 de janeiro de 1979, a *Folha de São Paulo* divulgou o ofício enviado pelo presidente interino da Funai à época, João Crisóstomo da Silva,

<sup>482</sup> DEPOIMENTOS E EXIGÊNCIAS da assembleia de chefes indígenas. Documento redigido ao final da décima segunda assembleia indígena, 19 dez. 1978. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho, p. 2-3.

<sup>483</sup> Numeração estabelecida por Marlene Castro Ossami de Moura.

<sup>484</sup> MOURA, Marlene Castro Ossami de. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). Op. cit., p. 5.

ao subsecretário geral da CNBB para assuntos de pastoral, padre Raimundo José Soares, explicando a decisão do órgão. O ofício diz o seguinte:

Em virtude da colaboração na assistência ao índio brasileiro ser prestada por diversos credos, sem quebra das crenças de origem do índio, por levar em conta a FUNAI os padrões culturais dos diferentes grupos tribais, aos quais é dever do órgão resguardá-los, sem impor-lhes fé religiosa oposta às que milenarmente professam e, considerando afinal, que a presença de um índio em conferência abre precedente para convites de reuniões de credos contrários à sua formação é que, no exercício do poder tutelar, achamos por bem não permitir a viagem do referido índio. Esperamos que a cautela no resguardo de uma cultura tutelada seja compreendida por essa CNBB que temos na mais alta conta para os fins a que se propõe a Igreja Católica Apostólica.<sup>485</sup>

É curiosa a alegação de resguardo de uma cultura tutelada para negar a viagem a Daniel Cabixi, quando, apenas algumas semanas antes, o discurso do Ministério do Interior e da Funai era o de que indígenas como ele já estariam aptos a serem emancipados e não precisavam mais da proteção da tutela. Mais do que proteger os indígenas do proselitismo – algo que jamais parece ter preocupado profundamente a Funai, a não ser quando ele era exercido por missionários de esquerda, como os do CIMI –, é evidente que a preocupação do órgão indigenista à época era com a possibilidade de que a imagem do Brasil fosse atacada no exterior, com as denúncias de um indígena atuante na luta do nascente movimento indígena.

Derrotada temporariamente a emancipação, restava utilizar a tutela para tentar minar a mobilização das lideranças. Foi isso que Daniel denunciou, em declaração publicada na *Folha de São Paulo* no dia 23 de janeiro, na qual opunha a “emancipação do papel”, que o governo tentava impor, à “verdadeira emancipação”, que os indígenas estavam construindo: “De um lado, temos os índios lutando pela liberdade e de outro a FUNAI, como órgão oficial do governo, exercendo sobre nós uma ação policialesca, nos proibindo de debater os nossos problemas, que só nós conhecemos com profundidade”.<sup>486</sup>

Apesar dos muitos esforços para que a decisão da Funai fosse revertida, de fato, Daniel Cabixi não conseguiu ir a Puebla. Enviou, entretanto, três documentos para a reunião: uma carta ao papa João Paulo II, que estaria presente no encontro, comunicando a proibição da viagem; uma “Mensagem aos índios participantes em

<sup>485</sup> Reportagem “A FUNAI proíbe a viagem do índio Cabixi a Puebla”, presente na *Folha de São Paulo*, 20 jan. 1979, p. 11.

<sup>486</sup> Reportagem “FUNAI é policialesca”, presente na *Folha de São Paulo*, 23 jan. 1979, p. 10.

Puebla”, em que solicitou que eles denunciassem em suas comunidades “que os direitos humanos dos índios brasileiros estão sendo violados”; e um “Parecer do índio brasileiro”, em que defendeu uma atividade missionária não pautada na “imposição de valores culturais e materiais”, que seriam “formas de destruição cultural dos povos indígenas”. Esses documentos foram publicados, no Brasil, no número 53 do *Boletim do CIMI*.<sup>487</sup>

Um ano depois, Daniel Cabixi voltaria a ser convidado para um evento internacional, dessa vez, o *Encuentro de Movimientos Indios de Sudamérica*, realizado em fevereiro de 1980, na cidade de Ollantaytambo, no Peru. Graças a muita mobilização, acabaram permitindo que ele viajasse. Entretanto, segundo José Ribamar Bessa Freire, “para poder sair do Brasil, depois de muita pressão, o Itamaraty lhe deu um passaporte, mas aquele amarelo, que se concede a quem tem nacionalidade indefinida, aos refugiados e aos apátridas”.<sup>488</sup> Nada mais emblemático da forma como o Estado enxergava os povos indígenas.

Se, em 1979, Daniel Cabixi não conseguiu dirigir-se pessoalmente ao papa em Puebla, no fim de junho e início de julho de 1980 (poucos meses depois do encontro de Ollantaytambo), João Paulo II faria sua primeira visita ao Brasil e, nela, estava programado um encontro com indígenas e com missionários católicos na cidade de Manaus. Para as lideranças indígenas era, evidentemente, uma chance de buscar atrair uma grande visibilidade internacional para a sua luta. Segundo reportagem do jornal *O São Paulo*, da Arquidiocese do estado, representantes de 54 povos puderam se encontrar com o papa e alguns lhes dirigiram as suas palavras. Alguns missionários, como Egídio Schwade, tiveram a sua entrada vetada mesmo tendo sido credenciados, e D. José Gomes, à época presidente do CIMI, foi proibido de ler o discurso que havia preparado.<sup>489</sup>

Algumas das lideranças que realizaram seus discursos junto ao papa foram Juruna, o Miranha Lino Pereira e o Guarani Marçal de Souza, também conhecido como Marçal Tupã-Y, que, como vimos, participou da oitava assembleia indígena. O discurso de Marçal, o maior deles, se tornaria muito famoso. Nele, o Guarani

<sup>487</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 53, Brasília, 1979, p. 25-28.

<sup>488</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa. Daniel Cabixi, o sábio, na cova dos leões. Matéria publicada no site Taqui Pra Ti. Disponível em: <[www.taquiprati.com.br/cronica/1370-daniel-cabixi-o-sabio-na-cova-dos-leoes](http://www.taquiprati.com.br/cronica/1370-daniel-cabixi-o-sabio-na-cova-dos-leoes)>. Acesso em: 19 abr. 2021.

<sup>489</sup> Reportagem “Encontro de João Paulo II com os índios”, presente no jornal *O São Paulo*, 18-24 jul. 1980.

explicitou a importância de que a voz indígena fosse reverberada internacionalmente:

Ainda resta uma esperança para nós com a sua visita, Santo Padre, o Senhor poderá levar fora dos nossos territórios, pois nós não temos condições, pois somos subjugados pelos potentes. A nossa voz é embargada por aqueles que se dizem dirigentes deste grande país. Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita em nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz por outros territórios que não os nossos, mas que o povo, uma população mais humana lute por nós, porque o nosso povo, a nossa nação indefesa está desaparecendo no Brasil.<sup>490</sup>

Marçal denunciou, ainda, a violência cometida contra as lideranças que se mobilizavam na luta indígena: “Pesamos à Sua Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte de nossos líderes, assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão [...] que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil, chamado um país cristão”.<sup>491</sup> Como vimos na fala de seu irmão, Cláudio Nenito, na terceira assembleia, Marçal já vinha sendo perseguido pelo posto indígena da Funai próximo à sua terra havia alguns anos, sendo inclusive expulso de sua aldeia com sua família.

Após ser obrigado a sair de Dourados, Marçal se mudou para a aldeia Guarani Kaiowá de Campestre, e logo se envolveu na luta de outra terra indígena Guarani Kaiowá, Pirakuá, ameaçada por fazendeiros. Em 25 de novembro de 1983, Marçal foi assassinado com três tiros à queima-roupa na porta de sua casa, e na frente de sua esposa, Elisa Vilharva, também Guarani, grávida de nove meses. Os acusados pelo assassinato, o fazendeiro Líbero Monteiro de Lima e seu ex-funcionário Rômulo Gamarra, foram absolvidos em julgamento realizado apenas em 1993.<sup>492</sup>

Como resposta aos discursos das lideranças presentes em Manaus, João Paulo II fez uma fala em que reconhecia grupos indígenas como povos e nações, dotadas inclusive de um “espaço vital” – argumentos recorrentemente negados pelo Estado, que insistia no fato de que havia apenas um povo no Brasil, o povo brasileiro. Em seu discurso, o papa falou o seguinte:

<sup>490</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 77.

<sup>491</sup> VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.365.

<sup>492</sup> Idem, p. 363-379.

Que a vocês, cujos antepassados foram os primeiros habitantes desta terra, tendo sobre ela um particular direito ao longo de gerações, seja reconhecido o direito de habitá-la na paz, na serenidade, sem o temor, verdadeiro pesadelo, de serem desalojados, em benefício de outrem, mas seguros de um espaço vital que será base, não somente para sua sobrevivência, mas para a preservação de sua identidade como grupo humano, como verdadeiro povo, como verdadeira nação.<sup>493</sup>

No dia 7 de outubro do mesmo ano de 1980, Mário Juruna recebeu uma correspondência do secretariado do Tribunal Russell IV, assinada por Ken Fleet, secretário da *Bertrand Russell Peace Foundation*. O tribunal teve sua primeira edição em 1967, idealizado por Bertrand Russell e Jean-Paul Sartre, para investigar os crimes cometidos na Guerra do Vietnã. Na sua segunda edição, ocorrida entre 1974 e 1976, os crimes cometidos durante as ditaduras militares na América do Sul foram denunciados – foi nesse momento que o documento “A política de genocídio contra os índios do Brasil” veio a público pela primeira vez. Em sua quarta edição, a ser realizada entre 24 e 30 de novembro de 1980, em Roterdã (Holanda), o assunto a ser discutido eram “os direitos dos povos indígenas das Américas”. Ainda que se chamasse de “tribunal”, o julgamento por ele realizado não tinha qualquer poder efetivo de condenação, além da condenação frente à opinião pública internacional.

A carta assinada por Fleet dirigia-se a Juruna para convidá-lo “como membro do corpo de jurados, que considerará casos devidamente documentados e apresentados a ele, apresentados por testemunhos orais com bases para seus vereditos a respeito da situação dos direitos dos índios”.<sup>494</sup> Imediatamente, uma série de instituições de apoio à luta indígena começou a se movimentar para endossar o apelo de Juruna, junto à Funai, pela autorização de sua viagem. A nota de 29 de outubro da assessoria de comunicação da Funai, entretanto, dizia o seguinte:

O Conselho Indigenista, órgão de aconselhamento cultural ao Presidente da FUNAI, dentro de sua atribuição de zelar pela proteção e assistência ao índio e, considerando:

- I – que os processos em pauta no Quarto Tribunal Russell dizem respeito a grupos Aruak, do Alto Rio Negro e Nambikwara, bem como à Tribo Yanomami;
- II- que o convidado Mário Juruna é Xavante, e portanto, linguisticamente da família Jê;
- III- que não é parte da cultura indígena tradicional o hábito de o índio pronunciar-se ou falar em nome de outros indígenas;

<sup>493</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 77.

<sup>494</sup> Idem, p. 146.

IV- que, assim, a participação do Xavante Mário Juruna não representaria o genuíno testemunho da problemática em pauta; apreciou, em sua última reunião, a solicitação do índio Xavante Mário Juruna para participar, como jurado, das sessões do 4º Tribunal Bertrand Russell, [...] decidindo, por unanimidade, desaconselhar a autorização solicitada.

Além disso, acresce o fato de o Brasil não reconhecer ao Tribunal Bertrand Russell jurisdição e competência para os julgamentos a que se propõe. A nação brasileira dispõe de um poder Judiciário, constitucionalmente organizado e capaz de apreciar qualquer lesão aos direitos individuais, sendo os silvícolas, conforme prevê o art. 37, da Lei 6001, de 1973, partes legítimas para pleitearem, independentemente de assistência ou autorização da FUNAI, a defesa de seus direitos, em quaisquer instâncias judiciais.<sup>495</sup>

Nesse momento, a liderança de Juruna em meio a diferentes povos indígenas do Brasil era incontestada. No final de 1978, inclusive, ele havia tentado influir na escolha do novo presidente da Funai, já que Ismarth de Araújo deixaria oficialmente o cargo em poucos meses. Juruna tentou influenciar o ministro do Interior e chegou a buscar uma audiência com o futuro (mas já eleito) presidente João Batista Figueiredo, mas seus esforços não surtiram efeito.<sup>496</sup>

Em março de 1979, tomava posse o novo ministro do Interior, Mário Andreazza, que nomeou como presidente da Funai o engenheiro Adhemar Ribeiro da Silva. Andreazza estendeu o prazo para a demarcação das terras indígenas – que espirara em 1978 – para 1982. Durante a sua gestão, entretanto, todos os presidentes da Funai teriam mandato curto (foram seis presidentes em sete anos). Ainda em 1979, no mês de novembro, Ribeiro da Silva seria trocado pelo coronel João Carlos Nobre da Veiga.<sup>497</sup>

Ao receber o convite para viajar à Holanda, Juruna foi justamente conversar com Nobre da Veiga e, dando prosseguimento à tradição que lhe tornaria famoso, gravou a conversa. Na transcrição do conteúdo dessa fita, podemos perceber os motivos do receio da Funai em permitir sua participação no Tribunal Russell IV:

Presidente [da Funai] – Eu só espero que você se lembre de que é brasileiro, você é índio brasileiro, não vá vender o Brasil lá fora.

Juruna – Olha, eu não vendo cabeça pra ninguém.

<sup>495</sup> Idem, p. 147-148.

<sup>496</sup> Idem, p. 221.

<sup>497</sup> A respeito da saída de Ribeiro da Silva, é importante destacar que sua “política de atenção aos índios sofrera fortíssimas pressões, em especial do governador do Mato Grosso e do de Roraima, sempre pressionados, por sua vez, pelos interesses de fazendeiros e empresas de colonização nacionais e internacionais”. Idem, p. 146. Após a demissão de Ribeiro da Silva, 23 líderes indígenas, representantes de 13 comunidades e que tinham o Xavante Aniceto como porta-voz, dirigiram uma carta ao presidente Figueiredo buscando escolher o próximo presidente da Funai. Aniceto, entretanto, não foi recebido. Idem, p. 194.

Presidente – Eu só quero que você se lembre disto, que você é um homem brasileiro, e que o governo brasileiro lhe defende sob todos os aspectos e que você deve fazer lá um trabalho para o Brasil e não contra o Brasil; por pior que esta terra seja, sempre é melhor que a dos outros; eu não acho que exista terra melhor, por pior que ela seja. A vida está cara, mas eu quero é morar no Brasil. O que você tem é que defender o Brasil, não vá atacar o Brasil.

Juruna – Eu posso defender o Brasil, posso defender a terra, mas não defendo o povo.

Presidente – Então você não é brasileiro, vá para a Bolívia, não quer defender o Brasil, vá para a Bolívia. Se você não gosta do povo brasileiro, vá embora. [...] O que eu estou te alertando é o seguinte: se você for para o exterior, você se comporte como brasileiro e como índio e nunca ataque a Nação que te recebe de braços abertos e na qual você convive com a sua família e com os seus irmãos. Nunca ataque o país, por pior que aquela nação seja, por piores que as coisas estejam. Nós temos é que defender isso aqui, brigando aqui dentro para melhorar a situação, e nunca lá fora. [...] Você tem é que contar as histórias que o governo brasileiro faz pelo índio, o que você tem é que contar a verdade e não chegar lá e dizer: o povo brasileiro não faz nada pelo índio.<sup>498</sup>

A conversa com Nobre da Veiga terminou com uma indicação de que a autorização para o passaporte seria dada. Entretanto, o Ministério do Interior se recusou a liberar a viagem, o que iniciou uma intensa campanha a favor da ida de Juruna a Roterdã. No dia 10 de novembro, o advogado Caio Lustosa, de Porto Alegre, entrou com um mandado de segurança contra o ato do ministro Andreazza.<sup>499</sup> A cobertura da imprensa nesse caso, que chegou a ser chamado pelo *Correio Braziliense* de “*affaire* Juruna”, foi muito intensa, envolvendo mais uma vez a mobilização da opinião pública. As opiniões divulgadas divergiam, inclusive quanto à legitimidade do Tribunal Russell IV.

Nesse momento, a própria *Bertrand Russell Peace Foundation* iniciou uma distribuição de boletins em todo o mundo, em diferentes línguas, denunciando a arbitrariedade que Juruna vinha sofrendo.<sup>500</sup> Em 17 de novembro, os advogados e deputados José Oliveira Costa e Antonio Modesto da Silveira pediram um *habeas corpus* no Tribunal Federal de Recursos.<sup>501</sup> No dia 25, um dia, portanto, depois do início das atividades do evento, a *Folha de São Paulo* divulgou que Juruna havia sido escolhido para presidir o tribunal, num gesto explícito visando a chamar ainda mais atenção para a proibição do governo brasileiro ao seu comparecimento.

---

<sup>498</sup> Idem, p. 150-151.

<sup>499</sup> Idem, p. 153.

<sup>500</sup> Idem, p. 155-156.

<sup>501</sup> Idem, p. 158.

Juruna, entretanto, não foi o único indígena brasileiro a ser convidado para o Tribunal Russell IV. Enquanto a polêmica em torno da sua viagem se acentuava, uma jovem liderança Tukano, Álvaro Fernandes Sampaio (mais tarde conhecido sobretudo como Álvaro Tukano, e cujo nome em sua língua natal é Doéthiro), se mobilizava para ir a Roterdã, a convite do CIMI. Álvaro, nascido na aldeia São Francisco, no alto da aldeia Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (Amazonas), havia sido levado com 10 anos de idade para estudar com os missionários salesianos do Colégio Dom Bosco, em Pari Cachoeira – experiência que relata ter sido carregada de violências físicas e culturais, inclusive com a proibição de que os indígenas falassem em suas próprias línguas. A atuação dos salesianos no Rio Negro era justamente um dos casos brasileiros a serem investigados no tribunal.

Em 1978, Álvaro foi para São Luís do Maranhão, para estudar e trabalhar, alimentando o desejo de torna-se médico e retornar à sua comunidade. Lá, ele começou a ter contato com a luta indígena, através das notícias relativas aos conflitos de terra envolvendo os Guajajara. Álvaro passou a se inteirar cada vez mais a respeito dessas mobilizações: “Certas pessoas descobriram o meu endereço e me mandaram os informativos do CIMI, ANAÍ, ABA, SBPC e OAB que defendiam os direitos do povo brasileiro”.<sup>502</sup> A convite da Regional Norte I do CIMI, Álvaro esteve presente na 13ª assembleia indígena, ocorrida na Ilha de São Pedro, em Sergipe. Segundo ele, o convite foi muito bom, “porque até aquele momento ninguém me disse que tinha índios no Nordeste. Eu achava que índios só existiam em Pari Cachoeira, alto rio Negro/AM”.<sup>503</sup>

O contato com todas essas lutas fez com que Álvaro abandonasse o sonho de ser médico e começasse a alimentar o desejo de se dedicar ao movimento indígena. Segundo ele: “Eu voltei para Manaus no começo de 1980 e eu fui secretário de uma reunião do movimento indígena regional. Como os outros índios não sabiam escrever, me colocaram para redigir o documento”.<sup>504</sup> Poucos meses depois, a partir de uma articulação do CIMI, Álvaro tirou seus documentos para

<sup>502</sup> TUKANO, Álvaro. O meu princípio no ativismo. In: \_\_\_\_\_. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 62.

<sup>503</sup> Idem, p. 63.

<sup>504</sup> WERÁ, Kaká; KADIWEL, Idjahure; COHN, Sergio. A trajetória de Doetihiro (entrevista com Álvaro Tukano, 2017). In: TUKANO, Álvaro. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 20.



viajar a Roterdã e ser um dos representantes do Brasil no Tribunal Russell IV, denunciando as violências que sofreu em seu internato salesiano.<sup>505</sup>

O passaporte de Álvaro Tukano foi solicitado no dia 17 de novembro e recebido por ele dois dias depois. A reportagem já mencionada do jornal *O São Paulo* nos lembra que Álvaro havia sido batizado com nome cristão pelos salesianos, o que facilitou todo o processo. Além disso, ele ainda não era uma liderança conhecida. Todos os trâmites da viagem foram realizados em segredo e com o máximo de discrição possível. No mesmo dia 19, Álvaro embarcou para Roterdã, fazendo escalas em Brasília, no Rio de Janeiro e em Nova York. Nas suas próprias palavras:

Hoje, não me resta nenhuma dúvida de que dei o maior drible político no governo brasileiro e na Funai, que não queriam que os índios viajassem para outros países. A Funai estava impedindo a viagem do meu parente Mário Juruna, Xavante, pois este líder tradicional não tinha instrução e nem documentos para tirar o passaporte. Eu preferi ficar calado e dar o apoio a Mário Juruna quando estivesse no cenário internacional. A nossa briga era contra a ditadura militar e não dava para brincar com o Presidente da Funai e com certos funcionários desse órgão, que seguiam à luz da doutrina, achando que os índios não poderiam viajar para fora do país por serem tratados como menores e/ou como “relativamente incapazes”.<sup>506</sup>

Foi Álvaro Tukano quem leu, em Roterdã, a carta que Juruna havia escrito ao tribunal, em que atacava a Funai e seu presidente, Nobre da Veiga, bem como a falta de representantes indígenas no Conselho Indigenista da Funai. Juruna atacou também Orlando Villas-Bôas, que havia endossado a posição do órgão indigenista quanto à falta de legitimidade do Tribunal Russell IV: “O Orlando Villas-Bôas também fica dizendo que o Tribunal Russell não presta, só porque ele não foi convidado para ir no Tribunal, então ele fica falando que eu não devo ir, que eu sou tutelado”. Para Juruna, seu desejo era o de que “o índio fique sempre bobo, sem entender nada da vida do branco”, mas que ele, Juruna, defendia os indígenas do Brasil inteiro, enquanto Orlando Villas-Bôas defendia a FUNAI.<sup>507</sup>

Os ataques de Juruna a Villas-Bôas foram tema de uma charge de Santiago, na *Folha da Tarde*, no dia 26 de novembro de 1980. A charge é exemplar, não

<sup>505</sup> TUKANO, Álvaro. Voando alto com os pés no chão: a história do passaporte n. CA713599 – o primeiro passaporte indígena da história. In: \_\_\_\_\_. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 71.

<sup>506</sup> Idem, p. 72-73.

<sup>507</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 157.

apenas da repercussão que o assunto estava tendo na mídia, como da forma estereotipada e jocosa como Juruna era muitas vezes representado na imprensa. O português de Juruna e o seu hábito de andar com um gravador eram frequentemente ironizados.



**Figura 19:** Charge de Santiago, publicada na edição de 26 de novembro de 1980 da *Folha da Tarde*<sup>508</sup>

Setores da imprensa não deixaram de criticar, também, a presença de Álvaro Tukano no Tribunal Russell IV. Em sua edição de 26 de novembro de 1980, a revista *Veja* publicou a matéria “Crime perfeito: Tukano engana a Funai e viaja a Roterdã”, que afirma que a proibição da viagem de Juruna não impediria que “emissários das tabas prejudiquem, aos ouvidos de plateias estrangeiras, a imagem da política indigenista brasileira” no “capítulo amazônico do espetáculo produzido pelo ‘tribunal Bertrand Russell’”. Com tom de indignação, a matéria descreve as estratégias que Álvaro utilizou para tirar seu passaporte sem chamar a atenção da Funai, declarando: “Como seus atos são juridicamente nulos, Sampaio não poderá ser punido quando retornar da Holanda. Foi, portanto, um crime perfeito – e cometido com a ajuda de membros do [CIMI]”. A matéria concluía que, com a presença de Álvaro Tukano, instruído pelo CIMI, o tribunal escutaria exatamente aquilo que queria ouvir.<sup>509</sup>

No dia seguinte ao da publicação da matéria da *Veja*, por quinze votos a nove, o Tribunal Federal de Recursos concedeu a Juruna a autorização para viajar. Juruna embarcou para Roterdã no dia 28 de novembro, a tempo de presidir sua

<sup>508</sup> Idem.

<sup>509</sup> Reportagem “Crime perfeito: Tukano engana a Funai e viaja a Roterdã”, presente na *Veja*, 26 nov. 1980.

sessão de encerramento no dia 30. Junto a Juruna e a Álvaro Tukano, havia muitos outros brasileiros participando das atividades do tribunal – nenhum dos quais teve qualquer problema em tirar seu passaporte: o padre Egdio Schwade, Dom Tomás Balduino, Darcy Ribeiro, o escritor amazonense Márcio de Souza e a jornalista Memélia Moreira, por exemplo.

No texto final do tribunal, três casos brasileiros foram indicados como violadores da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio: as violências contra os indígenas Aruak e Tukano, do Rio Negro, cometidas por missões salesianas, com a conivência do Estado; o esbulho das terras e as ameaças às vidas dos Guarani e Kaingang de Manguairinha (Paraná), em uma articulação entre os órgãos públicos e empresas particulares; e a expropriação sistemática das terras do povo Nambiquara do Vale do Guaporé (Mato Grosso). Foi feita menção também aos Yanomami, ameaçados, segundo o documento, de genocídio, a menos que as autoridades empreendessem uma ação protetora imediata.<sup>510</sup>

Refletindo sobre o Tribunal Russell IV, Darcy Ribeiro afirmou que “historicamente, a arma dos índios é a opinião pública”.<sup>511</sup> E, ainda que a opinião pública não tenha aderido integralmente à defesa da viagem de Juruna, a repercussão do caso propiciou uma amplificação ainda maior do debate em relação à luta indígena. Além disso, a decisão do Tribunal Federal de Recursos abria um precedente importante para o movimento indígena que se organizava.

Caio Lustosa, o advogado que havia entrado com um mandado de segurança contra Mário Andreazza, afirmou em entrevista de 1º de dezembro à *Folha da Tarde*, de Porto Alegre: “Em vez de partirmos do pressuposto de que o índio é incapaz, temos que partir do princípio de que ele, relativamente, é capaz, quase como nós. Ele só não é na sua plenitude porque é necessário evitar que a sociedade dele se aproveite”.<sup>512</sup> Com um vocabulário ainda paternalista e carregado de alguns preconceitos, Lustosa anunciava um princípio que seria perseguido na Constituinte, nos anos seguintes: o de que os indígenas não são incapazes e têm o direito de falar por si mesmos, e, ainda assim, devem ser protegidos por políticas específicas, por

<sup>510</sup> TRIBUNAL RUSSELL IV. Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los derechos de los pueblos indígenas de las Américas: conclusiones. Roterdã, 1980.

<sup>511</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 146.

<sup>512</sup> Idem, p. 178.

sua posição especialmente vulnerável frente a trajetória colonialista do Estado brasileiro.

Após a decisão do TFR permitindo a viagem de Juruna, Andrezza anunciou, em matéria publicada no *Correio do Povo*, ainda no dia 29 de novembro, que o Estatuto do Índio seria alterado, trazendo novamente à baila a emancipação.<sup>513</sup> A criação das União das Nações Indígenas (UNI), no mesmo ano de 1980, e a viagem de Juruna foram também elencados por um ofício da Agência Central do SNI (discutido no próximo capítulo) recomendando a revisão do Estatuto. É interessante notar como os argumentos, conflitantes em seus princípios, de que Juruna já estaria “integrado à comunhão nacional” e, portanto, poderia responder criminalmente, e de que Juruna era um indígena com incapacidade relativa que jamais poderia (para seu próprio bem) viajar para o exterior e ficar longe da tutela da Funai eram alternados, muitas vezes pela mesma instituição, visando a um mesmo objetivo: deslegitimar a luta indígena.

Fato foi, de todo modo, que as lideranças indígenas continuaram a ser convidadas para encontros internacionais. Em fevereiro de 1981, Juruna, Álvaro Tukano e Daniel Matenho Cabixi foram convidados a participar da III Assembleia Geral do Conselho Mundial de Povos Indígenas, a realizar-se entre 27 de abril e 2 de maio em Camberra, na Austrália.<sup>514</sup> Ainda em maio de 1981, Marcos Terena, seu tio Domingos Veríssimo Marcos (também Terena) e o próprio Álvaro Tukano (todos representantes da UNI) viajaram a Puyo, no Equador, para participar de um encontro promovido pelo Instituto Indigenista Interamericano da OEA.<sup>515</sup>

Se, como afirmou Darcy Ribeiro, historicamente a arma dos povos indígenas era a opinião pública, a formação de organizações e a realização de encontros a nível internacional foram uma importante conquista para o movimento indígena. Não eram mais apenas antropólogos e missionários brasileiros que levavam as denúncias de violações ao exterior: os próprios indígenas agora expunham suas trajetórias e suas demandas a colegas indígenas de outros países e a aliados, tornando mais complexo o tecido dessa rede multiescalar que ligava pequenas aldeias – como a de São Francisco, na Região do Alto Rio Negro, terra

---

<sup>513</sup> Idem, p. 177.

<sup>514</sup> Idem, p. 192-193.

<sup>515</sup> Reportagem “Terena espera medidas concretas do governo”, presente na *Folha de São Paulo*, 05 ago. 1981, p. 6.

natal de Álvaro Tukano – a grandes palcos internacionais, como o Tribunal Russell IV.

Em abril de 1980, o então presidente do Conselho Mundial de Povos Indígenas, o Shuar canadense George Manuel, afirmou em reportagem no suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*, a necessidade de que esse conselho, que já prestava assistência à ONU, ocupasse uma tribuna na organização, “para que as lideranças índias falem de seus próprios problemas a nível internacional”. Seria uma “tribuna do Quarto Mundo” – expressão que pretendia congregiar justamente a diversidade de povos indígenas de todo o planeta, e que somava, segundo a estimativa de Manuel, 350 milhões de indivíduos, com reivindicações bastante semelhantes em todos os continentes: “Nossa intenção não é fomentar luta racial, como alegam alguns para tentar justificar os mais sanguinários massacres contra índios que podem ser observados em todo o mundo. O Quarto Mundo tem raízes próprias, filosofia própria e ideologia própria”.<sup>516</sup>

No Brasil do início dos anos 1980, entretanto, essas raízes, filosofias e ideologias próprias ainda pareciam, para as autoridades dos órgãos indigenistas, uma etapa a ser superada em nome da integração à comunhão nacional. Por isso, a emancipação continuaria a ser recuperada, de diferentes formas.

## 4.5

### **A emancipação está morta, viva a emancipação!**

No dia 6 de janeiro de 1981, uma matéria do jornal *O Globo* informava que o governo iria alterar o Estatuto do Índio a partir da minuta de um decreto-lei que versava sobre a emancipação *ex officio* individual e a instituição da responsabilidade civil. A matéria afirmava: “Se o presidente João Figueiredo assinar o decreto-lei, os primeiros índios emancipados pelo órgão tutelar serão Mário Juruna, Marcos Terena e Daniel Cabixi”.<sup>517</sup>

Não é de todo estranho que Mário Juruna e Daniel Cabixi – dois “indígenas viajantes”, que ousaram desafiar as proibições da Funai e conseguiram participar

<sup>516</sup> Reportagem “O Quarto Mundo quer uma tribuna na ONU”, presente no suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1980, p. 12.

<sup>517</sup> Reportagem “Estatuto do Índio já tem minuta, diz deputado”, presente em *O Globo*, 6 jan. 1981, p. 5.

de fóruns internacionais em 1980 – estivessem na mira desse retorno da emancipação. Marcos Terena também era, de certa forma, um “indígena viajante”: havia concluído sua formação como piloto profissional e estava à frente de um grupo de estudantes indígenas, bolsistas da Funai em Brasília, cuja atuação, como veremos, teve impacto direto na fundação e na trajetória da UNI. Viajaria também, pouco depois, para o encontro do Instituto Indigenista Interamericano, em Puyo. Os três simbolizavam o indígena emancipável, em uma nova investida da Funai, dessa vez não mais através da tentativa de um decreto, mas da modificação do texto de uma lei: o Estatuto do Índio.

Como resposta ao anúncio da minuta, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, à época presidente da Comissão Pró-Índio de São Paulo, escreveu um texto chamado “‘Critérios de indianidade’ ou lições de antropologia”, que seria publicado na *Folha de São Paulo*, no dia 12 de janeiro, com o título mais curto de “Critérios de indianidade”. Nele, Carneiro da Cunha destacou que pelo menos dois artigos do Estatuto seriam alterados na proposta, “um que define índios e comunidades indígenas e outro que especifica as condições necessárias para a emancipação”, e afirmou que se tratava, na prática, “da tentativa de eliminar índios incômodos”.<sup>518</sup>

O alvo mais imediato deste afã classificatório parecem ser os líderes indígenas que estão aprendendo a percorrer os meandros da vida administrativa brasileira, agora ameaçados de serem declarados emancipados ex-officio. A medida poderia acarretar até a proibição de entrarem em áreas indígenas, se continuarem incorrendo na ira do Executivo. Ou seja, os líderes poderiam ser separados de suas comunidades. O que torna a ameaça de modificação do Estatuto mais acintosa é ter sido ela anunciada logo depois do julgamento do Tribunal Federal de Recursos, autorizando a viagem, impedida pelo Ministério do Interior, do chefe xavante Mário Juruna, num claro revide a esta manifestação de independência da Justiça.<sup>519</sup>

A seguir, refletindo sobre os critérios que poderiam de fato definir quem é indígena e quem não é, afirmou que eles estão muito bem definidos na Antropologia: comunidades indígenas seriam aquelas com continuidade histórica a sociedades pré-colombianas e que se consideram distintas da sociedade nacional, indígena sendo um indivíduo que é parte de uma dessas comunidades e é por ela reconhecido.

<sup>518</sup> Artigo “Critérios de Indianidade”, assinado por Manuela Carneiro da Cunha, presente na *Folha de São Paulo*, 12 jan. 1981, p. 3.

<sup>519</sup> Idem.

O que estaria em questão na proposta de alteração do Estatuto seria justamente a prerrogativa das comunidades indígenas de decidirem quem lhes pertence.<sup>520</sup>

Coube ao coronel-aviador Ivan Zanoni Hausen, ex-integrante do Centro de Informações da Aeronáutica (CISA) e braço direito de Nobre da Veiga, alocado como chefe do Departamento Geral de Planejamento Comunitário da Funai (DGPC) – em breve extinto e transformado em Assessoria Geral de Estudos e Pesquisas (Agesp) –, a função de estabelecer aquilo que chamou de “indicadores de indianidade”.<sup>521</sup> Ao tomar posse no DGPC, Zanoni demitiu 16 dos seus 17 antropólogos, e contratou como assistente a professora Neyde Dal Poz Brito, que, segundo o periódico *Movimento*, era “ex-funcionária do DASP e esposa de um coronel da ativa” e “havia lecionado religião no colégio Elefante Branco, em Brasília”.<sup>522</sup>

No dia 26 de janeiro de 1981, Zanoni assinou uma instrução técnica executiva designando Neyde Dal Poz Brito e mais dois funcionários, sob a presidência da primeira, para compor a Comissão de Levantamento de Indicadores de Integração, em um prazo de dez dias, visando, entre outras coisas, “dirimir as dúvidas sobre o que é ‘índio integrado’, ‘índio em vias de integração’ e ‘índio não integrado’” e com a ressalva de que “Não há necessidade de justificar ou explicar os indicadores; basta listá-los dentro de seus principais grupos: étnicos, sociológicos, econômicos, linguísticos e assim por diante”.<sup>523</sup>

O relatório apresentado carece de qualquer coerência interna ou compromisso com as Ciências Sociais. Trata-se de uma lista repleta de erros ortográficos e dividida em quatro partes: “A- Indicadores apontados pela comunidade científica”; “B- Indicadores apontados pelo Índio (identidade étnica)”; “C- Indicadores e conceitos apontados pela sociedade nacional”; “D- Os indicadores apontados pela Funai”. É dentro do primeiro grupo, dos indicadores supostamente apontados pela comunidade científica (sem que membros dessa

---

<sup>520</sup> Idem.

<sup>521</sup> Zanoni foi também um dos responsáveis por buscar colocar lideranças Xavante contra a autoridade de Mário Juruna, inclusive trazendo-as para reuniões com Juruna para que dissessem que ele não as representava.

<sup>522</sup> Reportagem “Caserna indígena”, presente no periódico *Movimento*, 19-25 out. 1981, p. 3.

<sup>523</sup> HAUSEN, Ivan Zanoni. Instrução técnica executiva n. 0/2/81 – DGPC. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F4D00043.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

comunidade tivessem sido consultados), que mais chama a atenção o despreparo dos encarregados. No subitem “I.2- O índio é portador de”, lemos:

- a- cultura de origem pré-colombiana
- b- mentalidade primitiva (discriminação/regionais)
- c- elementos culturais representativos
- d- elemento sociocultural específico e distinto da sociedade nacional
- e- características sociais a definir
- f- características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis<sup>524</sup>

Os elementos estereotipados e claramente discriminatórios presentes em conceitos como “mentalidade primitiva” aproximam-se do racismo científico quando são elencadas “características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis”. Isso fica evidente no subitem “I.3- Caracteres físicos”, que seriam os seguintes:

- 1. herança somatopsíquica
- 2. herança biológica (único fator importante)
- 3. racismo ou preconceito (biológico)
- 4. portador de caracteres biológicos
- 5. fatores genéticos
- 6. grupos sanguíneos (ABO)
- 7. características qualitativas
  - a- mancha mongólica ou sacral
  - b- forma ou perfil do nariz
  - c- pelos no corpo ou imberbe
- 8. características pigmentares
  - a- pele
  - b- cabelos
  - c- olhos
- 9. medidas
  - a. antropométricas
  - b. circunferenciais
- 10. características métricas
- 11. mestiçagem<sup>525</sup>

Além da profunda confusão quanto aos parâmetros utilizados na formulação da lista, é bastante impressionante que características pigmentares, medidas antropométricas, grupo sanguíneo, forma do nariz e mancha mongólica ou sacral sejam critérios elencados para a definição de um indígena. No subitem “I.4- Critérios psicológicos”, lemos ainda “a- desajustamento psicossocial” e “b-

<sup>524</sup> INDICADORES DE INDIANIDADE. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F4D00043.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

<sup>525</sup> Idem.



mudanças de comportamento”, e no item relativo aos indicadores apontados pela Funai, consta “critério racial e biológico”.

A despeito do contrassenso da lista definidora dos indicadores, ela chegou a ser indicada a antropólogos como critério a ser utilizado na avaliação do caráter indígena de uma população. É o que percebemos em correspondência de 16 de fevereiro de 1981 de Otávio Ferreira Lima, funcionário da Funai, que assina sobre o nome de Nobre da Veiga, ao antropólogo Clovis Antunes Carneiro de Albuquerque, da Universidade Federal de Alagoas. Ao receber uma carta deste antropólogo a respeito do reconhecimento de uma comunidade do povo Tingui, em Ferreira Grande (Alagoas), o funcionário afirma faltarem em sua apresentação elementos relativos aos quatro tipos de indicadores apontados no relatório da Funai (da comunidade científica, dos indígenas, da sociedade nacional e da Funai), e enviou em anexo a lista levantada pela comissão designada por Zanoni Hausen, que, segundo ele, “julgamos será de grande valia para V.Sa., servindo de roteiro para elaboração de pesquisa junto à citada comunidade, com a finalidade de se caracterizar cientificamente a sua indianidade”.<sup>526</sup>

No mês de outubro de 1981, esses critérios vieram à tona, escandalizando os grupos que já haviam se mobilizado, em 1978, contra a emancipação, e ganhando mais uma vez as manchetes dos jornais. Em 4 de outubro, a *Folha de São Paulo* publicou uma matéria longa em que Eunice Durham (à época, presidente da ABA) e Lux Vidal, ambas professoras da USP, acusaram os critérios elaborados pela Funai de serem “perigosos, fascistas e racistas”.<sup>527</sup>

Na edição 15 do jornal *Luta Indígena*, afirma-se que, um dia depois da publicação da matéria na *Folha de São Paulo*, Álvaro Villas-Bôas, então delegado regional da Funai em São Paulo (Bauru), teria declarado que o documento com os critérios elaborados pela Funai “tem alguns pontos a corrigir, mas é fundamentalmente o mais funcional para a política indigenista no Brasil”. A nota técnica que a Funai divulgou no dia seguinte aconselhava a ABA a cuidar do Brasil, “pois do índio quem cuida é a FUNAI”.<sup>528</sup>

<sup>526</sup> LIMA, Otávio Ferreira. Carta a Clovis Antunes Carneiro de Albuquerque, 16 fev. 1981. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F8D00045.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

<sup>527</sup> Reportagem “Antropólogos acusam a Funai de racismo”, presente na *Folha de São Paulo*, 4 out. 1981, p. 10.

<sup>528</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Regional Sul. *Luta Indígena*, Xanxerê, n. 15, 1981, p. 4.

Ainda segundo a edição do *Luta Indígena*, os critérios elaborados a partir de janeiro já haviam sido utilizados para a avaliação de três comunidades: grupos Tingui e Wassu, ambos em Alagoas, e um grupo Avá-Guarani do Ocoí, no Paraná. Em todos os casos, concluiu-se pela inexistência de comunidade indígena.<sup>529</sup> Em matéria publicada no jornal *O Estado de São Paulo* em 1º de outubro, assessores da Funai negaram que os critérios de indianidade tivessem sido utilizados em qualquer comunidade indígena e afirmaram que o trabalho que determinou os critérios estaria pronto, mas que ainda não teria sido aprovado por Nobre da Veiga. As falas desses assessores ajudam a dar os contornos da utilização dos critérios de indianidade:

Os assessores afirmam, ainda, que o presidente da Funai decidiu fixar critérios de indianidade por achar que é inadmissível que em plena década de 70 continuem aparecendo índios novos no Nordeste e no Sul do País. “O presidente Nobre da Veiga entende – explicam seus assessores – que na Amazônia ainda poderão aparecer novas tribos, ainda sem contato com a civilização, mas em outras áreas os “índios” que apareceram ultimamente têm o único intuito de obter a proteção da Funai e usufruir da condição de menor perante a lei”.<sup>530</sup>

As diversas frentes do movimento indígena ao longo dos anos 1970 e início dos anos 1980 se articulam a uma série de modificações na demografia indígena. Muitas comunidades cresceram numericamente e tantas outras, que não costumavam se compreender enquanto indígenas, buscaram reatar seus laços com uma identidade étnica indígena – uma relação que, historicamente, lhes foi espoliada. Trata-se do fenômeno conhecido como **ressurgência étnica**. Manuela Carneiro da Cunha inclusive associa a esse processo a formação de uma nova indianidade, a partir da qual comunidades chegavam a adotar práticas de outros povos indígenas e incorporá-las como suas.<sup>531</sup> Para Nobre da Veiga, entretanto, a ideia de “índios novos” no Nordeste e no Sul só poderia significar a busca de um tratamento “privilegiado” por parte do Estado – como se grupos indígenas fossem muito bem acolhidos pela Funai e pela sociedade circundante nessas regiões –, associando, mais uma vez, os povos indígenas do Brasil exclusivamente à Amazônia.

Ainda em outubro de 1981, houve uma outra mudança na presidência da Funai. Nobre da Veiga saiu e o coronel-aviador reformado da Aeronáutica Paulo

<sup>529</sup> Idem, p. 5.

<sup>530</sup> Reportagem “TFR garante índios na reserva mineira”, presente em *O Estado de São Paulo*, 1 out. 1981, p. 12.

<sup>531</sup> Artigo “Da metamorfose dos índios”, assinado por Manuela Carneiro da Cunha, presente no suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1980, p. 11.

Moreira Leal assumiu. Em 13 abril de 1982, ele afirmou, em visita ao Xingu, que “cancelou os estudos sobre critérios de indianidade e emancipação ‘ex-officio’ (individual)” que vinham sendo realizados na gestão anterior.<sup>532</sup>

A morte das tentativas de recuperar a emancipação, entretanto, durou pouco: elas renasciam rapidamente, sob novas roupagens. Nobre da Veiga havia saído da Funai, mas Zanoni Hausen continuava à frente da Assessoria Geral de Estudos e Pesquisas da instituição (Agesp). No dia 20 de abril de 1982, a *Folha de São Paulo* divulgou uma denúncia do padre Paulo Suess, secretário geral do CIMI, de que a Agesp estaria elaborando novos critérios de indianidade: “Desta vez, a Agesp pretende saber quem é índio no Brasil a partir de exames de sangue que devem ser aplicados em algumas comunidades cuja identidade é duvidosa”. Segundo a reportagem, Paulo Leal teria dito desconhecer esses novos estudos, afirmando também que “esses critérios não devem existir”.<sup>533</sup>

Segundo texto produzido pela ABA, exames de sangue de fato chegaram a ser realizados em indígenas Tapirapé, em janeiro de 1982: “Os índios se queixaram que foi lhes tirado muito sangue pelo Dr. Paulo, sem que nenhuma doença justificasse tal procedimento”. Quanto às determinações que teriam levado ao colhimento do sangue desses indígenas, o texto revela: “Estes exames foram feitos por ordem do cel. Barros Lima responsável pelo setor de saúde, antigamente subordinado a AGESP do cel. Zanoni Hausen”.<sup>534</sup>

A querela entre Leal e Hausen é apenas um exemplo de que a pauta da emancipação continuaria reverberando ao longo da década de 1980, sendo acompanhada de perto pelo movimento indígena e seus apoiadores. Em fevereiro de 1981, por exemplo, a Funai declarou que os cerca de 250 funcionários indígenas da instituição poderiam vir a ser submetidos a uma legislação especial, decidindo se eles conservariam a tutela ou passariam a ter responsabilidade civil perante o Estado. O caso emblemático desse contexto foi o do próprio Marcos Terena, que, como vimos, era piloto de avião e já havia prestado serviço à Funai, mas não podia

<sup>532</sup> Reportagem “Funai cancela estudo sobre critérios de indianidade”, presente em *O Globo*, 14 abr. 1982, p. 5.

<sup>533</sup> Reportagem “Funai fará exame de sangue, diz o CIMI”, presente na *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1982, p. 5.

<sup>534</sup> ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Continuum “critérios sanguíneos de indianidade” na Funai. 1982. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F8D00044.pdf>>. Acesso em: 7 mai. 2021.

fazer concurso para a instituição.<sup>535</sup> Em um momento em que o nome de Marcos já ganhava repercussão nacional, a Funai buscou condicionar seu emprego no órgão ao seu pedido formal de emancipação,<sup>536</sup> pedido que ele jamais fez.

Outro caso ocorreu em 1983, quando Juruna já havia sido eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro e apresentou um projeto determinando que indígenas fizessem parte de um Conselho Diretor na Funai, recebendo uma proposta de emenda, do deputado Celso Barros, determinando que o indígena que fizesse parte desse conselho deveria ser emancipado. A emenda foi rejeitada, mas o projeto de lei tampouco foi aprovado.<sup>537</sup> Além dessas tentativas de ressuscitação da emancipação, a gestão do ministro do interior Mário Andreazza foi marcada por outro projeto que também se relaciona a ela: o da estadualização da Funai.

Na mesma edição do *Luta Indígena* em que se anunciava o assassinato de Ângelo Cretã, em 1980, está escrito que, no dia 29 de junho de 1979, a Funai havia afirmado que haveria uma reestruturação no órgão de assistência, começando pela sua 4ª delegacia regional, que cuidava de 13 áreas indígenas nos três estados do sul do país. Em novembro do mesmo ano, a reestruturação foi anunciada como um projeto de estadualização do órgão, ou seja, a assistência aos indígenas ficaria a cargo dos estados. Pouco depois, o ministro Andreazza teria desmentido que a tutela, como um todo, passaria aos estados, mas apenas as assistências de escola, saúde e agricultura. Em 5 de dezembro do mesmo ano, o ministro do interior assinou um convênio com o governo do Rio Grande do Sul, passando àquele estado certas responsabilidades de atendimento às comunidades indígenas, e anunciando que os próximos estados seria Paraná, Rondônia e Sergipe.<sup>538</sup>

Como se discutiu na edição seguinte do *Luta Indígena*, o princípio de se aproximar a gestão da questão indígena dos estados, dando mais autonomia às 11 delegacias regionais, não seria o problema, não fosse o histórico de pressão dos grandes interesses econômicos – latifundiários, madeireiros, mineradores – sobre esses mesmos governos estaduais e delegacias. A autonomia das delegacias

<sup>535</sup> MAURO, Victor Ferri. Op. cit., p. 88-89.

<sup>536</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “Sociedade plural” e pluralismo cultural. In: \_\_\_\_\_. **A crise do indigenismo**. Campinas: Unicamp, 1988, p. 57.

<sup>537</sup> BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Constituição e Justiça. Emenda oferecida em plenário ao Projeto de Lei nº 661-A, de 1983. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/H2D00007.pdf>>. Acesso em: 7 abr. 2021.

<sup>538</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Regional Sul. **Luta Indígena**, Xanxerê, n. 12, 1980. Anexo: Emancipação: Estado vai cuidar do índio, p. 4-6.

regionais levaria justamente ao aumento do poder dos grupos mais comprometidos aos interesses econômicos regionais, dentro da Funai. Segundo a publicação: “Para efeitos práticos a descentralização fará o que a emancipação buscava: dissolver os grupos indígenas no sistema de forças regionais, isto é, ‘integrá-los’”.<sup>539</sup>

Dentro do xadrez que compunha a política indigenista brasileira, os anos 1970 e 1980 mudaram o peso dos próprios indígenas dentro da partida. Se o aumento da visibilidade nacional desses atores esteve muito relacionado à grande ameaça de 1978, não faltaram, ao longo dos anos 1980, iniciativas que pareciam dizer: a emancipação está morta, viva a emancipação! Essas iniciativas se articulam aos interesses do Estado e do poder econômico sobre as terras indígenas, à concepção nacionalista da ditadura de que só poderia haver um povo no Brasil, o “povo brasileiro” (alinhando a questão indígena a uma questão de segurança nacional), e a toda uma herança colonial que concebia a indianidade como um estado de infância a ser superado e do qual, portanto, ser emancipado. Mas um novo elemento se colocava para os gestores da política indigenista em um momento em que as expressões “redemocratização”, “eleições diretas” e “nova república” ganhavam força na cena pública: o indígena agora era um ator conhecido.

O indígena se tornara alguém que falava por si mesmo nos jornais, em discursos ao Papa, em grandes eventos. Que tirava passaporte e viajava para fora do país, nem que para isso precisasse mover uma campanha internacional. Que, por meio da luta, se elegia vereador ou deputado. Que afirmava a sua cultura, não apenas na Amazônia, mas no Nordeste, no Sul, no Sudeste ou em qualquer outro lugar. A partir desse momento, os esforços do Estado e da agência indigenista também se concentrariam em tentar limitar a abrangência e a voz desses atores políticos. Mas isso não seria fácil. Em 1980 se formava, enfim, a União das Nações Indígenas, consolidando a palavra protagonismo no centro do movimento indígena.

---

<sup>539</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Regional Sul. **Luta Indígena**, Xanxerê, n. 13, 1980, p. 13-14.

## Entrecapítulo IV

### “Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”

Na terceira assembleia indígena, realizada em Meruri, em setembro de 1975, a Iranxe Angélica (Kamuntsi), declarou:

Nós viemos de longe. Minha criançada está aqui. Esse aqui chama Lourenço, essa aqui chama Alice, esse mais pequeno chama Moacir, esse José. [...] Nós viemos de longe – pra conhecer esses outros índios de todas as tribos que estão aqui. Eu pensava que não ia conhecer outros índios, outra gente. Quando eu ir embora eu vou dizer pros índios – que ficaram lá, dos índios que estão aqui. [...] Eu não vou dizer muita coisa, eu vou agradecer bastante. Nós viemos de longe, nós estamos comendo, nós estamos ajudando vocês aqui. Quero agradecer bastante.<sup>540</sup>

Como Angélica, as Pareci Otília (Morezoerô) e Rosalina (Zokaenzaerô) agradeceram o acolhimento e celebraram o encontro.<sup>541</sup> A também Pareci Deolinda (Uarezokaerô) falou um pouco mais:

Em primeiro lugar queria mostrar minha família: Zelinda, Nair, Adelaide, André Xinhama – nome de maloca. Eu quero também dizer algumas palavras. Eu estou com um pouco de vergonha, porque nunca falei assim, né? Mas, eu não posso ir embora, sem dizer algumas palavras. Eu quero agradecer muito todinhos que estão aqui. [...] Não sei, fiquei tão comovida! Gostei demais. Eu nunca pensei que ia encontrar tanta gente que soubesse vir de braços abertos pra gente. [...] Eu quero deixá meu agradecimento por tudo que fizeram pra nós, porque, olha, dar comida pro povo que veio, é um pouco pesado!<sup>542</sup>

Os relatos dessas quatro mulheres – Angélica, Otília, Rosalina e Deolinda – foram os primeiros registros de falas femininas realizadas nas assembleias indígenas. Eles seguiriam sendo minoritários até os anos 1980. Se práticas similares a assembleias eram comuns em muitos povos indígenas, muitas vezes elas eram um exercício eminentemente masculino, ao qual as mulheres eram interdidas. Discorrendo a esse respeito, Maria Helena Ortolan Matos faz referência às “reuniões privativas de homens, em locais sagrados e proibidos às mulheres, como, por exemplo a chamada ‘casa dos homens’”, recuperando que “nessas reuniões os homens da aldeia

<sup>540</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI* (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 23.

<sup>541</sup> Idem, p. 31-32.

<sup>542</sup> Idem, p. 32-33.

discutem questões de ordem interna da comunidade, exercitando o poder político de influenciar as opiniões dos outros através de seus discursos formalizados na tradição de seu povo”.<sup>543</sup>

Nas assembleias interétnicas realizadas a partir de 1974, entretanto, muitas vezes mulheres estiveram presentes e, ainda que o exercício da fala pública não fosse muito frequente, ele existiu. Chama atenção o fato de que tanto o discurso de Angélica como o de Deolinda iniciaram com a apresentação dos filhos, trazendo talvez a questão da maternidade para o primeiro plano do autorreconhecimento. Há também referências ao esforço de alimentação do grupo reunido. Esse último elemento, fundamental para a logística das assembleias, escapa a boa parte das falas masculinas. Mas, através das palavras de Angélica e Deolinda, podemos inferir que a alimentação era também uma das formas de exercício de uma solidariedade interétnica nesses encontros. Sem comida, não há assembleia, não há como receber os representantes de diversas comunidades. Preparar a comida de uma assembleia também é fazer política.

Questões de gênero também apareceram em muitas falas, não necessariamente de mulheres. É o caso, por exemplo, de muitas denúncias de assédio sexual às mulheres indígenas, como a que faz o Xavante Pedro (Wairotsú) na segunda assembleia, de Cururu, em maio de 1975, em que afirma que “os brancos que são safados querem bulir as mulheres do índio”.<sup>544</sup> O próprio Juruna, na terceira assembleia, declara que o governo “devia olhar mais pro índio, mas ele olha mais pra mulher dele”.<sup>545</sup>

Na oitava assembleia, de Ruínas de São Miguel, em abril de 1977, há o relato de uma única mulher, a Kaingang Hod Fei. Seu extenso depoimento, transcrito abaixo, traz contundentes denúncias das violências às quais mulheres indígenas estavam submetidas em sua comunidade, com a participação direta ou a conivência do chefe do posto indígena – casamento forçado ainda na infância (por interesse na terra indígena), estupro, diversas formas de agressão, violência cultural, prisão arbitrária e roubo de crianças:<sup>546</sup>

<sup>543</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 125.

<sup>544</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 25.

<sup>545</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 24.

<sup>546</sup> Os trechos entre parêntesis são acréscimos realizados pela própria edição do CIMI.

Faz três meses que eu me juntei com o Xangú, ficamos 15 dias fora da aldeia. Antes eu era mulher de um branco de lá, e quando nós chegamos pnharam nós na cadeia. E judiaram de nós que nem nós fosse bandidos, pela ordem do chefe do posto, o Lincoln da Silva. Só porque eu abandonei o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixá-lo. De tanto sofrer a gente resolve. Eu vinha com a intenção de cuidar das minhas 4 crianças, e o Xangú também vinha com a intenção de ser pai das crianças. Eu tinha meu nenê na cadeia, junto comigo; ele tem um ano e seis meses. E foram lá e tiraram ele à força pela ordem do chefe de Posto. Ninguém veio me acudir. O cacique da aldeia, o Batista Paulo é mandado do chefe. O meu nenê foi chorando. Na cadeia nós tava no meio das merdas, do sangue e das bicheiras. Quando foi no domingo, fizeram uma reunião sobre nós – o chefe, o cacique e o coronel da aldeia, que é irmão do branco que eu tava junto antes. Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), Lourenço e Belomir, com uma faca e uma sogá pra me atar. Entrou pensando que eu sou bandida e ladrona. Fizeram estragos comigo, abusaram de mim sendo que eu tava esperando nenê do Xangú há 3 meses. Eles não respeitaram só porque eu tinha abandonado o branco pra ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos. Quando eu fui viver com o branco eu nem tinha 12 anos. O branco só me queria por causa da terra. Eles cortaram nossos cabelo. O meu era abaixo da cintura. O do Xangú também foi cortado, mandado pelo chefe do Posto. Ele tinha os cabelos bem lindo. O branco matou um índio lá e ficou só 15 dias na cadeia e não cortaram os cabelos dele. Só porque nós somos Índios. Na reunião mandaram minhas crianças me chamar de bicho, sendo que eu era Mãe. O branco deu o guri de 1 ano e 6 meses pra irmã dele. Não quis dar pra mãe, pra dar pros outros. Deu a outra menina de 4 anos pro irmão dele. Sendo que tem a mãe para cuidar. De comer e de vestir nós dava, o Xangú e eu, mas o chefe apoia só o branco. E o branco pode fazer como eles quer pros Índios e o chefe gosta. E dizendo pra mim que eu não tinha dó das crianças. Por eu ter dó que eu saí, tinha dia que eles passavam fome e choravam. As crianças tão sofrendo e ele diz que não tão sofrendo.<sup>547</sup>

A fala de Hod Fei traz à tona, de maneira brutal, aspectos da violência aos povos indígenas que muitas vezes não eram enfatizados. Ao falarmos de mulheres indígenas, nos referimos a setores duplamente marginalizados aos olhos da chamada “sociedade brasileira”. Como veremos adiante, um olhar mais atento às demandas dessas mulheres, dentro do movimento indígena, começou a ser articulado a partir dos anos 1980.

Há outras falas femininas em assembleias que demonstram relações de poder bastante complexas entre homens e mulheres dentro das comunidades, como a da Tupiniquim Regina, na 13ª assembleia, realizada em Ilha de São Pedro, em outubro de 1979. Regina se apresenta da seguinte forma: “Eu sou a rainha dos Tupiniquim de Caieiras Velhas, esse, o cacique é meu esposo”. Em seguida, discorre sobre uma série de problemas enfrentados pela comunidade, incluindo o

<sup>547</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI**, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 9-11.



conflito de terras com a Aracruz Celulose e com o chefe do posto. No ataque ao chefe do posto, rivaliza a sua autoridade com aquela investida em seu marido e seu sogro: “O chefe é ele mesmo e o capitão pai dele, meu sogro, Alexandre Sizenando. Então ele tá fazendo o que talvez o chefe de posto poderia fazer. Nós não temos assim uma opinião certa do que seja o chefe de posto, se ele vai fazer coisa boa, ou vai atrapalhar”.<sup>548</sup>

No ano seguinte, em junho de 1980, ocorreu a 14ª assembleia.<sup>549</sup> Sua realização foi discutida na revista *Porantim*, editada pelo CIMI, e uma das manchetes trazidas pela reportagem era justamente “A luta das mulheres indígenas por terra e autodeterminação”. Essas mulheres foram apresentadas da seguinte forma:

O choro de uma criança de colo que às vezes interrompia a fala dos tuxauas na 14ª Assembleia Nacional de Chefes Indígenas, realizada em Brasília, no final de junho, chamou a atenção para um fato inédito nas assembleias anteriores: a participação ativa de quatro mulheres indígenas, que marcaram suas presenças com importantes denúncias, demonstrando um alto grau de combatividade. Izalina Pereira, da nação Terena (MS), Laurita Maria Krenak, da nação Krenak (MG), Divaldina Luiza e Ana Maria Jacinto, da nação Kaingang (RS) não fizeram nenhuma reivindicação específica da mulher indígena, pois todas elas estavam preocupadas com o eixo central da luta pela sobrevivência: terra e autodeterminação.<sup>550</sup>



**Figura 20:** Foto da 14ª assembleia indígena. Em segundo plano, de pé, provavelmente se encontram algumas das mulheres a que o texto do *Porantim* faz referência.<sup>551</sup>

Chama atenção, aqui, o fato de a participação dessas mulheres ser qualificada como um “fato inédito” – algo que, como vimos, ela não foi. Além disso, percebemos um tom elogioso na declaração de que nenhuma reivindicação específica da mulher

<sup>548</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Boletim do CIMI*, n. 63, Décima Terceira Assembleia de Chefes Indígenas. Op. cit., p. 12.

<sup>549</sup> Na contagem de Ossami de Moura, trata-se da 28ª assembleia.

<sup>550</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Porantim*, n. 21, Manaus, 1980, p. 4.

<sup>551</sup> Idem.

indígena foi feita, já que elas estariam preocupadas com a terra e com a autodeterminação, que seriam o “eixo central da luta pela sobrevivência”. Apesar de todo o envolvimento dos editores do *Porantim*, e do CIMI de maneira geral, com a luta dos povos indígenas, essa afirmação traz consigo a concepção de que questões de gênero, em meio a essa luta, seriam preocupações “de segunda categoria”.

Foi, entretanto, justamente a partir do início dos anos 1980 que as demandas das mulheres indígenas começaram a ser debatidas de maneira mais atenta dentro do próprio movimento que se estava construindo. E uma figura central nesse processo trazia consigo diversas marcas utilizadas pelo Estado contra algumas lideranças, no sentido de questionar seu pertencimento étnico: era uma indígena que vivia, desde o seu nascimento, em contexto urbano, tinha ensino superior e reivindicou sua identidade indígena depois de adulta, após circular por comunidades indígenas de todo o Brasil e, especialmente, após conhecer sua comunidade ancestral na Paraíba. Trata-se, portanto, de um caso de ressurgência étnica, aquilo que o presidente da Funai entre 1979 e 1981, coronel Nobre da Veiga, classificou como um inadmissível aparecimento de “índios novos” no Nordeste. Essa figura é Eliane Potiguara.

A família de Eliane veio da Baía da Traição, na Paraíba, terra onde seu bisavô, Chico Solon, líder Potiguara, foi assassinado por ser contra a produção de algodão em seu território. A partir desse assassinato, sua família emigrou. Eliane nasceu no Rio de Janeiro, no Morro da Providência, em 1950, onde morou com sua mãe, avó e irmão. Em entrevista de 2018, recorda ter sofrido preconceito ainda na infância. Mencionando sua avó, que montava uma barraca de bananas na porta de sua escola, lembra-se de que isso lhe trazia problemas, porque “as crianças que saíam da aula batiam no meu irmão, diziam que a gente era índio, chamavam a gente de índio. Chamavam a vovó de índia, zombavam dela e da minha família”. Eliane, entretanto, afirma que não entendia o motivo da discriminação, sequer compreendendo o que seria ser indígena: “Eu sabia que eu era a Eliane, que tinha oito anos, nove, dez anos, e que queria estudar”.<sup>552</sup>

---

<sup>552</sup> COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure; SIMONACI, Ana Paula. O movimento indígena e os direitos das mulheres (entrevista com Eliane Potiguara, 2018). In: POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 18.

Ao ser perguntada se alguém na família se dizia “índio”, Eliane respondeu: “Nunca ninguém disse isso entre nós. As outras pessoas que diziam que nós éramos índios. [...] Com quatorze ou quinze anos é que nós fomos morar com meu padrasto [...]. Foi ele que disse pra nós que nós éramos índios”.<sup>553</sup> Quando entrou para a escola normal, Eliane fez contato também com o pensamento de Paulo Freire, algo que alega ter sido de muita importância para o despertar de quem ela era, “como menina, como mulher, como indígena. Foi a partir disso que eu tomei conhecimento das histórias todas do meu povo”.<sup>554</sup>

Já professora e na faculdade de letras da UFRJ, Eliane conheceu o cantor Taiguara – ele próprio de origem Charrua, do Uruguai –, com quem se casou. A partir de então, já nos anos 1970, o casal passou a sofrer perseguição por parte da ditadura militar. Foi Taiguara também que deu força para que Eliane fosse para a Paraíba, conhecer suas origens. Ela se recorda que sua avó, que até então não manifestava desejo por esse retorno, deu força também, e afirma “Eu acho que fui a primeira pessoa assim, no meio público, a fazer esse caminho de volta”.<sup>555</sup> Eliane chegou à comunidade Potiguara de onde veio a sua família com as filhas que tinha à época, Tagira e Moína. Sobre esse encontro, relembra:

foi fantástico porque o cacique de lá, João Batista Faustino, que era um líder na época, disse assim: “A gente sempre escutou o pitiguari cantando: Eliane já vem, Eliane já vem, Eliane já vem...” O pitiguari é um pássaro muito importante para os Potiguaras. Então, o cacique estava dizendo que já tinha recebido a mensagem que eu estava chegando.<sup>556</sup>

A partir desse contato, Eliane foi reestabelecendo o que chamou de “a história da minha família e a minha identidade”. A pedido do cacique João Batista Faustino, ela ajudou a construir um centro cultural Potiguara na aldeia. O encontro com a mobilização de lideranças que construía um movimento indígena no Brasil aconteceu pouco depois:

Antes, eu pensava que eu conhecia o movimento indígena, mas não, eu conheci a comunidade. Foi depois, em 1980, 1982, que eu conheci o Ailton Krenak e o Álvaro Tukano numa palestra. [...] A minha mãe estava comigo neste dia. Ela falou assim “Nossa, é por aí o caminho. Vamos lá conversar com eles.” O Ailton Krenak

---

<sup>553</sup> Idem, p. 20.

<sup>554</sup> Idem, p. 22.

<sup>555</sup> Idem, p. 26.

<sup>556</sup> Idem, p. 28.

na mesma hora me deu o endereço da UNI, da União das Nações Indígenas, em São Paulo. Nem pensei duas vezes, na semana seguinte já estava lá, na UNI, nos Perdizes, pra começar a conversar com ele. Aí pronto, a gente começou a conversar, o Krenak começou a me esclarecer algumas coisas. Perguntei para ele o que estava acontecendo. E ele me falou para ir em frente. Ele me deu muita força, me estimulou, como fazia com todo mundo. E onde eu ia, as pessoas me botavam mais pra dentro. Não fui eu sozinha que fiz esse caminho. Não saiu da minha cabeça, não. As coisas iam me conduzindo.<sup>557</sup>

A partir de então, Eliane começou a receber convites para falar sobre a questão indígena. Se, por um lado, sua atuação inicial foi a partir do trabalho local, na comunidade, logo ela passou a frequentar diversas instituições que marcaram o estabelecimento do movimento indígena desde os anos 1970: “O Olímpio Serra, que era um antropólogo famoso na época, muito conhecedor dos Kayapó, me chamou para conversar em Brasília. Eu ia no CIMI, eu ia na Comissão Pró-Índio, comecei a participar destas coisas”.<sup>558</sup>

Ao longo dos anos 1980 e 1990, foram diversos trabalhos que firmaram a militância de Eliane também na área da educação e da luta pelas mulheres indígenas. A respeito desse último ponto, ela declarou: “A gente trabalhou, também, direitos reprodutivos, direitos das mulheres, discutimos sobre a violência física, sobre estupro, sobre os problemas que as mulheres indígenas tinham na época. O problema do câncer de mama”.<sup>559</sup> Em 1987, foi formalmente criado o Grumin – Grupo Mulher-Educação Indígena. Em seu livro *Metade cara, metade máscara*, lançado em 2004, Eliane conta que o Grumin surgiu juridicamente em uma reunião no Rio de Janeiro, sendo ampliado posteriormente em uma assembleia na área indígena Potiguara, na Paraíba. Segundo ela:

após vários debates locais, regionais e estaduais, cursos de capacitação, seminários nacionais e conferências internacionais que realizamos, chegamos à crítica conclusão de que não existiam estudos, cifras, estatísticas que documentassem as maneiras como as mulheres indígenas eram ameaçadas e violadas em seus direitos humanos. Também não era dada atenção ao modo como elas estavam se extinguindo a partir da mortalidade materna, por violências físicas, por conflitos culturais, por migração de suas terras indígenas e por conflitos políticos que ameaçavam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e à sua cosmovisão.<sup>560</sup>

<sup>557</sup> Idem, p. 30-32.

<sup>558</sup> Idem, p. 34.

<sup>559</sup> Idem, p. 36.

<sup>560</sup> POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2019, p. 49.

O trabalho do Grumin, entretanto, denunciando a invisibilidade da mulher indígena e enfocando assuntos como saúde e direitos reprodutivos, segundo Eliane, muitas vezes era visto como inconsequente pelo Estado, pela Igreja e mesmo por alguns antropólogos. As entidades de apoio acreditavam “que esse assunto era alheio à cultura indígena e influenciado pelo Movimento de Mulheres Não Indígenas, as feministas brasileiras ou outros movimentos populares”.<sup>561</sup>

Em seu livro, Eliane atribui uma posição especial à mulher dentro da “luta de libertação dos povos indígenas”. Uma posição que alude, em papel de destaque, à figura da mãe. Não se trata de associar a mulher exclusivamente à maternidade e à reprodução, como se toda mulher fosse uma mãe em potencial. Eliane parece, isso sim, partir da agência das mulheres dentro das comunidades indígenas para compreender seu papel na perpetuação dessas mesmas comunidades:

podemos dizer que a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres. O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontâneo e indispensável. A mulher tem a função política de gerar o filho e educá-lo conforme as tradições, assim como na sociedade envolvente. [...] Seu poder é o conhecimento passado através dos séculos e que está reprimido pela história. A mulher, intuitivamente, protege os seios e o ventre contra seu dominador e busca forças nos antepassados e nos espíritos da natureza para a sobrevivência da família. Todos esses aspectos foram mais preservados do que no homem.<sup>562</sup>

Uma leitura na mesma direção parece ser sugerida pelo logotipo do Grumin, que traz uma mulher indígena amamentando o seu filho.



**Figura 21:** Logotipo do Grumin – Grupo Mulher-Educação Indígena, retirado do primeiro volume do seu informativo<sup>563</sup>

Embora o Grumin tenha surgido formalmente em 1987, Eliane, na mesma entrevista concedida em 2018 a que se fez alusão acima, identifica a sua origem como tendo

<sup>561</sup> Idem, p. 49-50.

<sup>562</sup> Idem, p. 46.

<sup>563</sup> GRUPO MULHER-EDUCAÇÃO INDÍGENA-GRUMIN. **Informativo Grumin**, Rio de Janeiro, n. 1, 1993, p. 1.

sido muito anterior, remetendo a uma série de conversas com mulheres indígenas e, sobretudo, à mobilização para a realização do Primeiro Encontro de Professores Indígenas – que eram, em sua maioria, mulheres. O grupo formado reconhecia a ausência de um material específico que fosse “da própria comunidade falando de si mesma”: os materiais didáticos sempre traziam elementos que eram externos à realidade dos indígenas.<sup>564</sup> Nesse sentido, parte do trabalho do Grumin foi também na direção de promover publicações voltadas ao público indígena, fossem elas periódicas – como o *Jornal Grumin* (lançado em 1989) e o *Informativo Grumim* (que veio a público em 1993) – ou avulsas, como cartilhas de alfabetização e de conscientização (por exemplo, a que foi batizada de *A terra é a mãe do índio*, publicada também em 1993).

A trajetória de Eliane também é uma trajetória construída na multiplicidade de escalas que marcou o movimento indígena brasileiro. Ela tinha envolvimento na política comunitária, mas também atuou junto à ONU por muitos anos. Inclusive, os recursos para a construção do Grumin vieram do Programa de Combate ao Racismo, que doou, segundo seu relato, dez mil dólares para o grupo. Tratava-se, afinal, de um processo muito caro: “Era preciso fazer uma assembleia, e para isso tínhamos que fazer aquela comida toda, ajudar as mulheres nos deslocamentos entre as aldeias, porque eram várias aldeias, algumas longe”.<sup>565</sup>

Perguntada sobre como enxergava a si mesma na articulação para o surgimento de lideranças femininas na luta indígena, Eliane respondeu:

É incrível, né? Um dia eu escrevi assim: “Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”. Está lá no Grumin. Será que essa frase teve impacto? A gente nunca sabe, porque as pessoas não costumam dar muito crédito ao nosso trabalho. Eu sei que fiz um trabalho importante pelos direitos das mulheres indígenas, pelos direitos reprodutivos, sobre a questão da saúde das mulheres indígenas. Ninguém falava de violência contra as mulheres indígenas, especialmente dentro das comunidades. O Grumin foi o primeiro grupo a falar disso publicamente com clareza.<sup>566</sup>

Ao longo dos anos 1980, outras lideranças femininas começaram a ganhar destaque. Um exemplo é Tuíra Kayapó, que ficou muito conhecida a partir do 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, ocorrido em Altamira, em 1989. Nesse encontro,

<sup>564</sup> COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure; SIMONACI, Ana Paula. Op. cit., p. 39.

<sup>565</sup> Idem, p. 45.

<sup>566</sup> Idem, p. 54-55.

Tuíra encostou um facão no rosto do então diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz, para protestar contra os projetos econômicos da empresa e suas consequências para o meio ambiente e para a vida dos povos indígenas, em gesto que se tornaria a capa da revista *Manchete*. Tuíra foi, também, uma das participantes do I Seminário da Mulher Indígena, ocorrido entre 14 e 16 de maio de 1990.



**Figura 22:** Capa da edição de 11 de março de 1989 da revista *Manchete*, trazendo o gesto de Tuíra Kayapó de encostar um facão no rosto do então diretor da Eletronorte

Hoje em dia, algumas das lideranças indígenas brasileiras mais atuantes e mais conhecidas nacional e internacionalmente são mulheres. A presidência da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), surgida em 2005, é exercida por Sônia Guajajara. Em 2018, pela primeira vez desde a eleição de Juruna, uma liderança indígena foi escolhida para ser deputada federal no Brasil, e pela primeiríssima vez tratou-se de uma mulher: Joênia Wapichana, conhecida por sua atuação na demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Dentro das redes que constituem o movimento indígena, lideranças femininas são cada vez mais atuantes e reconhecidas. No início dos anos 1980, a situação era muito diferente, e Eliane Potiguara teve um grande papel na abertura desse caminho.

Eliane acompanhou desde cedo a formação da UNI. Participou da luta que desembocaria nas mobilizações da Constituinte de 1987-1988. E fez isso trazendo uma perspectiva que, embora sempre tenha estado presente, durante a maior parte do início do movimento indígena ficou em segundo plano: a perspectiva de gênero.

Sua ação diplomática, dessa forma, era encarregada também de negociar em nome das mulheres indígenas, tanto com a sociedade nacional circundante quanto com as próprias comunidades. Em 1988, embora Eliane não tenha participado da elaboração dos artigos que dispunham sobre os direitos indígenas na Constituição Federal, ela esteve presente fisicamente do momento de sua aprovação, em Brasília. Foram justamente mulheres indígenas que solicitaram a sua presença: “Ligaram para a minha casa no segundo dia e falaram que eu precisava ir para lá, que elas estavam precisando da minha ajuda. E eu fui. Não sabia no que poderia ajudar, mas elas me chamaram e eu precisava ir, fazer tudo o que estivesse ao meu alcance”.<sup>567</sup>

Entre a fundação da UNI e a luta na Constituinte, momentos decisivos da história do movimento indígena no Brasil se desenrolaram. Momentos de solidariedade e confluência de ideias, mas também de discordância e conflitos, dissensos e negociações. Cada vez mais plural, com articulações nacionais e internacionais, visibilidade e mesmo certa simpatia por parte da opinião pública, parecia levantar voo aquilo que Ailton Krenak descreveu como uma revoada indígena.

---

<sup>567</sup> Idem, p. 51-52.



## Capítulo 5

### “Nós somos um povo, somos uma nação”: a luta da União das Nações Indígenas

#### 5.1

#### A(s) fundação(ões) da União das Nações Indígenas

Em 1980, havia um grupo de indígenas secundaristas e universitários com bolsas da Funai estudando em Brasília. Um deles cursava a faculdade de administração da Universidade Católica de Brasília e estudava para tirar o seu brevê como piloto de avião: Mariano Justino Marcos Terena, mais conhecido, apenas, como Marcos Terena. Em entrevista a Poliene Bicalho, em julho de 2008, ele lembrou essa época e afirmou que o movimento indígena surgiu no final dos anos 1970 e “ficou mais evidente quando em 77 surge um grupo de estudantes indígenas aqui em Brasília. Eu fazia parte desse grupo, inicialmente como uma equipe de futebol”.<sup>568</sup>

Boa parte desses estudantes ficava alojada na Casa do Ceará, uma entidade filantrópica com o foco na comunidade nordestina moradora de Brasília, mas que manteve um convênio com a Funai até 1981, abrigando indígenas “em tratamento médico, estudantes e líderes indígenas”.<sup>569</sup> Além das partidas de futebol, eles compartilhavam as suas vivências e trajetórias, criando uma rede de apoio e de reflexões sobre a situação dos indígenas no Brasil. Há algumas referências ao número de 15 estudantes compondo esse grupo.<sup>570</sup> Segundo Maria Helena Ortolan Matos, 15 é um número aproximado, e os estudantes iam se revezando – uns entrando no grupo e outros saindo.<sup>571</sup>

Com a proximidade do mês de abril de 1980, planejava-se, como de costume, a realização oficial da “semana do índio” – evento que englobava os dias

<sup>568</sup> BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Op. cit., p. 394.

<sup>569</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 174.

<sup>570</sup> O próprio Marcos Terena menciona esse número em depoimento presente em: SANT'ANA, Graziella Reis de. **História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010, p. 102.

<sup>571</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 174. Fizeram parte desse grupo os seguintes indígenas: Marcos Terena, Curerrete Waritirre (Karajá), Carlos Justino Marcos (Terena), Osmar Coelho (Terena), Estevão Taukane (Bakairi), Jeremias (Xavante), Oswaldo (Urubu-Ka'apor), Idjarruri (Karajá), Paulo Miriakuréu (Bororo), Gilson (Terena), Mateus (Terena), Satu (Canela) e dois Pataxó a cujo nome não tive acesso.

próximos ao 19 de abril. Sua programação, entretanto, não agradou ao grupo de estudantes em Brasília, que se reuniu na sede da Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) e anunciou a fundação da União das Nações Indígenas, à época chamada de UNIND.<sup>572</sup> Segundo depoimento da jornalista Memélia Moreira a Maria Helena Ortolan Matos, nessa reunião, apenas o CIMI compareceu como instituição externa, ainda que os estudantes presentes também reconhecessem o apoio da ABA, da Comissão Pró-Índio e da recém fundada Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI). Uma estruturação formal da UNIND não foi realizada e a direção da mesma tampouco foi definida.<sup>573</sup>

Ainda no âmbito da semana do índio, no mesmo ano de 1980, realizou-se em Cuiabá o I Seminário Sul-Matogrossense de Estudos Indigenistas, entre os dias 17 e 20 de abril, no Teatro Glauce Rocha da UFMS. Sua realização partiu de uma iniciativa da UFMS, do governo do Mato Grosso do Sul e da própria Funai. Segundo Sidiclei Roque DeParis, esses últimos tinham interesse na condução do encontro e no enfraquecimento da participação dos indígenas. Sua intenção seria a implementação de projetos de emancipação e estadualização das responsabilidades oficiais direcionadas aos indígenas, mas eles estariam cautelosos pelo desgaste que essas propostas poderiam causar na imagem das instituições do governo frente à sociedade civil.<sup>574</sup>

Por outro lado, as lideranças indígenas e os órgãos de apoio, como o CIMI, anteciparam as discussões que ocorreriam no Seminário, promovendo uma articulação com os grupos indígenas lá representados. Isso levou a uma participação significativa dessas lideranças no encontro, assumindo a sua condução.<sup>575</sup> Em documento de 22 de agosto de 1980, foi estimada a participação de aproximadamente 60 indígenas na reunião, entre Xavante, Terena, Bororo, Kaiowá, Karajá, Kadiwéu, Guató e outros.<sup>576</sup> A ampla maioria dos presentes era do povo

<sup>572</sup> Alguns relatos aludem ao fato de o time de futebol já ser chamado de UNIND antes da reunião na CONTAG, o que não me foi possível confirmar.

<sup>573</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 175.

<sup>574</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI):** contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2007, p. 83.

<sup>575</sup> Idem.

<sup>576</sup> Trata-se da Síntese de Atividades da UNI, entre abril e agosto de 1980. Esse período será discutido a seguir. MARCOS, Domingos Veríssimo; SOUZA, Marçal de. Síntese de atividades. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980.

Terena. Participaram da reunião, também, antropólogos como Darcy Ribeiro, Carmem Junqueira e Fernando Altenfelder, e o jornalista Edilson Martins.<sup>577</sup>

No relatório do Seminário, encontram-se os depoimentos de algumas das lideranças indígenas.<sup>578</sup> Boa parte das reivindicações são semelhantes às que vinham aparecendo nas assembleias: mudança na situação de abandono das comunidades, urgência na demarcação de terras e nos investimentos em saúde e educação, e resolução dos conflitos com a Funai, por exemplo – notadamente com os chefes dos postos. Algumas falas, entretanto, indicam um foco maior na autorrepresentação e autodeterminação dos povos indígenas. É o caso do discurso de Marçal de Souza:

Condenem esse simpósio quem quiser, mas nós queremos reunir todo o povo indígena do Brasil, porque nós temos o direito, nós somos um povo, somos uma nação. Fomos forte no passado, porque então não levamos nós mesmos o nosso problema, a quem é de direito, a quem é responsáveis por nós, é o encarregado quem vai falar por nós, o encarregado administrativo vai mexer com a papelada, com a manipulação da administração, mas não entenderá o índio em pessoa física do índio, nunca ele jamais entenderá o problema, a ferida, a doença. [...] Caros amigos, para terminar a nossa intenção e a intenção do Mário Juruna é que o povo indígena brasileiro se organize. Tenhamos o direito de organizar, aproveitar aqueles elementos que amam os seus irmãos. Quer a sobrevivência do seu povo, da sua raça, que aqueles que são responsáveis por nós, nos dê a liberdade. Tenha a liberdade de se sentar com os caciques indígenas de todo o Brasil em congresso e simpósio, em seminário, quem quer que seja, para discutir juntos, porque não adianta dizer ao doutor que está doendo o corte que está no pé. O doutor pode dar remédio, de acordo com a minha queixa, mas a dor ele não está sentindo, dor ele não sente. O nosso caso, jamais um branco entenderá. O sofrimento moral, espiritual do Índio, é nós mesmo estamos diante dessa impossibilidade dos branco sentir nosso problema, o problema do Índio.<sup>579</sup>

Marçal apoiava a proposta levantada por Juruna de criação de uma entidade que desse conta de encampar uma luta comum a todos os povos indígenas do Brasil. Em 1978, por exemplo, em discurso em Londrina, Juruna havia proposto a fundação de uma “Federação Brasileira do Índio”, em substituição à Funai.<sup>580</sup> Essa ideia vinha

---

Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

<sup>577</sup> Reportagem “Federação vai defender os direitos indígenas”, presente na *Folha de São Paulo*, 23 abr. 1980, p. 6.

<sup>578</sup> No trabalho de Sidiclei Roque Deparis, acima mencionado, há a indicação de que esse relatório se encontra no Arquivo do Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Infelizmente, não consegui ter acesso a essa documentação. Todas as referências que farei ao relatório em questão, dessa forma, utilizarão como base as transcrições presentes no trabalho de Deparis.

<sup>579</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. Op. cit., p. 87-88.

<sup>580</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 194.

sendo defendida pelo CIMI desde a sua criação, um pouco inspirada em modelos de outros países latino-americanos, como vimos no capítulo 2.

A ideia das assembleias em si, que vinham ocorrendo desde 1974, era a de que, com o tempo, as próprias lideranças indígenas pudessem realizá-las, sem a necessidade de amparo do órgão missionário – ou, ao menos, esse era o discurso. No documento final produzido pela II Assembleia Geral do CIMI, realizada em Goiânia entre 5 e 9 de novembro de 1977, admitia-se o fracasso da CPI do Índio, iniciada no mesmo ano,<sup>581</sup> e determinava-se que, frente a isso, seria fundamental “reconhecer e apoiar o direito que têm os índios de reunir-se livremente em nível regional, nacional e internacional”, a partir disso, criando condições para que: “a. Continuem as reuniões de chefes indígenas”, “b. Haja, entre os índios, tipos de reuniões exclusivamente deles” e “c. Surjam organizações indígenas como, por exemplo, federações e confederações em nível nacional e continental”.<sup>582</sup>

A própria Declaração de Barbados I caminhava nessa direção, ao afirmar: “É necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação”. Já vimos que um dos assinantes desta declaração foi justamente Darcy Ribeiro, participante do seminário de Cuiabá. Nesse seminário, sua fala foi ao encontro da proposta de formação de uma entidade indígena:

Eu acho que é muito importante a ideia de se criar uma Associação indígena, a ideia que eu tenho disso, e que eu tenho repetido muitas vezes, é a seguinte: só os índios podem salvar os índios. Não há FUNAI, não há ANAÍ, não há ninguém. Só os índios, os índios são capazes de assumir o comando de si mesmo, o autogoverno, tratar os funcionários que estão lá nas aldeias, para dar ajuda, como alguém que está para dar ajuda, como alguém que está para dar ajuda, não aquele seu papaizinho, para ser chefinho.<sup>583</sup>

<sup>581</sup> A instalação da CPI do Índio, em 5 de maio de 1977, sucedeu a CPI da Terra, criada para investigar as atividades ligadas ao sistema fundiário brasileiro. O CIMI, através de Dom Tomás Balduino, foi um dos responsáveis pelo seu pedido de instalação, argumentando a necessidade de investigar violações de direitos humanos em relação às populações indígenas. Seu relatório final, entretanto, apresentado pelo deputado Ubaldo Corrêa, da Arena do Pará, gerou muito descontentamento, levando a que um relatório alternativo, do deputado Ayrton Soares, do MDB de São Paulo, fosse publicado junto ao outro, por decisão do presidente da CPI, deputado Israel Dias Novaes, também do MDB de São Paulo. JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 112. É interessante notar que a própria existência de uma CPI investigando violações de direitos humanos em plena ditadura é representativa da fachada democrática que o regime militar buscava construir. Mesmo que o texto oficial da CPI não se fosse, efetivamente, na direção de uma apuração dos crimes cometidos, a instalação da comissão, em si, poderia ser utilizada discursivamente em uma retórica de independência das instituições.

<sup>582</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. II Assembleia Geral, documento final. Goiânia, 1977. In: PREZIA, Benedito (Org.). Op. cit., p. 238.

<sup>583</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. Op. cit., p. 88.

A fala de Darcy Ribeiro ataca o paternalismo decorrente das práticas da Funai com os indígenas a partir do paradigma da tutela, que acabava criando uma série de relações de dependência de muitas comunidades com os postos da Funai. Nessas relações, os direitos efetivos da comunidade não eram garantidos (pelo contrário, eram sistematicamente violados), mas, ao mesmo tempo, estabeleciam-se laços de interesses pessoais entre representantes do órgão indigenista e lideranças indígenas específicas, muitas vezes chamadas de “capitães”. A proposta de uma associação ou federação indígena ia justamente na direção contrária: seria uma forma de superar a dependência e o paternalismo em relação ao órgão indigenista. O nome sugerido por Darcy Ribeiro foi o de “Irmandade Indígena”.

A proposta de criação dessa entidade foi aprovada, de modo que se instaurou uma “Comissão Formada para a Irmandade Indígena”, com 15 nomes de diferentes povos, incluindo Mário Juruna (escolhido como coordenador), Marçal de Souza e Domingos Veríssimo Marcos.<sup>584</sup> Esta comissão escolheu Darcy Ribeiro, Carmem Junqueira e Fernando Altenfelder como os padrinhos da irmandade. Definiu, também, o dia 07 de junho do mesmo ano como data da próxima reunião da organização, em Campo Grande.

A essa reunião temos acesso a partir de sua ata, em que consta que o seu objetivo era discutir a proposta de estatutos e a formação de uma diretoria. Tanto ao estatuto quanto à diretoria aprovados nesse encontro foi atribuído o caráter provisório, com validade até a assembleia geral a ser realizada na semana do índio do ano seguinte, ou seja, abril de 1981 (como veremos, essa reunião acabou ocorrendo em maio). Na diretoria provisória, estavam: como presidente, Domingos Veríssimo Marcos, como vice-presidente, Marçal de Souza, como primeiro e segundo secretários, respectivamente, Paulo Bonifácio e Reginaldo Miguel, e como primeiro e segundo tesoureiros, respectivamente, Calixto Francelino e Marcelino Pereira. Com exceção de Marçal de Souza (Guarani), todos os outros membros da diretoria provisória eram Terena. Nesse documento, bem como no estatuto

---

<sup>584</sup> A lista completa dos participantes dessa comissão, segundo documento de 19 de abril de 1980, é a seguinte: o Xavante Mário Juruna, o Kadiwel João Príncipe da Silva, o Kaiowá Candido Oliveira, a Guató Josefina Alves Ribeiro, os Guarani Marçal de Souza, Flavio Oriano Juca e Felix Pires e os Terena Domingos Veríssimo Marcos, Luiz Vieira, Calixto Francelino, Amancio Gabriel, Ramão Machado, Paulo Bonifácio, Benedito Pereira, Reginaldo Miguel e João Aniceto Júlio. COMISSÃO FORMADA PARA “Irmandade Indígena”. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

provisório, já não se referia mais a essa entidade como Irmandade Indígena, mas como União das Nações Indígenas.<sup>585</sup>

Mas o nome União das Nações Indígenas, como vimos, já havia sido adotado pelo grupo de estudantes indígenas em Brasília. Como ele acabou sendo utilizado para batizar a irmandade surgida neste encontro de Cuiabá? Uma resposta para isso é dada no documento intitulado “Síntese de atividades”, que pretendia dar conta das realizações da organização entre abril e agosto de 1980. Segundo esse documento, na reunião de 07 de junho,

Depois dos debates da reunião de fundação da entidade, decidiu-se que a nomenclatura da mesma seria UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS, título cedido por índios carajá e bororo, estudantes em Brasília, que o haviam utilizado para uma entidade fundada por eles, pouco antes, no Distrito Federal, e que viria a ser absorvida pela própria UNI.<sup>586</sup>

A forma como o documento está escrito dá a entender que houve uma confluência entre esses dois grupos, resultando na absorção de um pelo outro e na adoção do nome daquele que teria sido absorvido. Essa narrativa, entretanto, esconde uma série de conflitos que já começavam a se desenhar e que se acentuariam nos meses seguintes.

Chama a atenção, por exemplo, que já no projeto de estatuto provisório, aprovado em 07 de junho, a União das Nações Indígenas fosse grafada UNI, e não UNIND, como faziam os estudantes de Brasília. Isso poderia configurar apenas uma mudança de sigla, mas Maria Helena Ortolan Matos destaca um fato curioso. Em uma das versões da Circular nº 1 da instituição, disponível no Setor de Documentação do CIMI, e na síntese de atividades que lhe foi anexada, a sigla da entidade é grafada UNINDI diversas vezes, as últimas três letras sendo, posteriormente, rasuradas manualmente.<sup>587</sup> Segundo Ortolan Matos, “esse acerto deve ser interpretado não apenas como uma troca de siglas, mas sim como uma

<sup>585</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Ata da 2ª reunião da Comissão Organizadora da União das Nações Indígenas. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

<sup>586</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Síntese de atividades, abril a agosto de 1980. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

<sup>587</sup> Em outra versão desses documentos, disponível no acervo online do Instituto Socioambiental (ISA), a sigla já aparece UNI, sem rasuras.

disputa pelo poder de representar o movimento indígena nacionalmente”.<sup>588</sup> Voltarei a essa questão mais à frente.

A mesma “Síntese de atividades” da UNI afirma que os juristas Dalmo de Abreu Dallari e Alain Moreau apresentaram à comissão de 16 indígenas dedicados à formação da, inicialmente chamada, Irmandade Indígena, “as diversas alternativas previstas na legislação brasileira”, com base nas quais foi redigido o estatuto. Segundo Sidiclei Deparis, foram esses próprios juristas que elaboraram a proposta de estatuto, por indicação do seminário indigenista de Cuiabá.<sup>589</sup> O texto aprovado identificava como objetivos da UNI:

- a) representar as Nações e Comunidades que dela vierem a participar.
- b) promover a autonomia cultural e a autodeterminação das Nações e Comunidades e sua colaboração recíproca.
- c) promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras, e o uso exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.
- d) assessorar os indígenas e suas Comunidades e Nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário.<sup>590</sup>

Além da referência à demarcação de terras e ao usufruto exclusivo de suas riquezas, é importante a ênfase na ideia de autodeterminação, bem como nos caminhos que poderiam levar à efetividade da autorrepresentação desses povos – com assessoramento jurídico e em projetos culturais e de desenvolvimento comunitário, e com a construção de um canal centralizado de representação dos grupos participantes da instituição. A isso, soma-se a escolha de se referir a esses povos como nações. Como vimos no capítulo 2, a ideia de autodeterminação dos povos, princípio consagrado no pós-Segunda Guerra Mundial, geralmente vinha atrelada à ideia de Estado nacional, sendo ausente a referência à autodeterminação de povos indígenas na própria Convenção 107, da OIT. Afirmar-se enquanto nações era inseparável de afirmar a sua autonomia e seu direito à autodeterminação, contrariando o princípio de que, no Brasil, havia uma única nação: a brasileira.

<sup>588</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 171.

<sup>589</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. Op. cit., p. 91.

<sup>590</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Projeto de estatuto. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

No estatuto, o termo “comunidade” parece ser empregado para aludir ao grupo espacialmente circunscrito (em uma aldeia, por exemplo), enquanto o termo nação é utilizado para fazer referência aos povos (Terena, Xavante, Guarani...). Cada comunidade teria direito, na UNI, a de um a três representantes. Mas havia, também, um mecanismo de representação por povo, ou “nação”. Cada uma delas teria, nas assembleias da instituição, “direito a um número inteiro ou fracionário de votos, correspondente ao número total de votos das comunidades representadas dividido pelo número de nações representadas”, e esses votos seriam “exercidos em conjunto pelos próprios representantes das comunidades que compõem a Nação”.<sup>591</sup>

No tocante à relação de não indígenas com a instituição, a “Síntese de atividades” trouxe o entendimento de que, para que seus objetivos fossem alcançados, a UNI necessitaria da participação daqueles que acreditassem na luta dos povos indígenas, com independência e até a sua autonomia, bem como da divulgação das atividades realizadas pela instituição no Brasil e no exterior e da conscientização da sociedade civil. Haveria necessidade, ainda, de ajuda financeira por parte daqueles que dispusessem de recursos, visto que a entidade não teria meios para custear despesas de viagem e estadia de seus membros ou “para a elaboração de planos de apoio, assessoramento e execução de trabalhos importantes para nossas comunidades filiadas”.<sup>592</sup>

Não tardou para que viesse a reação do Estado a essa movimentação dos indígenas em direção à autorrepresentação e à autodeterminação. Na edição relativa aos meses de junho e julho da revista *Porantim*, editada pela regional do CIMI sediada em Manaus (mas que, em breve, substituiria o *Boletim do CIMI* como sua publicação oficial), afirma-se que, logo após a reunião de junho, o coronel Zanoni Hausen, então chefe do DGPC da Funai, teria declarado: “quem representa os índios não é a UNIND nem nenhuma organização indígena, quem representa é o seu tutor: a Funai”. É interessante reparar que a declaração, atribuída a 11 de junho, continua a utilizar a sigla UNIND. No texto da reportagem, ainda que se faça referência à reunião de junho e à escolha de Domingos Veríssimo Marcos como presidente provisório, ainda há referências à UNIND como o grupo de 15 estudantes de

---

<sup>591</sup> Idem.

<sup>592</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Síntese de atividades, abril a agosto de 1980. Op. cit.



Brasília. Há também a indicação de que esses estudantes estiveram presentes nesse encontro e, pouco tempo depois, em Brasília, já começaram a ser perseguidos:

No ato público realizado em Brasília pela Ilha do Bananal, vários representantes da UNIND de Brasília denunciaram que a FUNAI estava tentando dispersar os já 15 índios que formavam a UNIND ameaçando-os de transferência para outras áreas, e prometendo que se a organização indígena continuasse, a FUNAI terminaria com o convênio da Casa do Ceará, deixando os índios sem ter onde morar em Brasília.<sup>593</sup>

A ameaça, como veremos, seria cumprida no ano seguinte. A reportagem do *Porantim* alude ainda a uma grande assembleia geral que teria sido marcada para o primeiro domingo de setembro, em Campo Grande, o que parece um equívoco, visto que a primeira assembleia geral estava marcada para 1981. De todo modo, uma reunião da UNI realmente ocorreu em setembro, em Aquidauana (Mato Grosso do Sul), com debates voltados, segundo Sidiclei Deparis, para a legalização da entidade – no estatuto provisório, já se encontrava a indicação de que a diretoria se reunisse a cada três meses. Nessa reunião, ocorreu a nomeação de mais dois membros para a diretoria provisória da UNI – ambos, também, do povo Terena. Essa diretoria quase exclusivamente Terena trouxe um pouco mais de desgaste a uma instituição que pretendia representar a diversidade de povos indígenas do Brasil.

## 5.2

### Sob a mira do Estado

Enquanto isso, órgãos do Estado brasileiro acompanhavam de perto o processo de construção da União das Nações Indígenas. Após a UNI encaminhar à Funai o seu estatuto, demandando a legalização da entidade, esta solicitou à sua Procuradoria Jurídica um parecer sobre a possibilidade de indivíduos tutelados constituírem uma organização nesses termos. Um parecer inicial foi dado por um assistente da Procuradoria, sendo subscrito em parecer posterior, dado por Afonso Augusto de Moraes, procurador geral da Funai. Nesse documento, de 16 de julho de 1980, a instituição foi chamada todas as vezes de UNIND, não de UNI. Segundo Moraes, o

<sup>593</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Porantim*, n. 19-20, Manaus, 1980, p. 5.

assistente que examinara a matéria primeiramente “concluiu pela viabilidade legal da Sociedade – UNIND – desde que composta exclusivamente de comunidades indígenas e com o acompanhamento da Funai, na constituição da Entidade, até para evitar alterações no Projeto de Estatuto encaminhado a essa Presidência”.<sup>594</sup>

Indo ao encontro dessa interpretação, Moraes, em estudo do Estatuto do Índio e do Código Civil, concluiu que eram reconhecidos aos indígenas os seus direitos civis e políticos desde que eles demonstrassem consciência do ato praticado. Para o procurador, essa “consciência”, entretanto, seria indício de que o indígena não necessitaria mais da tutela da Funai. Mas ele próprio admitia também que o Estatuto vetava à Funai a possibilidade de declarar o indígena integrado *ex officio*, fazendo cessar a tutela: esse pedido deveria partir do próprio indígena. Na sua leitura, o Estatuto necessitava de reforma urgente, por tornar impossível que se separasse “o joio do trigo”, ou seja, aqueles indígenas que realmente necessitavam da proteção daqueles que apenas desejariam “usufruir das benesses do órgão tutor”. Como exemplo para corroborar esse argumento, ele citou a ausência de um indígena sequer que houvesse requerido a dispensa do regime tutelar, mesmo com a existência de indígenas com curso superior e até mesmo com mandatos de vereadores.

Esse argumento é o mesmo que sustentara o decreto da emancipação, dois anos antes, e que voltaria a vir à tona muitas vezes, inclusive no início do ano seguinte. Mesmo concordando com ele, entretanto, Moraes reconhecia que não havia como negar aos indígenas “o direito de se reunir em associação, de fundar uma Entidade”.<sup>595</sup> No item (b) das conclusões, de todo modo, aparece registrado: “Para a validade, entretanto, dos atos constitutivos da ‘UNIÃO’ são necessários e imprescindíveis a ASSISTÊNCIA e a SANÇÃO desses atos, pela FUNAI, como órgão tutelar, sob pena de torná-los ANULÁVEIS”. Assim sendo, caberia à Funai examinar a conveniência ou não da fundação da UNI “sob o ângulo político-institucional”.<sup>596</sup>

Os serviços de inteligência, por sua vez, também estavam acompanhando a movimentação dos indígenas e, em informação de 29 de outubro de 1980 –

<sup>594</sup> MORAIS, Afonso Augusto de. Parecer n. 88/PJ-80. 16 jul. 1980. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952, p. 1.

<sup>595</sup> Idem, p. 6.

<sup>596</sup> Idem, p. 8-9.

produzida no interior do SNI e endereçada ao seu chefe –, o argumento de Afonso Augusto de Moraes foi questionado. Segundo o documento, o Código Civil “não fala em incapacidade, quer absoluta ou relativa, de pessoa jurídica, pelo simples fato de que esta é formada por pessoas físicas, na plena capacidade do uso e gozo de seus direitos”.<sup>597</sup> A tutela seria exercida exclusivamente em favor de pessoas físicas, não de pessoas jurídicas. A refutação da legalidade da UNI partia, portanto, da afirmação de que, caso pessoas tuteladas se unissem em uma associação, a tutela se estenderia a essa, o que seria ilegal. No decorrer do documento, entretanto, outros motivos para a oposição à legalização da UNI se evidenciam. Motivos, por exemplo, relacionados ao conflito de interesses da UNI com a Funai:

Há que se considerar, também, o paradoxo de os índios se reunirem em associação, fundando uma “UNIÃO”, com o objetivo de “representar as Nações e comunidades que dela vierem a participar” [...], quando o seu órgão tutelar – a FUNAI – tem por objetivo e dever esta mesma representação. Seria a ilegalidade do ato jurídico, uma vez que, para a consecução de seus objetivos, os índios não precisam se reunir em associações, já que existe uma FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO [...], cujo dever é zelar pela defesa e conservação das comunidades indígenas.<sup>598</sup>

Havia ainda uma dimensão propriamente ideológica na censura à criação da UNI. Ao afirmar-se uma legítima representante de diversas nações existentes dentro do Estado brasileiro, a UNI buscava romper com o princípio de que, a cada Estado, correspondia uma única nação. Recuperava-se, em direção oposta, a sugestão de Barbados I de que se reconhecesse que os Estados eram verdadeiramente multiétnicos.

Dentro da Doutrina de Segurança Nacional, entretanto, essa proposta era recebida como fonte de grandes perigos, inclusive os de que propósitos subversivos ou movimentações estrangeiras contrárias ao interesse nacional se camuflassem em organizações que defendiam a existência de diversos povos dentro do Brasil, ameaçando a soberania do país. Nesse sentido, ser contra a criação da UNI vinha carregado de um tom patriótico, visto que os objetivos estatutários da UNI de “promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e

<sup>597</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952, p. 2. Grifo do original.

<sup>598</sup> Idem, p. 2-3. Grifo do original.

sua colaboração recíproca” levariam à necessidade de “aceitar a formação de uma união de nações, dentro da própria Nação Brasileira”.<sup>599</sup>

Seria contraproducente que a União das Nações Indígenas fosse criada, ainda segundo a informação do SNI, também porque a Funai daria atestado de não controlar os povos indígenas, deixando que se guiassem por outros grupos ou organizações. O temor de influências externas materializava-se, ainda, nos padrinhos escolhidos pela UNI:

Os padrinhos escolhidos, pela nova entidade, com suas diversificadas atividades, indo desde a proteção ao índio, participação em reuniões sindicais, apoio a jornalistas contestadores, até mesmo a defesa de movimentos grevistas ilegais como a greve dos metalúrgicos do ABC, deixam transparecer, claramente, intuítos escusos. [...] Assim, é de se esperar influências negativas aos índios, por parte desses intitulados “Padrinhos”, com o conseqüente agravamento dos problemas já existentes, criados pelos silvícolas, que serão certamente usados como instrumento e meio para que esses novos “Protetores” atinjam seus fins como, por exemplo: dificultar a ação do verdadeiro órgão de proteção ao índio; e atacar e pressionar o governo, pela distorção de fatos e, com isso, desgastá-lo, a nível nacional e internacional.<sup>600</sup>

Com base nesse documento, dois assessores jurídicos do SNI – Paulo Cesar Cataldo e Inocêncio Mártires Coelho – enviaram uma nota ao ministro chefe do Gabinete Civil, general Golbery do Couto e Silva, manifestando a objeção da Agência Central do SNI a que fosse reconhecida a existência jurídica da UNI. A nota se encerra com a reiteração a que o Estatuto do Índio fosse revisto,

para que não persista sendo tal lei fonte de situações tão absurdas quanto as referidas no parecer e outras, como a de um índio evidenciadamente já integrado à comunhão nacional, apto a reivindicar e a criar celeuma na Imprensa, que não abdica da irresponsabilidade penal mas quer ausentar-se do País para integrar “tribunal” no Exterior.<sup>601</sup>

Seguindo a recomendação do SNI, em carta de 24 de novembro de 1980, o general Golbery do Couto e Silva instruiu Mário Andreazza, ministro do Interior, por ordem do presidente da República, que “a FUNAI se abstenha de qualquer providência ou

<sup>599</sup> Idem, p. 3. Grifo do original.

<sup>600</sup> Idem, p. 3-4. Grifo do original.

<sup>601</sup> CATALDO, Paulo Cesar; COELHO, Inocêncio Mártires. Cogitada criação de entidade – “União das Nações Indígenas” – para congregar as tribos Xavante, Guarani, Terêna, Guató, Kadiweu, Caiua (nota dos assessores jurídicos). In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952, p. 3.

ajuda tendente a estimular a constituição da chamada ‘União das Nações Indígenas’”.<sup>602</sup> Como é possível perceber, tanto a criação da UNI quanto a polêmica em torno da viagem de Juruna ao Tribunal Russell IV mobilizaram o SNI, levando a uma defesa de reforma no Estatuto do Índio que permitisse a emancipação compulsória, algo que, como vimos, chegou a ser anunciado na imprensa em janeiro de 1981. Se, por um lado, essa busca de recuperação da emancipação era uma resposta à reivindicação de autorrepresentação indígena, por outro, a própria UNI utilizou essa ameaça como bandeira de luta nas mobilizações que ocorreriam em 1981.

À época, a presidência da Funai encontrava-se nas mãos do coronel Nobre da Veiga, ex-integrante do SNI. Ele era, também, assistente de segurança da Docegeo, subsidiária da Vale do Rio Doce, e colocou tantos militares na Funai que seu mandato ficaria conhecido como “tempo dos coronéis”, segundo Rubens Valente.<sup>603</sup> A intensa militarização do órgão veio acompanhada de um atrelamento cada vez maior da chamada “questão indígena” à ideia de segurança nacional – com o estabelecimento de um convênio entre a Funai e o SNI e com as atividades indígenas adentrando o âmbito do Conselho de Segurança Nacional (CSN).<sup>604</sup>

Isso, naturalmente, se relacionava à crescente mobilização desses povos. Ao mesmo tempo, as gestões da Funai que abrangeram o período de Mário Andreazza à frente do Ministério do Interior corresponderam à saída dos militares de mais alta patente – como os generais Bandeira de Mello e Ismarth de Araújo – da presidência da fundação, com o ingresso de coronéis. À diminuição das patentes dos gestores

<sup>602</sup> COUTO E SILVA, Golbery do. Correspondência do chefe do Gabinete Civil ao ministro do Interior Mário Andreazza, 24 nov. 1980. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952, p. 2.

<sup>603</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 326.

<sup>604</sup> O CSN foi criado por ocasião da promulgação da Constituição de 1937. As atribuições de sua Secretaria Geral seriam bastante ampliadas a partir do golpe que instaurou a ditadura no Brasil, em 1964, passando a incluir o planejamento e a supervisão da realização de estudos necessários à segurança nacional, bem como orientação na busca de informações. Os poderes do CSN aumentariam ainda mais a partir da Constituição de 1967, que incumbiu o órgão do assessoramento ao presidente da República na “formulação e conduta” da política de segurança nacional. Em decreto do mesmo ano, a sua composição foi ampliada, incluindo os chefes dos gabinetes Civil e Militar da Presidência da República, o chefe do Estado Maior das Forças Armadas e o chefe do SNI, e mais poderes lhe seriam atribuídos em 1968, com a intensificação do endurecimento do regime. Após a Constituição de 1988, as funções do CSN se esvaziaram, com a instituição do Conselho de Defesa Nacional. FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS-FGV. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Conselho de Segurança Nacional (CSN), verbete. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/conselho-de-seguranca-nacional-csn>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

correspondeu também um esvaziamento do órgão, que começou a perder parte de suas atribuições históricas.<sup>605</sup>

Foi nesse contexto, também, que foram demitidos 34 antropólogos indigenistas da Funai (ou 35, a indicação do número varia) que haviam fundado a Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI)<sup>606</sup> e denunciaram, em correspondência de 16 de junho de 1980 a Mário Andreazza, a crescente infiltração de militares no órgão.<sup>607</sup> Essa demissão chegou a ser pautada na fala de Juruna, lida por Álvaro Tukano no Tribunal Russell IV, em novembro de 1980 (afirmando que teriam sido 38 antropólogos demitidos). Segundo Darcy Ribeiro, esses antropólogos foram substituídos justamente por ex-agentes do SNI: “É como colocar sargentos no lugar de médicos nos hospitais. Estão fazendo isso com a FUNAI”.<sup>608</sup> Em 1980, também, a Funai firmou um acordo com a diretoria do Serviço Geográfico do Exército, ao qual passou a caber a atividade de demarcação de terras indígenas.<sup>609</sup>

A determinação do Estado brasileiro no sentido de impedir a constituição jurídica da União das Nações Indígenas teria consequências diretas. No início de 1981, a UNI se preparava para a sua I Assembleia Geral, que, como estava estabelecido desde a reunião de 7 de junho do ano anterior, deveria ocorrer na semana do índio, ou seja, entre os dias 14 e 19 de abril. Para tanto, a UNI buscou captar recursos, como destaca documento do SNI de 3 de abril do mesmo ano – evidenciando que a agência continuava acompanhando de perto a atuação da UNI. O relatório afirma que:

Para atender às despesas da I Assembleia Geral, a UNI solicitou recursos à MISEREOR, entidade da ALEMANHA OCIDENTAL que auxilia organizações católicas e leigas dos Países do Terceiro Mundo, mas teve a sua pretensão negada, em face da inexistência de registros como pessoa jurídica. Em consequência, a UNI encontra-se em dificuldades, uma vez que já expediu convites às lideranças indígenas e demais participantes, mas não dispõe dos recursos necessários para

<sup>605</sup> Na mesma entrevista de Marcos Terena com Poliene Bicalho que foi citada anteriormente, o líder indígena declarou: “E, a partir dos anos 80, o Governo começou a tirar os poderes da FUNAI, transferiu a questão da Educação para o MEC; a questão Ambiental para o Ministério do Meio Ambiente e criou a FUNASA pra acomodar a Saúde Indígena”. BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Op. cit., p. 403. Dentre as instituições citadas, a FUNASA foi a única criada já nos anos 1990.

<sup>606</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 340-341.

<sup>607</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 62-63.

<sup>608</sup> Idem, p. 146.

<sup>609</sup> Idem, p. 105.

concretizar a reunião. [...] A fim de não ver frustrada a sua programação, a UNI continua tentando obter recursos.<sup>610</sup>

Uma carta de 18 de março, assinada por Domingos Veríssimo Marcos e endereçada à Misereor, que foi anexada à documentação do SNI, demonstra o espanto da diretoria da UNI com a resposta da entidade alemã. Nesse momento, o programa da I Assembleia da UNI já estava pronto e os organizadores contavam com a participação de representantes de “63 a 80 Nações Indígenas” do país inteiro. A correspondência deixa claro ainda o desejo da organização de fazer frente às tentativas de recuperar o projeto da emancipação a partir de alterações no Estatuto do Índio ou dos indicadores de indianidade planejados pelo coronel Zanoni Hausen – elementos já discutidos no capítulo anterior.<sup>611</sup> Reiterava-se, ainda, o que já havia sido indicado na síntese de atividades divulgada em agosto de 1980: que a UNI não dispunha de recursos e que precisava de auxílio para as despesas de viagens e estadias da sua diretoria e dos representantes indígenas.

Foi provavelmente graças ao contratempo com o repasse de recursos da Misereor que a assembleia, que estava prevista para ocorrer entre 14 e 19 de abril, acabou sendo adiada para o período entre os dias 2 e 6 de maio. Os recursos acabaram sendo garantidos pela entidade alemã, mas através da intermediação do CIMI, como é relatado em outro documento do SNI, de 7 de maio de 1981, em que se afirma que: “O representante do CIMI em MIRANDA/MS, ANTÔNIO BRANDI, trouxe um montante de [...] quatrocentos mil cruzeiros [...] para cobrir as despesas iniciais do encontro, que posteriormente será repassada pela MISEREOR ao CIMI”.<sup>612</sup>

---

<sup>610</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas - UNI. 3 abr. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81014560, p. 1. Grifo do original

<sup>611</sup> MARCOS, Domingos Veríssimo. Correspondência à diretoria da Misereor. 18 mar. 1981. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas - UNI. 3 abr. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81014560, p. 1-2.

<sup>612</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas. 7 mai. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC MMM 81001234, p. 1.

### 5.3

#### Conflitos internos e disputas pela liderança

Antes de a I Assembleia da UNI acontecer em Aquidauana, um outro encontro ocorreu em São Paulo, organizado pela Comissão Pró-Índio da cidade, entre os dias 26 e 29 de abril. O encontro recebeu o nome de “Índios: direitos históricos” e seus relatos, bem como parte dos depoimentos nele realizados, foram publicados na terceira edição dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. Nas primeiras páginas da publicação, somos informados de que este encontro havia sido concebido em setembro de 1980, na segunda reunião de entidades de apoio à causa indígena, realizada em Brasília, por sugestão de D. Tomás Balduino (à época, vice-presidente do CIMI). A ideia era que a uma terceira reunião dessas entidades se somasse uma reunião de representantes indígenas, em um encontro híbrido. Os recursos para o evento vieram também da Misereor, bem como da organização católica holandesa CEBEMO (*Catholic Organization for Joint Financing of Development Programmes*), e ele contou também com o apoio de dominicanos que cederam o espaço de sua realização.<sup>613</sup>

Participaram do encontro, sediado no Convento Dominicano, representantes de 32 povos indígenas e de 33 entidades de apoio, além de outras lideranças, como o sindicalista Luís Inácio da Silva, o Lula. A articulação visava a garantir o direito de organização aos povos indígenas, contra o qual o Estado se articulava. Na apresentação dos cadernos, assinada por Manuela Carneiro da Cunha, então presidente da Comissão Pró-Índio de São Paulo, consta que à época da realização da reunião já havia vazado o que ela chamou de “documento Golbery” – o parecer do SNI, encaminhado pelo general Golbery do Couto e Silva a Mário Andreazza.<sup>614</sup>

Como propósitos da reunião, aparecem: a sensibilização da opinião pública quanto à ameaça de alteração do Estatuto do Índio; a construção de uma visão não paternalista da política indigenista (com direitos específicos dos povos indígenas coexistindo com o exercício de direitos comuns a quaisquer outros cidadãos, como

<sup>613</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*, Índios: direitos históricos, São Paulo, n. 3, 1982, p. 11.

<sup>614</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*, Índios: direitos históricos, São Paulo, n. 3, 1982, p. 8.



representação e organização); e a partilha de reivindicações específicas de cada grupos indígena.<sup>615</sup>

A participação dos indígenas nesse encontro foi tão intensa que a terceira reunião de entidades de apoio acabou não sendo concluída. Para Manuela Carneiro da Cunha, tratou-se da “primeira reunião urbana em que os índios ocuparam todo o espaço”.<sup>616</sup> Na sua própria estruturação, a dinâmica multiescalar do movimento indígena se fez evidente: os representantes indígenas foram divididos nos grupos Sul, Nordeste-Leste, Norte e Centro-Oeste, que depois se reuniram pensando as pautas comuns e as especificidades. Ainda nas palavras de Carneiro da Cunha: “As articulações locais e regionais têm certamente ritmos e razões diferentes das nacionais. Resta defender o princípio já firmado da legitimidade da organização indígena. Paralelamente, é o papel das organizações de apoio tais como a nossa que tem de ser repensado”.<sup>617</sup>

Pelo que consta em documento manuscrito por Álvaro Tukano – posteriormente datilografado, ambas as versões sendo encontradas no arquivo do CIMI –, uma confusão teria se instalado logo no início do encontro, opondo um grupo que defendia a formação de uma nova Federação Indígena a outro, que dava apoio à legitimidade da UNI, existente havia mais de um ano. Para tentar contornar essa confusão, os indígenas se deslocaram para uma reunião privativa, sem a presença de não indígenas.

Não fica claro o motivo de a criação de uma nova federação ser aventada, embora no texto seja indicado que Juruna defendeu essa proposta, visto que, segundo ele, “a UNI não força a ninguém dos membros dessa diretoria [a] defender o povo”.<sup>618</sup> A razão de ser Juruna encampar a formação dessa outra entidade também não é evidente, visto que ele mesmo havia sido nomeado coordenador da “Comissão Formada para a Irmandade Indígena”, que resultara na UNI. Domingos Veríssimo Marcos, por outro lado, presidente provisório da instituição, defendeu a sua legitimidade, inclusive afirmando que suas normas foram construídas a partir

<sup>615</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Op. cit., p. 11.

<sup>616</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. cit., p. 9.

<sup>617</sup> Idem.

<sup>618</sup> TUKANO, Álvaro. Documento datilografado a partir de versão prévia manuscrita com registro da eleição de nova diretoria da UNI no seminário Índios: direitos históricos. 28 abr. 1981. Documento presente no Arquivo do CIMI e cedido a mim por Poliene dos Santos Bicalho, p. 1.

de levantamento realizado com membros das comunidades indígenas. É possível que a direção quase integralmente Terena tenha sido um dos pontos do conflito.

Nos depoimentos presentes nos Cadernos da Comissão Pró-Índio, fica evidenciada essa série de divisões e desentendimentos entre os grupos que compunham a reunião. Em uma dessas falas, Marcos Terena defendeu que houvesse uma única instituição, a UNI, e não várias, o que acarretaria a divisão da luta:

Nós estamos vendo o que é dividir cabeça. Tão sentindo como é que é dividir cabeça? Então é isso que a Funai procura fazer entre os índios [...]. Mas nós estamos aqui procurando entendimento, para a gente ficar forte. Para a gente ter força pra lutar contra a Funai, porque a Funai é forte. [...] Então a gente está fraco ainda. Então nem começamos ainda. Ainda nem começamos a lutar e já estamos começando a brigar. [...] Os brancos estão tudo aí fora vendo a gente. Talvez eles estão lá rindo da gente. Olha lá os índios “bobos” estão brigando entre eles mesmos, sabe? [...] Agora vamos falar em decisão. Primeira coisa o nome União de Nações Indígenas – Federação Nacional de Índios – Confederação Nacional de Índios. Vai ser que nem eles. Porque eles têm Comissão Pró-Índio, Associação Nacional de Apoio ao Índio, CTI [Centro de Trabalho Indigenista], bastante. Mesma coisa, não resolve nada. Então nós temos que fazer um só. Uma cabeça só, pra gente lutar junto. Mas o pessoal já está preocupado. O Conselho de Segurança já está preocupado. A Funai já está preocupada. Falando, os índios já estão ficando sabidos, os índios estão se unindo. A Funai não quer isso. Ninguém quer isso, porque nós somos fortes, nós somos donos da terra. Nós temos direitos. [...] Então não interessa o nome. Não interessa se é de Mato Grosso do Sul, se é do Nordeste, do Pará, o que interessa é que seja um. Porque o branco não fala assim: o Terena, o Xavante, ele fala o índio, porque eles falam em geral. Então tem que ser um povo só. O índio. Para a gente brigar junto.<sup>619</sup>

Nesse contexto de embates, as lideranças indígenas presentes resolveram realizar a eleição para a nova diretoria da UNI, prevista originalmente para a sua próxima assembleia – adiada para o início de maio. No dia 28, foram apresentados os candidatos à nova diretoria da UNI. Pelo que é possível depreender dos depoimentos, apenas três candidatos participaram da eleição, de modo que os três assumissem cargos na diretoria, sem oposição: o primeiro ocupando a presidência, o segundo, a vice-presidência, e o terceiro, o secretariado.

E assim foi feito. Os três candidatos apresentados foram Marcos Terena – apoiado por Mário Juruna e eleito presidente, com 51 votos –, Álvaro Tukano – vice-presidente, com 8 votos –, e Lino Pereira Cordeiro (ou Lino Miranha) – secretário, com 5 votos.

<sup>619</sup> COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Op. cit., p. 41.



**Figura 23:** Resultado da eleição da nova diretoria da UNI.<sup>620</sup>



**Figura 24:** Em primeiro plano, a nova diretoria eleita da UNI – da esquerda para a direita, Álvaro Tukano, Marcos Terena e Lino Miranha. Em segundo plano, Mário Juruna.<sup>621</sup>

Segundo Maria Helena Ortolan Matos, para parte das lideranças presentes no encontro – sobretudo para alguns grupos mais jovens, como aquele dos indígenas estudantes nas grandes cidades –, a maior diversidade dos povos indígenas presentes na reunião lhe garantiu uma legitimidade que não havia sido alcançada no encontro do Mato Grosso do Sul, quando Domingos Veríssimo Marcos foi eleito presidente provisório da UNI.<sup>622</sup> O próprio Domingos Veríssimo, ainda presidente, além de tio de Marcos Terena, declarou sobre a eleição da nova diretoria:

Já conseguimos, os senhores estão vendo aí, então essa nova diretoria, aliás o nosso estatuto provisório reza também que em abril de 81 seria a eleição de nova diretoria. Taí o resultado, foi tudo cumprido, está tudo dentro de um programa que foi planejado. Foi eleita a nova diretoria aí. Graças a vocês também, que compreenderam, entenderam a nossa posição. Não é querer ser presidente pra toda a vida, isso é coisa que não existe.<sup>623</sup>

<sup>620</sup> Idem, p. 43.

<sup>621</sup> Idem.

<sup>622</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 176.

<sup>623</sup> Idem.

Domingos Veríssimo disse ainda que, por mais que a presidência tivesse sido passada de Terena para Terena, não se deveria pensar que “o Terena está se promovendo”, já que a “mentalidade do índio Terena conserva essa mentalidade de união que é o mais importante”. Por isso, ele transmitia “nossa alegria em ver a nossa organização para a frente, nas mãos dos jovens, três jovens. Saiu da mão do velho, da experiência, da coragem, está sendo entregue nas mãos dos jovens”.<sup>624</sup>

Esse elogio de Domingos Veríssimo Marcos à nova diretoria da UNI, entretanto, não duraria muito tempo. Menos de uma semana depois do seminário realizado em São Paulo, ocorreu enfim a assembleia geral da UNI, programada para acontecer entre os dias 2 e 6 de maio (mas que acabou sendo encerrada dois dias antes). Segundo documento do SNI, que também acompanhou o desenrolar dessa reunião, estiveram presentes “24 [...] caciques e aproximadamente 120 [...] índios, na maioria TERENA”.<sup>625</sup>

Aos debates desse encontro, temos acesso a partir de seu relatório oficial e através de mais um registro manuscrito feito por Álvaro Tukano – este também posteriormente datilografado com alterações. Segundo o registro, ainda na noite do dia 2, Domingos Veríssimo Marcos, no papel de presidente provisório da UNI, leu um trecho do estatuto provisório da instituição que indicaria que a eleição da nova diretoria não havia ocorrido em conformidade com suas normas, de modo que ela deveria ser dissolvida. Esse foi o tema da pauta do dia seguinte, em um encontro que Álvaro descreveu como carregado de tensão, assim como o de São Paulo.<sup>626</sup>

No relatório oficial da assembleia da UNI, a polêmica em relação à eleição da nova diretoria foi apresentada da seguinte maneira:

No dia 28 Abr 81, neste encontro por imposição do índio Mário Juruna e um grupo já de comum acordo foi imposta eleição da nova diretoria da UNI sem consultar a diretoria provisória presente somente 2 representantes, presidente DOMINGOS VERÍSSIMO MARCOS e 2º Secretário REGINALDO MIGUEL, que não interferiram por ignorarem do fato e também cumprindo o programa já estabelecido

---

<sup>624</sup> Idem, p. 47.

<sup>625</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas. 7 mai. 1981. Op. cit., p. 1.

<sup>626</sup> TUKANO, Álvaro. Documento datilografado a partir de versão prévia manuscrita com registro da 1ª Assembleia Geral da UNI. 1 a 3 mai. 1981. Documento presente no Arquivo do CIMI e cedido a mim por Poliene dos Santos Bicalho, p. 2-4.

pela UNI [...] em junho de 1980, e não estando presente a maior parte das aldeias e tribos filiadas na formação da mesma.<sup>627</sup>

Segundo o documento, os dois membros da diretoria presentes teriam decidido justamente estudar a questão na primeira assembleia da UNI, a reunir-se poucos dias depois, para evitar atrito em uma reunião com a presença de “brancos”, contrastando com o caráter exclusivamente indígena da UNI. É destacado ainda que, por sugestão de Álvaro Tukano e de Lino Miranha, decidiu-se pela anulação da eleição realizada no encontro de São Paulo e pela manutenção da diretoria provisória por mais seis meses, ao fim dos quais ocorreria outra votação em nova reunião.

Essa decisão teria sido tomada, segundo o documento, considerando não ter sido cumprido o que estava previsto no Estatuto provisório da UNI, a eleição tendo ocorrido em um encontro realizado por uma entidade de apoio, sem programação prévia e sem o conhecimento e a autorização da diretoria provisória. Finalmente, um dos argumentos para a anulação da eleição se detinha especificamente sobre a figura de Marcos Terena: “O presidente eleito, terena MARIANO JUSTINO MARCOS é membro da ex-UNIND, a qual está sob custódia do Conselho Tribal da Aldeia Bananal - PI. [Posto Indígena] Taunay e estudante custeado pelo próprio Órgão da FUNAI”.<sup>628</sup>

A alegação de que a “ex-UNIND”, ou seja, o grupo criado pelos estudantes de Brasília, estaria sob custódia do Conselho Tribal da Aldeia Bananal (Posto Indígena Taunay) é de difícil compreensão. Entretanto, informação relacionada parece estar presente no documento do SNI a respeito dessa assembleia, que traz a afirmação de que Domingos Veríssimo Marcos havia se negado a entregar seu cargo contando com o apoio do “CONSELHO TRIBAL DO POSTO INDÍGENA DE TAUNAY, que alegava que a UNI tinha sido criada por índios e que o indicado não estava aldeado”.<sup>629</sup> Não foi possível averiguar se o questionamento sobre a indianidade de Marcos Terena foi apresentado dessa forma por participantes da reunião. Sua ocorrência entraria em conflito justamente com a luta que o movimento indígena travava naquele momento, contra os critérios de definição da

<sup>627</sup> MARCOS, Domingos Veríssimo. UNI/81 Aquidauana/MS Relatório, 05 mai. 1981. Instituto Socioambiental: G3D00014, p. 2-3.

<sup>628</sup> Idem, p. 3.

<sup>629</sup> BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Op. cit., p. 2.

identidade indígena e contra a possibilidade de retorno da emancipação. Entretanto, esses argumentos podem ter sido utilizados em um contexto específico de disputa política pela direção da UNI.

Também chama atenção, no documento oficial da assembleia, a evidente tentativa de desqualificar Marcos Terena pelo fato de ele ser um estudante custeado pela Funai, em Brasília. No relato de Álvaro Tukano, é descrito que Modesto Pereira, liderança da aldeia de Marcos Terena, teria vetado a sua escolha como novo presidente “por ser novo, e por outras razões, como por exemplo – estudante que depende da FUNAI”.<sup>630</sup> Parece, nesse caso, haver uma tripla desqualificação: por Marcos Terena ser um indígena que mora na cidade, por ser uma liderança jovem e por sua suposta relação de dependência com a Funai.

Outras lideranças, entretanto, defenderam a nova diretoria eleita em São Paulo. No relato de Álvaro Tukano, essa defesa aparece sobretudo no posicionamento do Wassu de Alagoas Hibes Menino de Freitas. Ele teria destacado a ampla votação que a diretoria eleita teve, afirmando que os próprios membros da diretoria provisória Domingos Veríssimo e Reginaldo Miguel “votaram diante de todos”. Teria se referido ainda à “força à opinião pública que foi lançado na imprensa que disse ‘como, porque’ aconteceu tal eleição em São Paulo”, destacando ainda a importância de não terem havido nem vencedores nem vencidos, com todos os candidatos ocupando cargos na organização da entidade.<sup>631</sup> Outras lideranças, como o Xukuru-Kariri de Alagoas Antonio Celestino, também defenderam a eleição da nova diretoria e elogiaram o apoio que Marcos Terena recebia da opinião pública.<sup>632</sup>

Hibes Menino teria criticado ainda o fato de a diretoria provisória da UNI representar o povo Terena: “Disse à nação TERENA, que isso é absurdo, pois que a nação quer concentrar o poder sobre os 180.000 indígenas de vários grupos, enquanto que a nação TERENA só tem 15.000 pessoas”.<sup>633</sup> Talvez refletindo a partir da acusação de Hibes Menino, o irmão de Marcos Terena teria tomado a palavra e afirmado que “Mariano Marcos não é presidente para todos 15.000 TERENA; agora é para os 180.000 de vários povos indígenas”.<sup>634</sup> É interessante a

---

<sup>630</sup> TUKANO, Álvaro. Op. cit., p. 5.

<sup>631</sup> Idem.

<sup>632</sup> Idem, p. 6.

<sup>633</sup> Idem.

<sup>634</sup> Idem, p. 7.

análise de Álvaro Tukano de que havia, nesse momento, “dois partidos – um conservador e outro que tentava nascer, isto é, que reconhecia a liderança da nova diretoria”.<sup>635</sup> E foi buscando uma conciliação entre esses “partidos” que o próprio Álvaro Tukano sugeriu que o assunto fosse estudado por mais seis meses, com a manutenção da diretoria provisória até lá. Quando esse acordo foi aprovado, Hibes Menino teria deixado a sala de reuniões, muito nervoso. O término do encontro foi adiantado para o dia seguinte, 4 de maio.

Maria Helena Ortolan Matos propõe como uma explicação possível para a mudança de posição de Domingos Veríssimo Marcos, entre o encontro de São Paulo e o de Aquidauana, o argumento de que, em São Paulo, ele teria buscado uma conciliação com posições distintas da sua, para manter a sua liderança e mostrar controle sobre os rumos que o movimento indígena tomava. Já em Aquidauana, ele teria tentado reverter a situação a seu favor e a favor da posição que ele representava como líder mais velho.<sup>636</sup>

De fato, a questão geracional parece ter tido um papel muito importante nesses dois “partidos”. Como destaca Sidiclei Roque Deparis: “De um lado estava o grupo de estudantes que se considerava com maior instrução e contatos mais avançados com o núcleo do poder político e, portanto, possuía maiores condições de representar as comunidades indígenas em suas reivindicações”. Esse grupo era, em parte, composto pelos estudantes que haviam inaugurado o nome União das Nações Indígenas em Brasília, do qual fazia parte o próprio Marcos Terena. Do outro lado, estavam “as lideranças mais tradicionais [que] insistiam que o custeamento das despesas dos estudantes pela Funai e o afastamento destes com as bases indígenas não os legitimavam a exercer a representação das reivindicações”.<sup>637</sup>

É curioso, entretanto, que uma das acusações que o grupo representado por Marcos Terena fazia a Domingos Veríssimo, segundo Maria Helena Ortolan Matos,<sup>638</sup> era a de ele ser “um ex-militar que por muito tempo esteve afastado de sua aldeia Terena” e que “por ter sido militar poderia deixar-se intimidar pelos coronéis dirigentes da FUNAI [...] além de ter menos preparo político do que

<sup>635</sup> Idem, p. 6.

<sup>636</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 172-173.

<sup>637</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. Op. cit., p. 99.

<sup>638</sup> Maria Helena Ortolan Matos afirma que essa versão do conflito lhe foi transmitida em entrevistas realizadas com Mateus Terena, Carlos Terena, Curerrete Waritirre e Estevão Taukane.

Marcos”.<sup>639</sup> Percebemos que a proximidade com o órgão tutelar e o afastamento da base comunitária poderiam ser utilizados como argumento pelos dois lados do conflito, mesmo que residisse justamente nesse afastamento e no conhecimento do “mundo dos brancos” uma das justificativas ao alegado “maior preparo” de Marcos Terena, segundo o grupo das lideranças mais jovens. Como já foi apontado, recuperava-se uma retórica utilizada pelo próprio governo (a do questionamento da identidade étnica de indígenas urbanos) em meio aos embates políticos que surgiam no processo de criação do movimento indígena.

A disputa pela direção da UNI torna evidente a dificuldade de se articular as diversas escalas que compunham o movimento indígena brasileiro, escalas que agora ganhavam marcadores geracionais. Aqueles mais vinculados à política comunitária nas aldeias eram associados a uma geração mais antiga e tradicional – que poderia ser elogiada por ser mais sábia ou questionada por não conhecer bem o “mundo do branco”. Aqueles que residiam nas cidades e lidavam em seu cotidiano com questões que poderiam ser associadas a uma dimensão mais nacional eram representantes de gerações mais jovens – às quais poderiam ser associadas características positivas, como o melhor conhecimento do jogo político nacional, ou negativas, como a inexperiência ou o afastamento da aldeia.

Evidentemente, várias outras variáveis são importantes para a compreensão dessa disputa. Entre elas, a ampla maioria Terena na diretoria provisória da UNI, alimentando conflitos interétnicos, e a importância da figura de Juruna (talvez a mais conhecida liderança indígena daquele momento) tanto na construção da UNI, a partir de abril de 1980, quando no questionamento à legitimidade da instituição, em abril de 1981. Mais do que tudo, é fundamental que o conflito seja analisado em meio aos desafios de se construir uma instituição centralizada que buscasse ser a representante legítima de centenas de povos indígenas do território brasileiro (virtualmente, de todos eles), envolvendo, além das disputas internas, níveis diferenciados de conhecimento do Estado.

Os esforços de lideranças como Álvaro Tukano, que abriu mão de sua vice-presidência por pelo menos seis meses, são buscas de estabelecimento de uma paz provisória. Ao contrário da política indigenista do Estado, que buscava – via integração, emancipação ou não reconhecimento de grupos “ressurgidos” –

---

<sup>639</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 175-177.



estabelecer uma paz perpétua (a *pax* colonial), “resolvendo” a questão indígena, a política indígena, dentro do movimento que se construía, partia justamente da urgência de se negociar com vários mundos, sem solução definitiva. O elo que poderia manter esse movimento unido era justamente uma prática de diplomacia que chamei de solidariedade diplomática, que reconhecia tanto os elementos partilhados por todos esses povos e indivíduos (aquilo que os tornava “indígenas” frente à sociedade nacional) quando os elementos que os diferenciavam, fazendo-os Terena, Xavante, Tukano, Guarani ou Xukuru-Kariri.

Já foi apresentado, no terceiro capítulo, o conceito de “índio interétnico”,<sup>640</sup> a partir do qual Alcida Rita Ramos buscou compreender essas lideranças que necessitavam transitar entre diversos códigos (ou diversos mundos), mediando não apenas tradições étnicas distintas – e, muitas vezes, politicamente conflitantes – para que elas pudessem coabitar o espaço de uma solidariedade “indígena” minimamente unificada, mas operando também os códigos da sociedade nacional. Todas as lideranças que participaram da disputa em torno da diretoria da UNI representam, de alguma forma, esse papel de “índio interétnico” – ou liderança interétnica, como chamarei a partir de agora. Entretanto, o nível de conhecimento dos códigos do mundo “branco” e de sua operacionalização na arena política nacional estabelecia uma diferença entre elas.

Como a própria Alcida Rita Ramos destacou, diversos canais ocidentais passaram a ser operados por lideranças interétnicas: “a escrita, o gravador, o rádio, a televisão”.<sup>641</sup> O gravador era um instrumento fundamental que, inclusive, permitiu a Juruna negociar com o Estado brasileiro, ser recebido nas salas do Ministério do Interior e viajar à Holanda. O domínio de outros canais, entretanto, sobretudo a escrita, munia algumas lideranças de maior entendimento do mundo “branco”: tanto do Estado – tutor legal e inimigo mais frequente –, quanto dos chamados “aliados” que, em troca do apoio à sua causa, exigiam muitas vezes que os indígenas correspondessem às suas expectativas de pureza ideológica, no que a mesma Alcida Rita Ramos chamou, em outro trabalho, de expectativa de um “índio hiper-real”.<sup>642</sup>

Os indígenas estudantes representados por Álvaro Tukano e Marcos Terena faziam parte dessa nova geração de lideranças interétnicas, que traziam consigo a

<sup>640</sup> RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. Op. cit.

<sup>641</sup> Idem, p. 136.

<sup>642</sup> RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. Op. cit.

possibilidade de uma movimentação mais efetiva em meio à forma “ocidental” de se fazer política. Analisando discursos dessas duas lideranças no fim do ano de 1981 – em evento na OAB a que será feita referência mais à frente –, Alcida Rita Ramos destacou a destreza com que Álvaro utilizava conceitos como democracia, imperialismo, nação, brasilidade e autodeterminação,<sup>643</sup> não apenas por considerá-los adequados para a luta indígena, mas porque sabia que eles encontrariam ouvidos aquiescentes em sua plateia. O mesmo pode ser dito de Marcos Terena citando a Constituição, o Estatuto do Índio, a convenção de Genebra e demais acordos internacionais.<sup>644</sup>

Por outro lado, essas novas lideranças interétnicas enfrentavam também uma série de desafios, inclusive o questionamento de sua indianidade – tanto pelo Estado quando pelos próprios grupos de indígenas aldeados. Como conciliar não apenas diferentes povos, mas diferentes gerações de lideranças, com suas políticas comunitárias locais, em um país continental como o Brasil, de modo a manter uma unidade operacional? A história da criação da UNI traz à tona justamente a dificuldade de se costurar a cosmopolítica da paz provisória a nível nacional.

Seria mais interessante que uma entidade como a UNI funcionasse de maneira mais descentralizada – como o próprio CIMI já vinha fazendo, com regionais espalhadas pelo Brasil? Seria possível construir uma solidariedade entre comunidades tão diferentes a partir de um trabalho de base? E quanto ao caminho institucional: seria legítimo tentar operar “dentro do sistema”, ocupando cargos públicos, burocráticos ou eletivos? Todas essas estratégias foram experimentadas nos anos que se seguiram ao tortuoso nascimento da União das Nações Indígenas.

## 5.4

### **Caminhos para a regionalização e a mudança na relação com a Funai**

No encontro de Aquidauana, ficara decidido que a diretoria provisória da UNI seria mantida por seis meses, ao fim dos quais uma nova eleição ocorreria. Passado esse período, entretanto, a querela parecia longe de estar resolvida. No dia 3 de novembro de 1981, Álvaro Tukano enviou uma carta destinada aos “amigos líderes indígenas” defendendo o princípio da autodeterminação e a demarcação de terras,

<sup>643</sup> RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. Op. cit., p. 122-124.

<sup>644</sup> Idem, p. 126.

e exortando-os a uma luta conjunta. Nessa carta, reafirmava a validade da eleição ocorrida no encontro de São Paulo, que colocava Marcos Terena como presidente, ele próprio como vice-presidente e Lino Miranha como secretário, destacando que o próprio Domingos Veríssimo havia reconhecido isso em um primeiro momento. Sobre a falta de comunicação dessa diretoria até o mês de novembro, Álvaro justificou que ela se devia ao “contrato que fizemos em Aquidauana, Mato Grosso do Sul”.<sup>645</sup>

Duas semanas depois, no dia 18 de novembro, tanto Álvaro quanto Marcos Terena estiveram presentes em um painel organizado pela OAB do Rio de Janeiro. Nesse encontro, Álvaro mais uma vez se referiu a Marcos Terena como presidente da UNI. Afirmou ainda que, no dia 12 daquele mês, as duas lideranças e mais Carlos Fernandes Machado, primo de Álvaro, tiveram uma audiência com o novo presidente da Funai, o coronel-aviador reformado Paulo Moreira Leal,<sup>646</sup> que havia sucedido Nobre da Veiga no mês anterior. Nessa reunião, era de interesse dos líderes “ter sido recebidos como membros da diretoria da União das Nações Indígenas”, o que não aconteceu:

Ele achou que a palavra “Nação” não pode ser. [...] Ele disse pra nós: “você devem ter espírito de brasilidade, o Brasil é grande e ainda deve ser mais.” [...] Disse, ainda, o presidente, que nós estamos comprando uma briga dentro da nação. Ninguém está comprando uma briga, quando faz uma reivindicação. [...] Autodeterminação não significa separar-se do Brasil estar no governo. Significa um desejo do índio de participar daquilo que o branco está participando, na comunhão nacional [...].<sup>647</sup>

Pouco mais de um mês depois, entre 21 e 22 de janeiro de 1982, era Domingos Veríssimo Marcos quem se apresentava como presidente da UNI em Brasília, junto ao cacique Modesto Pereira (ambos Terena da aldeia Bananal), buscando uma reunião com o mesmo Paulo Leal. A reunião tinha como objetivo a resolução de questões específicas das comunidades Terena. Entretanto, eles não foram recebidos como representantes da UNI por justificativa semelhante àquela apresentada a

<sup>645</sup> TUKANO, Álvaro. Carta de 3 de novembro de 1981 endereçada a amigos líderes indígenas. Instituto Socioambiental: G3D00013.

<sup>646</sup> Uma matéria da *Folha de São Paulo* traz algumas informações sobre a trajetória de Paulo Moreira Leal até a sua gestão na Funai. Reportagem “Coronel diz que Funai foi ‘folha negra na vida’”, presente na *Folha de São Paulo*, 24 fev. 2009, edição online. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2402200909.htm>>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>647</sup> RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. Op. cit., p. 123-124.

Álvaro Tukano e Marcos Terena. Em relato assinado por Domingos Veríssimo em 26 de janeiro, é exposto que:

apesar de termos marcado a audiência com antecedência, o Cel. Silveira, diretor do Departamento Geral de Operações, nos disse que “por ordem do Sr. Presidente da FUNAI os senhores não serão recebidos como integrantes da Diretoria da UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI), uma vez que tal entidade não é reconhecida pela FUNAI”. Disse ainda que a UNI “tem seus dias contados”, pois a FUNAI não permitirá a existência de outra Nação dentro do País, “como é o caso da UNI”.<sup>648</sup>

Pouco tempo depois, em 10 de fevereiro, Domingos Veríssimo enviou uma carta à OAB – em sua seccional do Mato Grosso do Sul –, solicitando um parecer face ao não reconhecimento da UNI pelo Estado,<sup>649</sup> parecer que veio, no ano seguinte, amplamente favorável à existência da UNI.<sup>650</sup>

É interessante que, já em 1982, dois grupos distintos continuassem não apenas reivindicando a diretoria da UNI como falando em nome da instituição e buscando construir suas redes a partir daí. Além disso, destacam-se os procedimentos bastante semelhantes: busca de reunião com o novo presidente da Funai e denúncia junto à OAB quanto à impossibilidade da existência jurídica da entidade.

Em março, a contenda entre esses dois grupos chegou aos jornais, envolvendo o próprio CIMI. A Misereor teria doado valor equivalente a 2 milhões de cruzeiros para a UNI. Com a inexistência jurídica da instituição, esse valor teria sido remetido ao CIMI. Em reportagem de 16 de março da *Folha de São Paulo*, Marcos Terena declarou que os missionários “não querem entregar o dinheiro que a ‘Misereor’ mandou, porque dizem que não sabem quem é o presidente da Unind” (em todas as matérias que cobrem esse caso, a entidade é chamada de Unind, não de UNI). Segundo a mesma reportagem, o CIMI havia tomado o partido de Domingos Veríssimo, levando-o para todos os eventos em que a UNI (ou Unind)

<sup>648</sup> MARCOS, Domingos Veríssimo. Relato sobre não recebimento de Domingos Veríssimo Marcos e Modesto Pereira como representantes da UNI por Paulo Moreira Leal, presidente da Funai. 26 jan. 1982. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016, p. 2, grifo do original.

<sup>649</sup> MARCOS, Domingos Veríssimo. Carta ao presidente da OAB, Seccional MS, Augusto Corrêa da Costa. 10 fev. 1982. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

<sup>650</sup> RIBAS, João Frederico. Carta ao presidente da Comissão de Direitos Humanos da OAB, com parecer favorável ao reconhecimento jurídico da UNI, relativo a processo tendo Domingos Veríssimo Marcos como requerente. 31 jan. 1983. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

era representada, inclusive a “Reunião das Minorias”, ocorrida em Genebra, em 1981.<sup>651</sup> Marcos pretendia realizar uma nova reunião para modificar os estatutos da UNI, eliminando a figura do presidente e criando um colegiado de caciques.

Entre os dias 27 e 28 de março, segundo a edição do jornal *O liberal* de 30 de março, ocorreu uma reunião entre representantes da Comissão Pró-Índio de São Paulo, do CIMI, o antropólogo Olímpio Serra e lideranças indígenas, entre as quais Marcos Terena e Domingos Veríssimo, buscando remediar a situação, mas sem resultado.<sup>652</sup> A *Folha da Tarde*, em edição do mesmo dia, afirmou que, nesse encontro, Domingos teria propostos novos estatutos para a UNI que, segundo Marcos, “burocratizavam a entidade, além de não corresponderem ao trabalho que pretendíamos fazer”. Ele criticou o tio por ser contra o estabelecimento de um colegiado de caciques para gerir a entidade e o acusou de colocar interesses pessoais sobre os da comunidade.<sup>653</sup>

Por esse motivo, no dia 29 de março, Marcos Terena renunciou à presidência da UNI, enviando uma carta às entidades de apoio. Segundo a edição de 30 de março de *O Estado de São Paulo*, Marcos acusou a UNI justamente de estar se transformando em um organismo burocratizado, no que teria recebido o apoio de Álvaro Tukano, que declarou que “pode-se muito bem trabalhar junto às bases sem a Unind, reforçando a autodeterminação das comunidades indígenas”.<sup>654</sup>

Em reportagem de 6 de abril da *Folha de São Paulo*, é afirmado que o padre Norberto Herkenrath, presidente da Misereor, em passagem por Brasília, liberou o dinheiro que estava congelado enquanto não se resolvia a questão da liderança da instituição. Na mesma reportagem, o CIMI negou ter retido a verba – que não seria de 2 milhões, mas de 1.293.974,90 de cruzeiros –, afirmando que o órgão “obviamente jamais se colocou como juiz dessa situação de divisão da Unind.

<sup>651</sup> Reportagem “Cimi retém verba doada a índios, acusa Terena”, presente na *Folha de São Paulo*, 16 mar. 1982, p. 6.

<sup>652</sup> O LIBERAL. Presidente da Unind se desliga da entidade, 30 mar. 1982. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/35673\\_20160512\\_113128.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35673_20160512_113128.pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>653</sup> FOLHA DA TARDE. Marcos Terena renuncia à presidência da Unind, 30 mar. 1982. Disponível em:

<[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/39920\\_20170223\\_101312.PDF](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/39920_20170223_101312.PDF)>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>654</sup> Reportagem “Funai ouve em MT as acusações e os pedidos dos caciques”, presente em *O Estado de São Paulo*, 30 mar. 1982, p. 14.

Apenas, como forma de apoio aos índios, cedeu sua conta bancária para facilitar a concessão da verba”.<sup>655</sup>

O planejamento de uma nova reunião, a que a reportagem da *Folha de São Paulo* de 16 de março fez referência, provavelmente havia idealizado sua realização na semana do índio, em abril. Ela acabou, entretanto, acontecendo entre 7 e 9 de junho, na CONTAG, em Brasília, e recebeu o nome de I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil. Outra matéria da *Folha de São Paulo*, de 9 de junho, destaca que um dos debates ocorridos nesta reunião dizia respeito justamente ao funcionamento da UNI – através de um presidente ou de um colegiado. Informa ainda que, no segundo dia de encontro, o próprio Paulo Moreira Leal, presidente da Funai, foi visitar as lideranças, em uma indicação de que se pretendia uma mudança de postura do órgão indigenista. Ele elogiou o encontro e disse estar satisfeito com o respeito demonstrado com as instituições, por conta dos convites realizados às presidências da Câmara e do Senado, além da CNBB, partidos políticos e diplomatas.<sup>656</sup>

No mesmo dia, as lideranças começaram a redação de uma carta a ser entregue ao ministro do Interior, Mário Andreazza, solicitando que Leal fosse mantido na presidência da Funai. Esse documento pedia também a demissão de nove funcionários do órgão, entre eles, o coronel Zanoni Hausen, à época já presidente da Assessoria Geral de Estudos e Pesquisas (Agesp):

Sentimos grande alegria, quando vimos ir embora o João Carlos Nobre da Veiga e em seu lugar, chegar o Cel. Paulo M. Leal, homem íntegro e que transmite confiança a todos os líderes presentes neste encontro. Apesar de Nobre da Veiga ter ido, ficaram ainda seus restos, pessoas que não são de confiança dos indígenas e principalmente porque tememos que esse grupo anti-índio seja capaz de criar situações embaraçosas para o atual presidente e conseqüentemente, fazê-lo sair da função que exerce, para prejuízo de todos os índios no Brasil.<sup>657</sup>

Segundo documento que detalha os participantes do encontro, 228 lideranças de 48 povos, distribuídos em 19 estados ou territórios, estiveram presentes. Seu encerramento ocorreu no próprio Congresso Nacional, no auditório Petrônio

<sup>655</sup> Reportagem “‘Misereor’ libera a verba para os índios”, presente na *Folha de São Paulo*, 6 abr. 1982, p. 9.

<sup>656</sup> Reportagem “Caciques discutem hoje a união das nações indígenas”, presente na *Folha de São Paulo*, 9 jun. 1982, p. 6.

<sup>657</sup> TUKANO, Álvaro et al. Carta de lideranças indígenas ao ministro do Interior, Mário Andreazza. 09 mai. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00017.

Portella, ocasião em que compareceram representantes do PMDB, PT e PDT.<sup>658</sup> Quanto à organização da UNI, optou-se pela regionalização, com a escolha de “representantes indígenas nacionais” e também de representações regionais, pretendendo-se que eles estivessem em constante comunicação.

A escolha da expressão “representantes indígenas nacionais” ao invés de “diretoria da UNI” é interessante. De fato, nesse documento, em nenhum momento a UNI é mencionada, ainda que, evidentemente, se estivesse dando prosseguimento ao projeto de construção de uma articulação nacional. A explicação para isso pode ter a ver com o desgaste que a disputa em torno da direção da instituição, no último ano, havia causado entre as próprias lideranças. Os representantes nacionais escolhidos foram: “(1) Álvaro F. Sampaio – Tukano”; “(2) Lino Pereira – Miranha”; “(3) Curerrete Waritirre – Karajá”; e “(4) M. Marcos – Terena”.<sup>659</sup> A ausência de indicação dos cargos desses representantes parece sinalizar que a proposta de um colegiado de lideranças foi a vencedora.

Quanto à Funai, a troca em sua presidência representou também uma mudança de estratégia desse órgão na relação com o movimento indígena. Nobre da Veiga, como vimos, recusou-se sistematicamente ao diálogo com representantes da UNI por não reconhecer a validade dessa instituição. Além dessa recusa, ações bem concretas foram tomadas para desmobilizar as lideranças. Em 1980, a Funai já havia ameaçado expulsar os estudantes indígenas de Brasília da Casa do Ceará, onde residiam – entre eles, Marcos Terena. Essa promessa foi cumprida logo nos primeiros meses de 1981.

O convênio da Funai com a Casa do Ceará não foi renovado e as matrículas de alguns dos estudantes foram transferidas para locais mais próximos às suas aldeias de origem – a de Marcos Terena foi para o Mato Grosso do Sul.<sup>660</sup> O argumento do coronel Zanoni Hausen foi o de que a Funai estava cumprindo a legislação, que determinava que os indígenas deveriam residir o mais próximo possível das suas aldeias.<sup>661</sup> Marcos optou por interromper seu curso de Administração de Empresas e alugou, com alguns de seus colegas, um apartamento em Brasília, graças a um emprego sob o regime CLT que conseguiu na Câmara,

<sup>658</sup> I ENCONTRO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Participantes. Instituto Socioambiental: G3D00018.

<sup>659</sup> Idem.

<sup>660</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 124-125.

<sup>661</sup> MAURO, Victor Ferri. Op. cit., p. 91.

graças à intervenção de uma liderança do PT.<sup>662</sup> Segundo ele, a Funai fomentou uma cisão no grupo, com pressões psicológicas e o oferecimento de bolsas de estudo em outros estados, tendo conseguido convencer alguns estudantes.<sup>663</sup>

Em março de 1982, entretanto, cerca de seis meses depois de ter assumido a presidência da Funai, o discurso e as ações de Paulo Moreira Leal eram significativamente diferentes dos de Nobre da Veiga. Em reportagem do jornal *O Globo* do dia 30 desse mês, consta que Leal teria dito, durante um almoço com estudantes indígenas ocorrido justamente na Casa do Ceará, que sua “grande aspiração é ver o maior número possível de índios ocupando cargos de direção na Fundação”. Ele teria afirmado também que pretendia “desenvolver a política indigenista no sentido de preparar os índios para que, no futuro, um deles possa ser escolhido para presidir a Funai”.<sup>664</sup>

Além disso, Leal anunciou, em abril, o cancelamento dos estudos sobre critérios de indianidade e emancipação<sup>665</sup> e o desejo de realizar encontros entre lideranças indígenas do Brasil inteiro, promovidos pela própria Funai.<sup>666</sup> Em relação à ocupação de cargos no órgão por indígenas, de fato, em julho de 1982, Marcos Terena finalmente assumiu a vaga de piloto junto à Funai. Em maio de 1984, quando Jurandy Marcos da Fonseca assumiu a presidência da instituição, Marcos Terena foi indicado como seu chefe de gabinete. Ele seguiria assumindo muitos cargos públicos no governo a partir daí.<sup>667</sup>

Esse acontecimento representa um marco: pela primeira vez, indígenas assumiam cargos de confiança dentro da gestão da Funai – em 1984, também foi escolhido como chefe do Parque Indígena do Xingu o Kayapó Megaron Txucarramãe. Evidentemente, entretanto, esse movimento de líderes como Marcos Terena de atuar por dentro da Funai foi lido de maneira ambivalente, e com muita desconfiança, por parte dos demais membros do movimento indígena. Para Alcida Rita Ramos:

<sup>662</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 125.

<sup>663</sup> MAURO, Victor Ferri. Op. cit., p. 91.

<sup>664</sup> Reportagem “Funai quer mais índios em cargos de direção”, presente em *O Globo*, 30 mar. 1982, p. 5.

<sup>665</sup> Reportagem “Funai cancela estudo sobre critérios de indianidade”, presente em *O Globo*, 14 abr. 1982, p. 5.

<sup>666</sup> O LIBERAL. Funai quer promover no país encontros indígenas, 19 abr. 1982. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/175106>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

<sup>667</sup> MAURO, Victor Ferri. Op. cit., p. 92.



No bojo dessas nomeações, mas que não envolve a integridade de Terena e de outros como ele, surgiu um novo personagem, o “índio funcionário”, uma categoria de jovens, aparentemente oportunistas, mais interessados no emprego do que na causa indígena, que preferiram se opor ao movimento a pôr em risco seus cargos recém adquiridos. Foi mais um episódio em que as autoridades conseguiram êxito na prática de dividir para reinar.<sup>668</sup>

Sem dúvida, Marcos Terena foi lido dessa forma por algumas lideranças. No dia 25 de janeiro de 1983, Álvaro Tukano enviou uma carta a Domingos Veríssimo Marcos. Nessa carta, relata que ele e os “índios da região Norte” apoiaram Marcos Terena porque esperavam “receber mais retribuições políticas” e que houve muito esforço para que se superasse “uma intriga de família dentro da UNI” – o que enfim teria ocorrido no encontro de junho de 1982. Entretanto, a partir daí, segundo Álvaro, Marcos Terena “veio tendo um comportamento estranho”. Argumentando que a posição da luta indígena deveria ir no sentido de afirmar “que nós não estamos trabalhando com brancos de tantos partidos”, Álvaro alegou a necessidade de reestruturação da UNI por conta da evasão de líderes indígenas frente aos empregos oferecidos pela Funai “às pessoas fracas ou fáceis de serem manipuladas”:

Por exemplo, tenho verificado a fraqueza de Marcos Terena, pois nele falta muita coragem para defender os princípios da UNI. [...] Ora, é claro que assim ele fica se corrompendo e se distanciando dos interesses da UNI. Sabe o que ele faz e qual é seu papel diante da FUNAI? Assim que chegam os índios para resolver suas questões com o presidente Leal, o Marcos aproxima-se antes dos índios para buscar informações e depois vai à presidência da FUNAI e diz tudo o que os índios querem. Assim, o coronel Leal fica sabendo de tudo antes, e na hora da conversa é muito difícil os índios conseguirem os seus objetivos. O seu sobrinho virou SNI sobre as questões indígenas na FUNAI, e quando acontecem alguns problemas indígenas ele fica ao lado da FUNAI para servir de mediador ou então para fazer documento para que os índios assinem. [Eu] ouvi da boca do Marcos que “os funcionários da FUNAI estavam ali para fazer cumprir as exigências das nações indígenas e que eram pagos pelo Governo para dar melhor assistência e que deviam cumprir o contexto do Estatuto do Índio”.<sup>669</sup>

Nesse momento, Álvaro Tukano e outras lideranças do norte do Brasil estavam tentando articular o I Encontro da UNI-Região Norte, programado para março daquele ano, em Manaus, e que contaria inclusive com representantes internacionais, mas que estava tendo muitas dificuldades de obtenção de recursos. Outra reunião ocorreria também na Venezuela, entre 8 e 11 de março do mesmo

<sup>668</sup> RAMOS, Alcida Rita. Op. cit., p. 134.

<sup>669</sup> TUKANO, Álvaro. Carta a Domingos Veríssimo Marcos. 25 jan. 1983. Instituto Socioambiental: G3D00022, p. 2-3.

ano, promovida pelo Instituto Indigenista Interamericano – o mesmo que, em 1981, realizara o encontro em Puyo (Equador) do qual participaram Marcos Terena, Domingos Veríssimo e Álvaro Tukano.<sup>670</sup> Álvaro pretendia participar também dessa reunião na Venezuela, junto com Lino Miranha. Mas um terceiro encontro também ocorreria no mesmo mês, este, promovido pelo Conselho Indígena Sul-americano (CISA),<sup>671</sup> e com as datas coincidindo com os eventos de Manaus e da Venezuela. Domingos Veríssimo já havia confirmado presença no encontro do CISA, e uma passagem também fora disponibilizada para um membro da UNI. Refletindo sobre quem representaria a UNI lá, Álvaro revelou que suas desconfianças iam além de Marcos Terena:

Nesse caso, pelo jeito que estamos passando, estou peneirando os membros da UNI: ficarão fora o Marcos, Kurerrete e também o Hibes. Quer dizer, eles atuarão dentro do trabalho, mas nos bastidores, porque diante de muito público nós temos que botar pessoas honestas e prudentes –, ou seja, de nossa confiança. Para o trabalho da UNI ser bem organizado e ter seus representantes que saibam melhorar em outros aspectos políticos, estou portanto escolhendo uns jovens de minha confiança aqui em Brasília. Um deles será o Lino Cordeiro, e mais três jovens. Portanto, um desses jovens fará sua presença pela UNI no encontro do CISA. Nesse sentido, acho bom a gente se entrosar melhor, e que, mais tarde, possamos discutir junto para unificar o papel dos militantes da UNI. Digo isso porque no momento não dá ainda para definir o nosso trabalho.<sup>672</sup>

Para além da desconfiança que Álvaro Tukano manifestava em algumas das outras lideranças, suas palavras demonstram a dificuldade de organizar o movimento

<sup>670</sup> A esse respeito, é interessante destacar que, por ocasião da não renovação do acordo com a Casa do Ceará, quando a Funai tentou enviar os estudantes indígenas em Brasília para perto de suas aldeias, esses estudantes foram algumas vezes ao órgão indigenista para protestar – trata-se do mesmo contexto de demissão dos antropólogos da instituição, e esse assunto também foi pauta da queixa das lideranças. Em algumas dessas ocasiões, Juruna esteve presente com seu gravador, de modo que temos acesso ao que foi conversado. Em diálogo com o coronel José Silveira, captado pelo gravador, este confunde Marcos Terena com Carlos Terena, seu irmão, e demonstra bastante insatisfação com a viagem de Marcos a Puyo, declarando: “Você faz parte de um grupo, e na semana passada você viajou e não deu satisfação para ninguém”. JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 129.

<sup>671</sup> Segundo a publicação *Somos povos somos nações*, editada pelo CIMI e pela CNBB, em seu volume 2, o CISA agrupava várias organizações indígenas da América do Sul, entre elas “o **Kollasuyu** (Aymara, Quéchua e Uru da Bolívia), **Kuntisuyu** (Aymara, Quéchua e Kampa do Peru); os Mapuche e Aymara do Chile; os Guaraní do Paraguai; a **Conacnie** – Conselho Nacional de Coordenação das Nacionalidades Indígenas do Equador; a **Onic** – Organização Nacional Indígena da Colômbia, o **CRIC** – Conselho Regional Indígena do Cauca, da Colômbia, a **UNI** – União das Nações Indígenas do Brasil, o **Centro Kolla** na Argentina e representantes dos povos indígenas da Venezuela e Suriname”. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. **Somos povos somos nações**: subsídios didáticos sobre a questão indígena, série B, v. 2, 1987, p. 18. Grifos do original.

<sup>672</sup> TUKANO, Álvaro. Carta a Domingos Veríssimo Marcos. Op. cit., p. 4.

coordenando os níveis local e regional ao nível nacional. Em meio a esse contexto, a UNI, por meio de suas representações regionais, convocou uma reunião de avaliação dos trabalhos da entidade entre 1982 e 1983, que resultou em um documento, assinado em 18 de abril, bastante elucidativo a respeito dos desafios pelos quais a instituição passava. Ele identificava como problemas sérios o descompromisso da representação eleita em 1981 e as tentativas da Funai de enfraquecer as lideranças regionais, além da dependência econômica em relação aos grupos de apoio, limitando a autonomia da instituição.<sup>673</sup> Seu diagnóstico era o seguinte:

Os representantes regionais, logo depois de indicados no encontro de Brasília – junho 1982, perderam todo contato com a representação em Brasília e mesmo a comunicação entre si (outras regionais). Para a manutenção deste trabalho a nível de trabalho e de existência como organização autônoma, seria [importante] a UNI ter uma publicação que chegasse a todas comunidades, e uma coordenação nacional, em Brasília, para receber e distribuir relatórios da situação de cada comunidade. Para isso, precisaria de uma verba para sustentar o trabalho de contato permanente, através de seus membros de coordenação.<sup>674</sup>

Pelos motivos apontados, foi criada uma Comissão Coordenadora Nacional, que tinha como objetivos editar um *Boletim da UNI* para a troca de informações entre as áreas abrangidas pela instituição, juntar esforços com as comunidades para a realização de uma reunião eletiva (de onde sairiam os coordenadores nacionais e regionais para os próximos dois anos) e mais uma série de funções de articulação em relação aos grupos de apoio, à Funai e à sociedade de maneira geral. Seria função da Comissão, também, procurar meios para uma assessoria técnica e buscar legalizar a UNI juridicamente, para que ela se fizesse representar junto aos órgãos do governo.<sup>675</sup>

A Comissão Coordenadora Nacional foi dividida em sete núcleos, com a Coordenação Central, em Brasília, ocupada por Idjarruri Karajá e Lino Miranha. A Coordenadoria Regional Sul e Sudeste ficou sob a responsabilidade de Álvaro Tukano e Ailton Krenak. Esse é o primeiro documento da UNI a que tive acesso

<sup>673</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Reunião de avaliação dos trabalhos da UNI – União das Nações Indígenas – de 1982 a 1983. 18 abr. 1983. Instituto Socioambiental: G3D00019, p. 1.

<sup>674</sup> Idem, p. 2.

<sup>675</sup> Idem, p. 2-3.

em que aparece o nome de Ailton Krenak. A partir daqui, entretanto, sua presença será constante.<sup>676</sup>

## 5.5

### **A atuação da UNI às vésperas da Nova República e a via institucional: Juruna no Congresso**

Outra função da Comissão Coordenadora Nacional da UNI era a indicação “de representantes junto ao Congresso Nacional para [o] Deputado Mário Juruna e ligação com as lideranças indígenas”.<sup>677</sup> Em 15 de novembro de 1982, Juruna havia sido eleito primeiro deputado (no caso, deputado federal) indígena da história do Brasil. Segundo conversa relatada por Antonio Hohlfeldt, a decisão de se candidatar teria surgido definitivamente em setembro de 1981. Após retornar de Roterdã, onde representou o Brasil no Tribunal Russell IV, Juruna afirmou que a Funai começou uma campanha difamatória a seu respeito entre os próprios Xavante.<sup>678</sup> Em entrevista à TV Globo, Juruna disse que, enquanto esteve na Holanda, a Funai teria passado um abaixo-assinado subscrito por vários líderes Xavante questionando a sua representatividade na comunidade.<sup>679</sup>

Segundo relato de José Porfírio Fontenele de Carvalho, um dos indigenistas expulsos da Funai em 1980, e que depois trabalhou como assessor de Juruna, este afirmava que acabou sendo expulso de sua aldeia, Namunkurá, por denúncias feitas pela Funai de que ele estava se apropriando de donativos feitos para lá –<sup>680</sup> o que se somava a diversas outras acusações, envolvendo o seu caráter e até mesmo a sua

<sup>676</sup> A divisão completa da Comissão Coordenadora Nacional era a seguinte: (1) Coordenação Central – Brasília: a cargo de Idjarruri Karajá e Lino Pereira Cordeiro (Miranha); (2) Coordenadoria Regional Centro-Oeste – Mato Grosso do Sul: a cargo de Domingos Veríssimo Marcos (Terena); (3) Coordenadoria Regional Centro-Oeste 2 – Mato Grosso: a princípio, buscava-se deixá-la a cargo de uma organização autônoma de Xavante dessa região; (4) Coordenadoria Regional Norte 1 – Amazonas, Roraima, Rondônia e Acre: a cargo de Verediano Pereira Cordeiro (Miranha) e Paulo Mendes (Tikuna); (5) Coordenadoria Regional Norte 2 – Pará e Maranhão: a cargo de Benjamim Milon (Krikati) e José Krikati; (6) Coordenadoria Regional Nordeste – Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Paraíba e Bahia: a cargo de Edízio Pataxó e Hibes Menino (Wassu); e (7) Coordenadoria Regional Sul e Sudeste – Minas Gerais, Espírito Santo, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo: a cargo de Álvaro Tukano e Ailton Krenak. Idem, p. 3-5.

<sup>677</sup> Idem, p. 3.

<sup>678</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 228.

<sup>679</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 348.

<sup>680</sup> Idem, p. 350.

vida conjugal. A política institucional era uma forma de Juruna continuar sua luta mesmo não sendo mais chefe de sua comunidade.

No contexto de abertura política do início dos anos 1980, com a proximidade da campanha das Diretas Já e a iminência da chegada da Nova República, a fama do nome de Juruna atraiu o interesse de alguns partidos políticos. À recente popularidade que a questão indígena angariara no cenário nacional, somava-se, sem dúvida, certo apelo do exotismo caricatural com o qual Juruna era retratado pela imprensa. Os primeiros contatos aconteceram com o PMDB, levando-o a se mudar temporariamente para São Paulo.<sup>681</sup> Com a demora deste partido em confirmar sua candidatura – em São Paulo, Brasília ou Barra do Garças –, Juruna acabou se aproximando, sob influência do pastor Norberto Schwanke e pela familiaridade de Darcy Ribeiro com a luta indígena, ao PDT, o único partido que mencionava os povos indígenas em seu programa.<sup>682</sup> Sua filiação ao partido ocorreu no dia 21 de setembro de 1982, e ele acabou sendo eleito deputado federal dois meses depois, pelo Rio de Janeiro.



**Figura 25:** Mário Juruna assina sua filiação ao PDT, ladeado por Darcy Ribeiro e Leonel Brizola – foto do jornal *O Globo*<sup>683</sup>

O mandato de Juruna foi carregado de polêmicas. Seus esforços em construir iniciativas no Congresso que de fato pudessem contribuir com o movimento indígena eram boicotados e ofuscados por uma cobertura bastante vexatória por parte da grande mídia, que, entre outras coisas, acentuava os desvios da norma culta de seu português. Poucos meses depois de assumir o cargo, Juruna trouxe à Câmara a proposta de uma Comissão Permanente do Índio, criada finalmente em setembro de 1983, e para a qual ele próprio foi eleito primeiro presidente, após Eduardo

<sup>681</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 159.

<sup>682</sup> JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. Op. cit., p. 16.

<sup>683</sup> CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO-CEDI. *Aconteceu*, Rio de Janeiro, especial n. 12, Povos indígenas no Brasil/1982, 1983, p. 99.

Suplicy, do PT, não ter sido aceito pela bancada do PDS.<sup>684</sup> Dessa comissão fazia parte, entre outros, o então deputado Abdias Nascimento, nome importantíssimo do movimento negro brasileiro.<sup>685</sup> Apesar da falta de conquistas expressivas da Comissão Permanente do Índio dentro da Câmara, cabe destacar a visibilidade sem precedentes que a questão indígena passou a ter dentro do legislativo brasileiro.

Juruna não poupou esforços em atacar a Funai, tendo chegado a enviar ao ministro do Interior Mário Andreazza, em 12 de abril de 1983, uma carta com avaliação de cada um dos seus principais gestores, que se encerrava com o pedido de que a sua direção fosse afastada imediatamente.<sup>686</sup> Sua falta de pudor em atacar diretamente a Funai e o governo quase lhe custou o mandato. Em 26 de setembro do mesmo ano, ele afirmou em plenário que todo ministro era “ladrão”, “sem-vergonha” e “mau-caráter” e, enquanto isso, “parece que o presidente da República não está enxergando”. Disse também que os “milicos [...] não estão olhando o pobrezinho, o índio inocente”. A reação de 13 ministros foi protocolar uma reclamação, apoiada pelo presidente Figueiredo, que resultou em um processo que poderia levar à cassação do mandato de Juruna – mas que terminou por acarretar apenas uma censura escrita.<sup>687</sup>

Outro projeto seu foi uma proposta de reestruturação da Funai, que levasse a um controle político e administrativo das populações indígenas sobre o órgão, atribuindo-lhe um Conselho Diretor, formado por indígenas e indigenistas reconhecidos. O “projeto previa também a criação de Conselhos Indígenas: um deles, composto por cinco líderes indígenas, fiscalizaria o Conselho Diretor; os outros seriam criados em cada unidade regional da Funai com a tarefa de fiscalizá-las”.<sup>688</sup> O projeto, não surpreendentemente, não foi aprovado. Mas o próprio Paulo Moreira Leal, presidente da Funai, reconheceu, em ofício confidencial enviado ao secretário-geral do Ministério do Interior, em 14 de março de 1983, que desde a posse de Juruna houve uma “significativa mudança de comportamento de algumas

<sup>684</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 160.

<sup>685</sup> Segundo documento produzido pelo SNI, relativo ao Simpósio Índios e Estado, realizado em Brasília, entre os dias 26 e 27 de novembro de 1984, pela Fundação Pedroso Horta (órgão do PMDB) e pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), também eram parte da Comissão do Índio os deputados: Haroldo Lima, Randolpho Bittencourt, Israel Dias Novais e Márcio Santilli. BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Simpósio sobre a “questão indígena”, 5 nov. 1984. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.85048377, p. 8.

<sup>686</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 351.

<sup>687</sup> Idem, p. 352-353.

<sup>688</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 161.

lideranças indígenas”, com um aumento “das pressões contra o presidente da Funai e seus servidores, ao reivindicarem concessões em intensidade até então não experimentadas nesta gestão”.<sup>689</sup>

Essas reivindicações estão relacionadas à própria saída de Leal da presidência da Funai. No dia 23 de junho do mesmo ano, um grupo de Xavante, dois deles com bordunas, entrou no prédio da sede da Funai, em Brasília, para entregar um documento com reivindicações. Como o ministro estava viajando, foram recebidos pelo chefe de gabinete, Ivan Pinto Tancredo, que acabou sendo empurrado pelos corredores até o estacionamento. Pouco depois, uma comitiva de deputados – dentre os quais, Juruna – chegou ao local, e se reuniu com os indígenas no gabinete do presidente. Nesse meio tempo, um assessor e o chefe do setor de auditoria interna também foram empurrados por alguns dos indígenas.

Quatro dias depois, Paulo Moreira Leal escreveu a Mário Andreazza solicitando “providências drásticas” quanto à invasão, e colocando seu cargo à disposição. Após duas semanas, sem resistir às pressões, acabou deixando a presidência da Funai.<sup>690</sup> Seu sucessor, o economista Otávio Moreira Ferreira Lima (ex-assessor de Nobre da Veiga) ficou apenas dez meses no cargo, sendo substituído pelo advogado Jurandy Marcos da Fonseca, que ficou apenas cinco meses, e depois por Nelson Marabuto, que ficou oito.<sup>691</sup>

Outras polêmicas não deixaram o nome do Juruna fora dos jornais. Ele se envolveu, por exemplo, em um conflito entre fazendeiros e os Pataxó Hãa-Hã-Hãe, na Bahia, no final de agosto de 1984, sendo acusado de defender os interesses dos não indígenas. Em meio aos embates, chegou a declarar “não quero saber daqueles lá da Bahia. Não são índios, são caboclos”, o que lhe rendeu muitas críticas. A esse respeito, Marcos Terena, à época chefe de gabinete de Jurandy Marcos da Fonseca, declarou: “É lamentável que brancos inescrupulosos estejam envolvendo o deputado Mário Juruna em um jogo de interesses visando tirar os índios Pataxó da Bahia de suas terras, na fazenda São Lucas”.<sup>692</sup> Outra controvérsia envolveu a nomeação de sua esposa como secretária da Funai, com um salário que os jornais denunciavam ser maior do que o de costume.<sup>693</sup>

---

<sup>689</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 351.

<sup>690</sup> Idem, p. 353-354.

<sup>691</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 355.

<sup>692</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. Op. cit., p. 162.

<sup>693</sup> Idem.

O maior escândalo a envolver o nome de Juruna, entretanto, ocorreu no contexto das eleições presidenciais indiretas que aconteceriam no início de 1985 – após a derrota das Diretas Já. De acordo com seu assessor, José Porfírio Fontenele de Carvalho, em outubro de 1984, Juruna confirmou ter recebido dinheiro de pessoas ligadas a Paulo Maluf, somando a quantia de 30 milhões de cruzeiros que vinham junto a um bilhete manuscrito, segundo Juruna, pelo coordenador da campanha de Maluf à presidência, Calim Eid.<sup>694</sup> O pagamento seria uma primeira parcela entregue em troca do seu voto em Maluf ou da sua abstenção no colégio eleitoral.

Carvalho afirma ter telefonado para o comando do PDT no Rio de Janeiro e falado com Darcy Ribeiro, que mandou que ele fosse com Juruna para o apartamento de Brizola, no Rio, naquele momento. Em conversa com Brizola, Juruna teria dito que aceitou o dinheiro por necessidade. Carvalho destaca que Juruna não tinha noção do valor do dinheiro, o que o levava a passar privações: “O salário da Câmara ele dava todo para a comunidade, e a mulher também tomava. Se entrava um índio no gabinete, Juruna pegava um pacote da gaveta e dava tudo, ele não sabia contar nem quanto era aquele pacote de dinheiro”.<sup>695</sup> Em muitas comunidades indígenas, como já foi discutido no capítulo 3, o exercício da partilha e da generosidade é um dos valores principais do chefe, de modo que quebrar a relação de reciprocidade com a comunidade é quebrar a autoridade e, eventualmente, gerar uma relação de vingança.<sup>696</sup>

Decidiu-se que Juruna devolveria todo o dinheiro para Calim Eid, dando uma coletiva no Comitê de Imprensa da Câmara para explicar o ocorrido. No dia seguinte, ao fazer o depósito para Eid, Juruna conversou com os repórteres e admitiu ter pedido 15 milhões de cruzeiros por estar passando necessidades, mas disse que, agora, não votaria em Maluf, mas em Tancredo. O estrago, porém, já estava feito. A forte acusação de corrupção passou a pesar, mais do que nunca, sobre seus ombros e, na eleição de 1986 para a Assembleia Nacional Constituinte, Juruna não conseguiu se reeleger.

A trajetória de Juruna na Câmara é um exemplo muito claro das dificuldades do exercício da solidariedade diplomática, sobretudo em escala nacional e, mais

---

<sup>694</sup> VALENTE, Rubens. Op. cit., p. 355-356.

<sup>695</sup> Idem, p. 356.

<sup>696</sup> BANIWA, Gersem. Op. cit., p. 220.



ainda, quando a política oficial está envolvida. Juruna foi uma das lideranças interétnicas que despontaram no cenário brasileiro a partir dos anos 1970, e sua atuação e visibilidade foram fundamentais para os rumos do movimento indígena brasileiro. Entretanto, comparando-o à nova geração de líderes indígenas – muitos estudantes, como Álvaro Tukano, Marcos Terena e Ailton Krenak –, Juruna tinha muito mais dificuldade em manejar os símbolos e códigos da sociedade nacional, fundamentais ao exercício de um cargo eletivo, e essa dificuldade cobrou o seu preço. Refletindo sobre isso, em um encontro realizado em novembro de 2016, no Sesc Pinheiros, Ailton Krenak declarou:

a experiência do Mário Juruna na década de 1980 [...] foi uma experiência de ver o que é o parlamento brasileiro, e sair dali chamuscado – é como se nós tivéssemos sacrificado uma pessoa ilustre do nosso povo pra ver como funciona a política do branco. Ele saiu de lá incinerado. Então a gente viu como a política do branco incinera caracteres, incinera pessoas e como ela é um sorvedouro de gente, de pensamento.<sup>697</sup>

A presença de Juruna no Congresso, entretanto, teve também um papel importante na reestruturação da UNI, programada pelas lideranças presentes no encontro extraordinário de abril de 1983. Em novembro do mesmo ano, Juruna convocou uma reunião com várias entidades de apoio à luta indígena, membros da Comissão do Índio no Congresso, lideranças indígenas e membros de instituições internacionais responsáveis por suporte financeiro.

Em relato de Ailton Krenak, de abril de 1984, é explicado que a reunião tinha como objetivo a discussão de uma série de projetos e decretos, tanto na área do legislativo quanto na do executivo, que representavam ataques às populações indígenas e que haviam alcançado um número maior nos últimos meses – justamente o período em que Otávio Ferreira Lima, ex-assessor de Nobre da Veiga, estava à frente da Funai. Foi também nesse encontro que as lideranças receberam a notícia do assassinato de Marçal de Souza.<sup>698</sup>

A partir dessa reunião, organizou-se o II Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, programado para ocorrer entre os dias 2 e 5 de abril de 1984. Como preparação, a Coordenadoria de Publicações da UNI-Regional Sul (em São

<sup>697</sup> KRENAK, Ailton. Índios em movimento (palestra, 2016). In: \_\_\_\_\_. **Ailton Krenak** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 49-50.

<sup>698</sup> KRENAK, Ailton. Relatório “II Encontro de Lideranças Indígenas”. 17 abr. 1984. Instituto Socioambiental: G3D00024, p. 1.

Paulo) desenvolveu uma cartilha a ser distribuída às lideranças, explicando os decretos presidenciais, os projetos tramitando no Congresso e a legislação existente no tocante aos direitos indígenas no Brasil (provavelmente sob a coordenação de Ailton Krenak). A cartilha acabou atrasando e foi distribuída no próprio encontro. Devido à quantidade muito grande de indígenas que compareceram (cerca de 450), foi necessário organizar, de última hora, um acampamento para hospedar todos.<sup>699</sup>

Estiveram presentes, também, lideranças peruanas, argentinas e paraguaias, inclusive o Quéchua Salvador Palomino Flores, representante do CISA, demonstrando a articulação continental do movimento.<sup>700</sup> Os dois primeiros dias do encontro ocorreram no próprio Congresso Nacional, o que ajudou a fazer com que ele tivesse uma visibilidade muito maior do que o I Encontro, de 1982. Segundo Alcida Rita Ramos, foi possível acompanhar a reunião diariamente pela televisão, angariando a simpatia de muitos, em um momento de grande mobilização pelas eleições diretas.<sup>701</sup>

Boa parte da pauta do encontro, entretanto, acabou se dirigindo ao que acontecia naquele momento no Parque Nacional do Xingu. Segundo o relato de Ailton Krenak:

Os índios Txukahamãe, do PNX, haviam confiscado a balsa que faz o transporte na estrada BR-080, rio Xingu, que corta o Parque ao meio e que há anos vem permitindo a invasão de fazendeiros no local. O presidente da FUNAI havia marcado uma reunião com estes índios para uma tentativa de solução ao problema que vem se arrastando há anos e não compareceu. Sequer deu uma justificativa. Os Txukahamãe, apoiados por outras tribos do Parque, resolvem tomar medidas drásticas: aprisionam a balsa e funcionários da FUNAI que se encontravam no Parque e exigem a presença do presidente da FUNAI (que dias atrás havia estado em reunião fechada, em Brasília, com fazendeiros locais) para uma definição na resolução do problema: querem a demarcação dos 40 Km, à margem direita do rio Xingu, que por direito lhes pertence. Além de não comparecer o presidente declara: “Preciso manter o princípio de autoridade, não negocio sob pressão.” Os índios ficam furiosos e exigem a saída imediata deste presidente.<sup>702</sup>

Os representantes indígenas no encontro apoiaram integralmente a luta dos Txucarramãe, inclusive com uma carta destinada ao presidente da República, pedindo a saída de Otávio Ferreira Lima e denunciando, entre outras coisas, o uso

<sup>699</sup> Idem, p. 2.

<sup>700</sup> Idem, p. 2-3.

<sup>701</sup> RAMOS, Alcida Rita. Relatório do II Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, realizado em Brasília, de 2 a 5 de abril de 1984. Instituto Socioambiental: G3D00024, p. 2-3.

<sup>702</sup> KRENAK, Ailton. Relatório “II Encontro de Lideranças Indígenas”. Op. cit., p. 3.

da força policial na recepção das comitivas indígenas que se dirigiam a Brasília. Uma representação também foi entregue ao procurador geral da República, contra um decreto que regulamentava a demarcação de terras indígenas.<sup>703</sup> A pressão sobre os acontecimentos do Xingu foi tão grande que Otávio Ferreira Lima acabou sendo afastado da presidência da Funai e os Txucarramãe receberam a promessa de que suas terras seriam demarcadas.<sup>704</sup> Era o segundo caso consecutivo, em menos de um ano, de um presidente da Funai demitido por conflito com lideranças envolvidas nas redes do movimento indígena.

Quanto às resoluções no tocante à organização da UNI, estabeleceu-se que, junto às coordenadorias regionais (cinco no total, visto que a Coordenadoria Regional Centro-Oeste 2 não foi mencionada), atuaria um Conselho Indígena Nacional, com representantes de cada povo. No momento do encontro, as indicações chegavam a 46 nomes. A ideia era que o trabalho conjunto desse conselho com as coordenadorias regionais garantisse um fluxo de informações sobre as áreas indígenas de todo o país, permitindo o contato entre as comunidades. A criação do conselho dialogava com o próprio projeto de Juruna, que pretendia instalar na Funai um Conselho Diretor, seguido de um conselho indígena fiscalizador e de conselhos indígenas regionais que atuariam junto às delegacias da Funai.<sup>705</sup>

O que a UNI pretendia estabelecer era que o Conselho Indígena Nacional criado por ela tivesse que “ser ouvido nos casos de indicação de nomes para a presidência da FUNAI, delegados e outros funcionários ligados ao órgão”. A partir desse conselho, ocorreria o fundamental trabalho de base nas comunidades, que levaria à formação de quadros políticos para uma atuação inclusive institucional, na Funai. Ele seria, nas palavras de Ailton Krenak, “a escola que irá formar quadros capacitados para, a partir da aprovação do projeto de Mário Juruna no Senado, iniciar os trabalhos de reestruturação de fato deste órgão”.<sup>706</sup>

A preocupação com a formação de novos quadros junto às comunidades demonstra o interesse das lideranças mais jovens, que estavam à frente da UNI nesse momento, em munir os representantes indígenas nas aldeias de ferramentas

---

<sup>703</sup> Idem.

<sup>704</sup> RAMOS, Alcida Rita. Op. cit., p. 3.

<sup>705</sup> KRENAK, Ailton. Op. cit., p. 4.

<sup>706</sup> Idem.

para que eles atuassem junto ao Estado nacional em nível local e regional, em diálogo com uma articulação nacional. Trata-se, efetivamente, do trabalho de contra-etnologia a que já se fez referência no capítulo 3: se a ciência antropológica, historicamente, buscou entender o outro para conquistá-lo, os indígenas agora se organizavam em um esforço de entender o outro (e difundir esse conhecimento entre as comunidades) para resistir. A circulação de uma cartilha e a proposta de criação de um *Boletim da UNI* atendiam exatamente a esse objetivo. Dessa forma, pretendia-se remediar a grave falta de comunicação e articulação entre as comunidades indígenas e as coordenadorias da UNI (e dessas entre si). Comunicação era, de fato, um dos principais desafios que a instituição vinha enfrentando desde a sua criação, quatro anos antes.

Entre 9 e 13 de junho de 1985, mais uma reunião ocorreu envolvendo os coordenadores de algumas das regionais da UNI. O encontro discutiu sobretudo o Conselho Indígena instituído no encontro de abril de 1984, e dele resultou um documento de caráter bastante pedagógico, visando a instruir sobre o funcionamento da instituição. Nesse documento, ficamos sabendo que o Conselho Indígena já contava com representantes de mais de 60 povos indígenas, e que os coordenadores regionais eram escolhidos pelos membros do Conselho de cada região.<sup>707</sup>

Essa organização capilarizada foi a solução encontrada pelas lideranças da UNI para mobilizar a ideia de autodeterminação, garantindo, ao mesmo tempo, a autonomia de cada povo indígena e a força de uma luta conjunta. Segundo o documento: “o CONSELHO INDÍGENA [...] será a maneira dos povos indígenas responder ao governo e aos brancos, nos casos de CONSULTA e REPRESENTAÇÃO”.<sup>708</sup> Ao fim, o documento trazia uma lista de suas agora 12 regionais com seus respectivos coordenadores,<sup>709</sup> e a indicação de dois nomes de

<sup>707</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. O que é a União das Nações Indígenas (UNI), o que é o conselho da UNI, como funciona as Coordenações Regionais da UNI. 1985. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho, p. 1-2.

<sup>708</sup> Idem, p. 2.

<sup>709</sup> Os nomes são: Paulo Nonda e Paulo Bororo para a Regional Centro-Oeste I; Dico Sateré para a Regional Norte I; Biraci Brasil para a regional Norte II; José Apolonio para a Regional Nordeste; Valdir Tobias para a Regional Norte III; Mário Karipuna (provisório) para a Regional Norte IV (Amapá); Raimundo Guajajara para a Regional Norte V (Maranhão); Itabira Suruí para a Regional Norte VI (Rondônia); Domingos Terena e Ricardo Kaiowá para a Regional Centro-Oeste II; José Kaingang para a Regional Sul (Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo e Santa Catarina); Raimundo Tembê e Martinho Munduruku para a Regional Norte VII (Pará); e Nelson Carvalho para a Regional

âmbito nacional. Na Coordenação Nacional estava Álvaro Tukano e, na Coordenadoria de Publicações, Ailton Krenak.<sup>710</sup>

No início do mesmo ano, Tancredo Neves havia sido eleito, de maneira indireta, presidente da República, vindo a falecer três meses depois, o que levou José Sarney ao Palácio do Planalto. Começavam, também, as mobilizações em torno da nova Assembleia Nacional Constituinte. Nesse contexto, a UNI iniciou um esforço sem precedentes de divulgação das realidades indígenas em nível nacional, trabalho encabeçado por Ailton Krenak. A UNI, juntamente a diversas outras instituições de apoio à luta indígena, buscava garantir que a transição para a Nova República conseguisse refletir, no texto constitucional a ser escrito, conquistas e avanços fruto de mais de uma década de organização do movimento indígena – e de séculos de resistência.

---

Leste/Sudeste (São Paulo, Espírito Santo e Paraná). São Paulo e Paraná aparecem representados em duas regionais. Idem, p. 3.

<sup>710</sup> Idem.

## Entrecapítulo V

### Estratégias de comunicação para amansar o branco: do Programa de Índio à ONU

Nascido em 1953, às margens do córrego de Itabirinha, bacia do Rio Doce (na fronteira de Minas Gerais com o Espírito Santo), Ailton Krenak viveu até os 17 anos em terra indígena Krenak, de onde saiu com sua família com destino à divisa do Paraná com o Paraguai, região na qual morou com seus tios até 1975, de lá partindo para São Paulo.<sup>711</sup> Foi nesse momento que ele fez curso de primeiro e segundo graus, formando-se em artes gráficas no SENAI em 1978. Poucos anos depois, Ailton Krenak ingressou na UNI, onde passou a atuar com bastante protagonismo.

No âmbito da Coordenadoria de Publicações, que assumiu em 1985, Ailton ajudou a fundar o Núcleo de Cultura Indígena (NCI). A UNI já publicava o *Jornal Indígena* desde 1984, entretanto, os altos custos envolvidos em sua produção e as dificuldades na sua distribuição, bem como as limitações da linguagem escrita, levaram a UNI a investir em uma nova frente.<sup>712</sup> Ainda em 1985, o NCI criou o Programa de Índio. Trata-se da primeira programação radiofônica produzida por indígenas, geralmente apresentada por Ailton Krenak mas, eventualmente, também por Álvaro Tukano. Sua periodicidade era semanal e a duração dos programas era de cerca de 30 minutos.<sup>713</sup> Na programação, músicas indígenas, histórias e tradições das aldeias, questões atuais relativas à luta indígena e debates com a sociedade brasileira.

A princípio, o programa era transmitido pela Rádio USP, mas, a partir de 1986, contando com recursos da Fundação Ford, o NCI passou a distribuí-lo em fitas cassetes para outras emissoras, como a Rádio EFEI, da Faculdade de Engenharia de Itajubá, em Minas Gerais, a Rádio Universidade de Santa Maria, no

<sup>711</sup> BUCCI, Eugênio; FREIRE, Alípio. Receber sonhos (entrevista com Ailton Krenak). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 80-81.

<sup>712</sup> PAPPANI, Angela. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. **Revista Novos Olhares**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012, p. 111.

<sup>713</sup> KADIWEL, Idjahure Achkar. **Programa de Índio: movimento indígena e etnomídia**. Trabalho de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017, p. 23.

Rio Grande do Sul, e a Rádio Caioá de Dourados, no Mato Grosso do Sul.<sup>714</sup> Segundo Angela Pappiani, jornalista a quem coube a produção do programa, Ailton Krenak costumava dizer que se tratava de uma proposta para “amansar o branco” – invertendo o discurso colonial histórico de “amansar o indígena”. Nas palavras dela:

A proposta, desde o início, era de estabelecer uma comunicação com os não índios, levando informações para a população urbana e, no caso da Rádio USP, para a cidade de São Paulo. Imaginávamos que esse público era formado por estudantes, educadores, profissionais liberais, jovens, gente com algum interesse na questão indígena.

A demanda pelos programas, entretanto, ultrapassou a transmissão pelo rádio:

dezenas de cópias eram feitas para atender a uma demanda de professores, estudiosos e indígenas. Cópias dos programas também eram solicitadas pelas aldeias que tinham participado do programa ou por aldeias que queriam conhecer a realidade de outros povos indígenas. Assim, sem que fosse o objetivo inicial do Programa de Índio, ele passou a ter um público grande de pessoas de várias etnias, promovendo uma comunicação interna ao movimento indígena.<sup>715</sup>

A repercussão do programa nas comunidades indígenas garantia à sua produção uma entrada constante de notícias, informações, depoimentos e músicas, através de fitas cassetes que eram gravadas nas próprias aldeias e enviadas ao NCI. Afinal, desde a popularização da figura de Mário Juruna, os gravadores haviam se tornado muito difundidos entre os povos indígenas.<sup>716</sup>

O Programa de Índio foi ao ar entre 1985 e 1991. O que sobreviveu desse acervo foi digitalizado pela produtora cultural Ikorë e se encontra disponível na internet.<sup>717</sup> Analisando o material disponibilizado, 180 programas ao todo, o antropólogo Idjahure Kadiwel identificou os seguintes assuntos como sendo os mais recorrentes: (1) “Direitos indígenas e os debates sobre a Constituinte”; (2) “Políticas indigenistas e projetos de desenvolvimento que afetavam as comunidades indígenas”; (3) “Entrevistas e depoimentos de lideranças indígenas”; (4) “Músicas, alimentação, línguas e narrativas indígenas”; (5) “Informações sobre povos

<sup>714</sup> PAPPIANI, Angela. Op. cit., p. 113.

<sup>715</sup> Idem, p. 114.

<sup>716</sup> Idem, p. 12-13.

<sup>717</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Programa de Índio. Acervo disponibilizado pela Ikorë Produções. Disponível em: <<http://ikore.com.br/programa-de-indio/>>. Acesso em: 02 ago. 2021.

indígenas situados em outros Estados nacionais”; (6) “Rádios indígenas de outros países”.<sup>718</sup>

O Programa de Índio respondia à necessidade de realização de um trabalho de base tanto com os grupos não indígenas – que poderiam se tornar aliados ou, ao menos, não inimigos – quanto com as próprias comunidades, que, a partir das transmissões, entravam em contato com as diferentes realidades locais das populações originárias do Brasil e conheciam as lutas e desafios a nível nacional também. Tratava-se, portanto, de alargar e fortalecer as redes de solidariedade diplomática, que eram base do próprio movimento indígena, em um momento decisivo da luta, quando boa parte da atenção estava voltada para a possibilidade de garantir os interesses indígenas na nova Constituição. Esse esforço também foi realizado em nível internacional.

No final de julho de 1984, Álvaro Tukano, Dico Sataré Mawé e Mário Juruna foram recebidos, junto a lideranças indígenas de outros países, em uma reunião da Subcomissão de Direitos Humanos e Minorias Étnicas da ONU, em Genebra.<sup>719</sup> No mesmo relatório em que Álvaro Tukano descreve a viagem, somos informados de que a UNI enviou também uma delegação para a reunião do Conselho Mundial dos Povos Indígenas – ocorrida no Panamá –, composta por Ailton Krenak, Biraci Yawanawá e José Apolonio Xocó.<sup>720</sup> Em 1985, a UNI tornaria a ser representada na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU, para onde encaminhou alguns documentos, como “Os povos indígenas e o direito à educação no Brasil”, “Mineração em áreas indígenas no Brasil”, “Proposta para uma nova política indigenista” e “As nações indígenas e a futura carta constitucional do Brasil”.<sup>721</sup>

<sup>718</sup> Analisando o acervo recuperado, Idjahure Kadiwel chegou à seguinte distribuição de programas por ano: 23 programas em 1985; 36 programas em 1986; 34 programas em 1987; 42 programas em 1988; 37 programas em 1989; e 8 programas em 1990. KADIWEL, Idjahure. Op. cit., p. 28.

<sup>719</sup> As viagens de Álvaro e Dico foram custeadas com a bolsa que Álvaro recebia do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME). Em documento produzido por Álvaro Tukano, é dito que a viagem de Mário Juruna e de sua esposa foi bancada por uma outra instituição, não nomeada. No mesmo documento, há também críticas ao Instituto Indigenista Interamericano e ao CISA por sua postura de “falar em nome da gente”. TUKANO, Álvaro. Relatório das atividades nos últimos tempos, 7 dez. 1984. Instituto Socioambiental: G3D00010, p. 1-3. Também há referência ao encontro de Genebra em outro documento: TUKANO, Álvaro. Questionando o movimento indígena, 24 out. 1984. Instituto Socioambiental: G4D00002.

<sup>720</sup> TUKANO, Álvaro. Relatório das atividades nos últimos tempos, 7 dez. 1984. Op. cit., p. 5.

<sup>721</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Documentos apresentados pela UNI na quarta sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. Instituto Socioambiental: G3D00027.



Também em 1985, um documentário em vídeo foi produzido pela UNI, chamado “Da UNI para a ONU”, cujo texto foi enviado, no final de julho daquele ano, para o que foi identificado como a Subcomissão de Assuntos Indígenas da Comissão de Direitos Humanos da ONU. O seu conteúdo é composto da transcrição de um extenso diálogo realizado entre as lideranças Mac Suara Kadiwéu, Ailton Krenak, Marcos Terena, Paulo Xavante, Paulo Bororo e Eliane Potiguara. Em determinado momento da fala de Ailton Krenak, é feita referência à iminente Constituinte e aos planos que a UNI tinha para esse contexto:

Nós reivindicamos um número de cadeiras nessa Assembleia Nacional Constituinte que permita à população indígena estar representada, sem concorrer às eleições gerais, porque seria injusto exigir que um povo de cultura diferenciada, de estágio político e econômico totalmente diverso do conjunto da sociedade brasileira, viesse concorrer com parlamentares escolados, que vão ter aí à sua disposição bilhões de cruzeiros para fazer as suas campanhas [...].<sup>722</sup>

No ano de 1985, em plena Nova República, a UNI ainda não havia tido a sua existência jurídica reconhecida, e continuaria sem tê-la nos anos que se seguiram, quando teve papel importante na discussão constitucional sobre os direitos indígenas. Em circular da UNI escrita por Álvaro Tukano e assinada por ele e por Ailton Krenak, de 21 de agosto desse ano, fica evidente que os dois eram os nomes mais atuantes da instituição em nível nacional. São descritas inúmeras viagens pelo interior do país, conhecendo as comunidades indígenas e participando das assembleias que eram realizadas. É destacado ainda o apoio fundamental da Comissão Pró-Índio de São Paulo à UNI, com esta funcionando, inclusive, na sede daquela.

Em meio aos diversos problemas narrados, são frequentes as menções não apenas à falta de recursos para bancar a UNI e as viagens e eventos dos quais seus membros tinham a necessidade de participar, mas também às dificuldades de vida das lideranças, que estavam constantemente passando por necessidades financeiras. Além disso, a UNI seguia, segundo o documento, sendo atacada por diversos setores: “Alguns brancos dizem que a UNI não existe, e que é composta de pessoas

<sup>722</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI; ENUGBÁRIJÓ COMUNICAÇÕES; O ANTENAL DA TABA. Da UNI para a ONU. Vídeo-palestra: Movimento da população indígena, 1985. Instituto Socioambiental: G3D00030, p. 3.

loucas que vivem na cidade e que perderam suas raízes. Outros dizem que a UNI não tem moral, porque não está nas bases e que não é registrada”.<sup>723</sup>

Quanto aos ataques vindos dos próprios indígenas, Álvaro destaca o argumento de Juruna de que a UNI teria pouco poder frente ao Estado e à Funai, além de seu suposto desconhecimento da realidade indígena. Aniceto Xavante teria dito que a “UNI não é dos índios, mas das entidades que recebem o dólar do exterior”. Os “índios funcionários” defenderiam a necessidade de participação dos indígenas na própria Funai, e aqueles a quem Álvaro chama de “índios manipulados” afirmariam que a UNI deveria apoiar a Funai ao invés de fazer críticas, além de destacarem que a “UNI não está nas bases” e que seus líderes “são novos e elitistas, e só estão usufruindo do nome”.<sup>724</sup>

Todos esses obstáculos se revelam desdobramentos das mesmas dificuldades que a instituição já enfrentava desde a sua fundação. Como criar um mínimo consenso no universo de negociações muito diversificadas que os povos indígenas tinham, entre si e com o Estado nacional? No mesmo documento em que essas dificuldades eram expostas, informava-se ainda a convocação próxima de uma reunião extraordinária que deveria discutir, entre outros assuntos, a Constituinte. Nesse momento, alguns dos documentos da UNI (como é o caso dessa circular) vinham em papel timbrado e contavam com um logotipo: uma reprodução da maruanã, uma “roda-de-teto” dos povos Wayana e Aparaí.



**Figura 26:** A maruanã, dos povos Wayana e Aparaí, utilizada com logotipo nos documentos da UNI<sup>725</sup>

A escolha deste símbolo para a UNI nos oferece alguns elementos de reflexão. A maruanã apresenta grafismos que retratam seres cosmológicos, lagartas sobretudo, com os triângulos nas bordas aludindo a borboletas. Esses discos são colocados no teto das casas cerimoniais, com o mastro que sustenta o teto passando pelo meio

<sup>723</sup> TUKANO, Álvaro. União das Nações Indígenas-UNI, Circular s/n. São Paulo, 21 ago. 1985. Instituto Socioambiental: G3D00031, p. 6.

<sup>724</sup> Idem.

<sup>725</sup> Idem.

deles.<sup>726</sup> Eles remetem à comunicação com outros mundos da cosmologia Wayana e Aparai, possível através do sonho. Seu uso nos documentos oficiais da UNI parece bastante oportuno. Um trabalho fundamental da entidade, nas diversas escalas em que operava, era justamente o de promover a comunicação entre diversos mundos. Era a partir dessa comunicação que se buscava, mesmo em meio a tantas dificuldades, construir uma solidariedade diplomática e, segundo as palavras de Ailton Krenak, “amansar o branco”.

---

<sup>726</sup> DEMOCRACIA VIVA (Revista), n. 41. Da floresta para o mundo das artes, 2009. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/da-floresta-para-o-mundo-das-artes>. Acesso em: 08 jul. 2021.

## Capítulo 6

### “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”

#### 6.1

#### Os preparativos em nome da representação indígena

Em julho de 1985, uma reunião convocada pela UNI ocorreu em Goiânia.<sup>727</sup> Nesta reunião, defendeu-se justamente a posição que Ailton Krenak sustentara no vídeo-documentário cuja transcrição foi enviada à ONU: a necessidade de que houvesse uma **representação especial indígena** na Constituinte, em que candidatos indígenas fossem escolhidos pelas comunidades e sem vinculação partidária. A mesma posição voltaria a ser defendida na Carta de Ilha de São Pedro, resultante de um encontro indígena ocorrido nesta localidade de Sergipe com lideranças do Nordeste, em setembro do mesmo ano.<sup>728</sup>

Em reunião ocorrida entre os dias 10 e 11 de outubro,<sup>729</sup> propôs-se uma representação através de dez indígenas, dois representantes de cada região do país, escolhidos por suas comunidades. A ideia de uma representação especial também foi sustentada por diversos grupos de apoio à luta indígena, como a OAB do Rio de Janeiro e o CIMI, e a mesma lógica foi utilizada para se propor representações especiais para outros grupos minoritários.

Essas discussões ocorriam no mesmo momento em que amplos setores da sociedade civil defendiam a realização de uma Constituinte exclusiva, ou seja, com parlamentares eleitos apenas para a elaboração de um novo texto constitucional, ao final da qual ela seria dissolvida – sem que eles se imbuíssem das funções do Congresso. Essa proposta foi sustentada pelo movimento que ficou conhecido como Plenário Nacional Pró-Participação Popular na Constituinte.<sup>730</sup> Entretanto, nem a Constituinte exclusiva nem a proposta de representação especial dos indígenas passou. Esta última foi rejeitada na Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, ou Comissão Afonso Arinos – para cujo presidente, os indígenas

<sup>727</sup> LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte, 1987-1988**. Brasília: CIMI, 2008, p. 32-33.

<sup>728</sup> Idem, p. 34.

<sup>729</sup> Trata-se, possivelmente, da mesma reunião extraordinária que Álvaro Tukano afirmou ter sido convocada na circular de 21 agosto, discutida no entrecapítulo V.

<sup>730</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 34.

deveriam se fazer representar através da Funai.<sup>731</sup> A Constituinte foi enfim convocada, por emenda constitucional, em 27 de novembro de 1985, tendo como participantes os deputados e senadores escolhidos na futura eleição de 1986, e iniciando os seus trabalhos em fevereiro de 1987.<sup>732</sup>

Ocorreu, então, uma onda sem precedentes de candidaturas indígenas ao cargo de deputado. Ao todo, sete indígenas se candidataram. Três deles se lançaram de maneira independente: Idjarruri Karajá, pelo PMDB de Goiás; Marcos Terena, pelo PDT do Distrito Federal; e Mário Juruna, que tentava a reeleição pelo PDT do Rio de Janeiro. Os outros quatro foram escolhidos por suas comunidades com o apoio da UNI, todos eles candidatos pelo PT: Álvaro Tukano, pelo Amazonas; Biraci Brasil Yawanawá, pelo Acre; e Davi Kopenawa Yanomami e Gilberto Pedroso Lima Macuxi, por Roraima. Um oitavo candidato, Karaí Mirim Guarani, teria se lançado pelo PT de São Paulo se sua candidatura não tivesse sido impugnada pelo Tribunal Superior Eleitoral por descumprimento da lei do domicílio eleitoral.<sup>733</sup>

A partir dessa época, um *slogan* começou a ser utilizado pelo movimento indígena: “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”. É o que podemos ver, por exemplo, no cartaz de divulgação da candidatura de Gilberto Macuxi.



**Figura 27:** Cartaz da candidatura de Gilberto Macuxi a deputado constituinte, na eleição de 1986<sup>734</sup>

<sup>731</sup> Idem, p. 35.

<sup>732</sup> Idem.

<sup>733</sup> Idem, p. 44.

<sup>734</sup> FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Centro Sérgio Buarque de Holanda. Agora a luta decisiva dos índios na Constituinte, Gilberto Macuxi 1323, 1986. Disponível em: <<https://acervo.fpabramo.org.br/index.php/agora-luta-decisiva-dos-indios-na-constituente-gilberto-macuxi-1323-1986-local-desconhecido>>. Acesso em: 03 ago. 2021.

Paralelamente às candidaturas, a UNI se empenhou em promover uma articulação entre as lideranças indígenas, juristas e organizações de apoio, com o objetivo de formular um programa mínimo relativo aos direitos indígenas na Constituinte. Nesse sentido, organizou-se, em maio de 1986, uma reunião da qual participaram os coordenadores regionais da instituição, os juristas Dalmo Dallari e Carlos F. Marés de Sousa Filho (vinculados à Comissão Pró-Índio de São Paulo), além da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e do assessor jurídico do CIMI, Paulo Machado Guimarães.<sup>735</sup> O documento final resultante desse encontro foi chamado justamente de Programa Mínimo, e se iniciava também com o *slogan* “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”.<sup>736</sup> Na mesma reunião, criou-se a Coordenação Nacional da Campanha Povos Indígenas na Constituinte, formada pela UNI, pelo CIMI, pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)<sup>737</sup> e pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC).<sup>738</sup>

O Programa Mínimo então formulado foi assinado por 29 instituições,<sup>739</sup> e já contemplava os tópicos que seriam as principais bandeiras dos povos indígenas ao longo do processo constituinte.<sup>740</sup> Pensando nos eixos que nortearam esse

<sup>735</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 42.

<sup>736</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Programa Mínimo: direitos indígenas na Constituição brasileira. 1986. Instituto Socioambiental: G3D0001.

<sup>737</sup> O CEDI originou-se do CEI – Centro Evangélico de Informação –, uma organização fundada entre 1964 e 1965 por militantes ligados à Confederação Evangélica do Brasil. Seu nome foi alterado em 1968, após a entrada de militantes católicos, formalizando-se em 1974 como CEDI. Seu trabalho advogava a responsabilidade social das igrejas, documentando, através de suas publicações, diversas lutas sociais que tinham lugar no Brasil, inclusive a luta indígena. Em 1994, desdobrou-se em quatro instituições, uma delas sendo o Instituto Socioambiental (ISA), uma das maiores organizações a lutar até hoje pela questão ambiental e os direitos dos povos indígenas no Brasil. FORUNS EJA BRASIL. CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Disponível em: <<http://forumeja.org.br/node/2931>>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>738</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 43.

<sup>739</sup> São essas instituições: a UNI; o Movimento dos Sem Terra (MST); a Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG); a Central Única dos Trabalhadores (CUT); a Central Geral dos Trabalhadores (CGT); o Congresso Nacional de Gestão Eclesial (CONAGE); a Associação Brasileira de Antropologia (ABA); o CIMI; o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC); a Comissão Pastoral da Terra (CPT); a Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA); a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC); a Associação Nacional de Docentes do Ensino Superior (ANDES); o Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos (MNDDH); a ANAÍ-RS; a ANAÍ-BA; a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP); a CPI-AC; a CPI-SE; o Centro de Trabalho Indigenista (CTI); a Comissão Pró-Yanomami (CCPY); o CEI; a Operação Anchieta (OPAN); o CEDI; o INESC; o Centro de Educação Popular do Instituto *Sedes Sapientiae* (CEPIS); o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE); a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE); e o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME). UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Programa Mínimo: direitos indígenas na Constituição brasileira. Op. cit., p. 2.

<sup>740</sup> O Programa Mínimo era composto de um pequeno texto introdutório e dos seguintes tópicos, seguidos de parágrafos explicativos: (1) “Reconhecimento dos direitos territoriais dos povos

programa e nas várias formulações e propostas para o texto constitucional que foram ensaiadas a partir desse momento, podemos chegar nos seguintes princípios gerais:

- (a) **O reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas**, ressaltando-se que suas terras são o espaço de produção de sua subsistência e de reprodução de sua cultura. Por esse motivo as terras indígenas devem ser demarcadas e garantidas, e todas as riquezas existentes no solo e no subsolo dessas terras devem ser de **usufruto exclusivo das comunidades**. Essas garantias não devem acarretar na expulsão pura e simples dos trabalhadores rurais pobres que foram empurrados para áreas indígenas: eles devem ser reassentados em condições dignas e justas.
- (b) **O reconhecimento das organizações sociais e culturais dos povos indígenas**, entendidas como formas legítimas e distintas da sociedade nacional envolvente. Por esse motivo, não se deve almejar a integração do indígena à sociedade nacional ou a sua emancipação, como se a indianidade fosse algo transitório e indesejável. Destaca-se, também, a necessidade de uma educação bilíngue, de modo a preservar as línguas indígenas.
- (c) **O princípio da autodeterminação**, que entende os povos indígenas como dotados de faculdade e capacidade de defenderem seus direitos e interesses enquanto povos e também de participarem na vida política do país segundo os seus princípios, se assim o desejarem, gozando de plena cidadania e do direito à representação. Por esse princípio, descarta-se também a ideia de “incapacidade relativa” dos povos indígenas, bem como a tutela tipificada pelo Estatuto do Índio – embora sem isentar o Estado brasileiro de responsabilidade e dever de assistência em relação a esses povos.
- (d) **O reconhecimento do caráter pluriétnico do Brasil**, e, por vezes, do seu **caráter plurinacional**, deixando claro que não há apenas um povo no país,

---

indígenas como primeiros habitantes do Brasil”; (2) “Demarcação e garantia das terras indígenas”; (3) “Usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios”; (4) “Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres que se encontram em terras indígenas”; (5) “Reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas com seus projetos de futuro, além das garantias de plena cidadania”. Idem, p. 1-2.

mas uma multiplicidade, e que essa diversidade deve ser reconhecida e protegida, e não vista como ameaça.

- (e) **O princípio de que os direitos dos povos indígenas são originários**, decorrentes da preexistência desses grupos no território que hoje constitui o Brasil e do histórico de destituição e vilipêndio de suas vidas e culturas, do qual a história do país é inextrincável. O reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas é também um reconhecimento da necessidade de resgate de uma **dívida social**.

O Programa Mínimo foi divulgado de diferentes formas. Um material em formato de pôster foi elaborado, contando com uma foto de Claudia Andujar, fotógrafa e ativista suíça com muita importância na luta em defesa do povo Yanomami. Nesse material, os cinco tópicos presentes no programa vinham acompanhados do recorrente *slogan* “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”. Além disso, na Semana do Índio de 1987, organizada pelo CIMI, o tema escolhido foi “Na Constituição os direitos dos povos indígenas”. O órgão promovia esse evento desde 1983, com o intuito de divulgar as realidades e os direitos dos povos indígenas, em materiais voltados sobretudo para os alunos da rede escolar. No texto-base formulado em 1987, o Programa Mínimo foi reproduzido.<sup>741</sup>

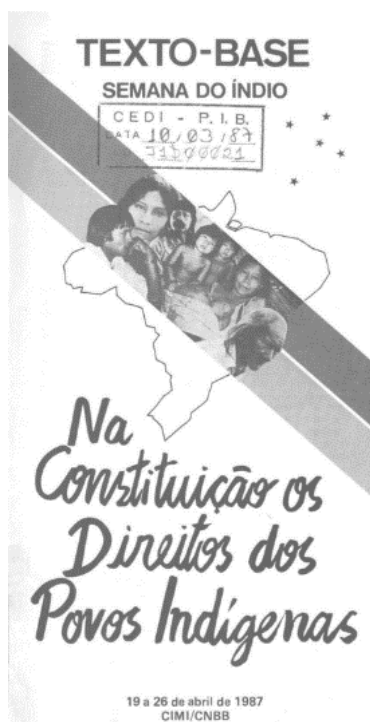


**Figura 28:** Pôster de divulgação do Programa Mínimo elaborado pela UNI e demais entidades de apoio<sup>742</sup>

<sup>741</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 39.

<sup>742</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Cartaz de divulgação do Programa Mínimo para a Constituinte, com foto de Claudia Andujar, 1988. Disponível em: <<https://www.catalogodasartes.com.br/obra/DUGUttAe/>>. Acesso em: 3 ago. 2021.





**Figura 29:** Capa do material divulgado na Semana do Índio de 1987, organizada pelo CIMI com o tema “Na Constituição os direitos dos povos indígenas”<sup>743</sup>

Ao contrário dos outros candidatos indígenas a uma vaga na Constituinte, Marcos Terena, então assessor para assuntos indígenas do Ministério da Cultura, tinha receio de buscar garantir no texto constitucional mais do que já estava presente na redação da Emenda Constitucional n. 1, de 1969 (que reinterpretava a Constituição de 1967, institucionalizando práticas autoritárias), em seu artigo 198. Esse artigo determinava que: “As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes”.<sup>744</sup>

Marcos acreditava que o Programa Mínimo incorria no risco de despertar a reação dos anti-indígenas do Congresso, além de entender que, por falta de representatividade das entidades signatárias junto às comunidades, ele careceria de legitimidade.<sup>745</sup> Percebemos que um argumento que já fora utilizado contra Marcos Terena – o da falta de representatividade junto às bases – era mobilizado para descredenciar a articulação da UNI com outras instituições.

<sup>743</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Texto-base da Semana do Índio de 1987. Instituto Socioambiental: J1D00021.

<sup>744</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. Op. cit., p. 98.

<sup>745</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 44.

No cenário eleitoral, as dificuldades de se levar adiante candidaturas indígenas eram muitas. Em primeiro lugar, devemos considerar as condições desiguais de competição, sobretudo em relação aos grupos que detinham maior poder sobre a máquina eleitoral, agrupados em torno do PFL (herdeiro do PDS e da ARENA) e do PMDB. Além disso, há que se salientar o racismo histórico contra os povos indígenas, acentuado em áreas de disputa fundiária. Em meio a esse contexto, nenhum candidato indígena à Constituinte foi eleito no pleito de 15 de novembro de 1986. A luta, a partir desse momento, iria no sentido de conquistar apoio dos parlamentares não indígenas ao Programa Mínimo.

Uma prévia dessa luta já havia sido desenhada no debate realizado na Comissão Afonso Arinos, reunida desde julho de 1985 e que tinha como uma de suas funções a formulação de um Anteprojeto de Constituição. A UNI e algumas entidades de apoio tentaram influir sobre a elaboração desse documento e, de fato, a redação final do anteprojeto atendia a alguns dos interesses do movimento indígena, reconhecendo os povos indígenas como dotados dos mesmos direitos do restante da comunidade nacional, “sem prejuízo dos seus usos e costumes específicos”, bem como a prestação de assistência socioeconômica e proteção às suas vidas, terras e instituições, além da preservação de sua identidade. Era também conferida “legitimidade processual ativa” às suas comunidades e organizações para a defesa de seus próprios direitos.<sup>746</sup>

Destaca-se ainda como ponto favorável aos povos indígenas, no anteprojeto, a “eliminação da perspectiva incorporativista” – como afirmou o assessor jurídico do CIMI, Paulo Guimarães. Deve-se ressaltar, entretanto, a possível manutenção da restrição à capacidade civil, já que a validade jurídica dos contratos de interesse das comunidades indígenas era condicionada à “participação obrigatória de suas organizações federais protetoras”.<sup>747</sup>

De todo modo, os debates realizados na Comissão Afonso Arinos tiveram muito pouco resultado prático. Após o seu encerramento, em setembro de 1986 (dois meses, portanto, antes das eleições constituintes), o anteprojeto produzido não chegou a ser enviado pelo presidente Sarney à Assembleia. Segundo Rosane Lacerda: “Avaliado como interferência indevida do Executivo em sua soberania, a ANC preferiu passar ao largo de qualquer anteprojeto prévio, considerando como

---

<sup>746</sup> Idem, p. 45-47.

<sup>747</sup> Idem, p. 47.

marco zero das discussões as propostas apresentadas pelas suas próprias comissões e subcomissões”.<sup>748</sup> Esse trabalho começaria em 1º de fevereiro de 1987.

## 6.2

### **Disputas e negociações na Constituinte como cosmopolítica da paz provisória**

Iniciada a Assembleia Nacional Constituinte, abria-se uma nova arena com muitos desafios, visto que a bandeira dos direitos indígenas não era levantada pela maioria dos parlamentares. O caminho entre os primeiros debates e o texto final exigiria diferentes tipos de negociação, envolvendo as comunidades, a UNI, as instituições de apoio, os constituintes, a imprensa e a opinião pública de maneira geral. Nessas negociações, diversas estratégias foram utilizadas.

Logo que os trabalhos começaram, eles foram divididos em oito comissões, por sua vez desmembradas em 24 subcomissões (cada uma composta por um grupo de constituintes). Aquela que dizia respeito mais diretamente aos povos indígenas era a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à sétima comissão, a da Ordem Social. Entretanto, outras disputas importantes envolvendo os povos indígenas ocorreram na Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais (vinculada à primeira comissão, da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher) e na Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes (vinculada à oitava comissão, da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia).

Após uma discussão inicial nas subcomissões, os textos propostos seguiriam para as comissões gerais, onde deveriam ser aprovados em plenário. Depois disso, eles seriam encaminhados para a Comissão de Sistematização. Essa comissão, presidida pelo senador Afonso Arinos (do PFL do Rio de Janeiro), deveria elaborar um anteprojeto que receberia emendas diversas dos constituintes, até a formulação de um Projeto de Constituição, que seria votado em plenário. Em seguida, novas emendas parlamentares poderiam ser oferecidas, além de emendas populares (de extrema importância dentro da mobilização indígena). Nesse momento também, o relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral (do PMDB do

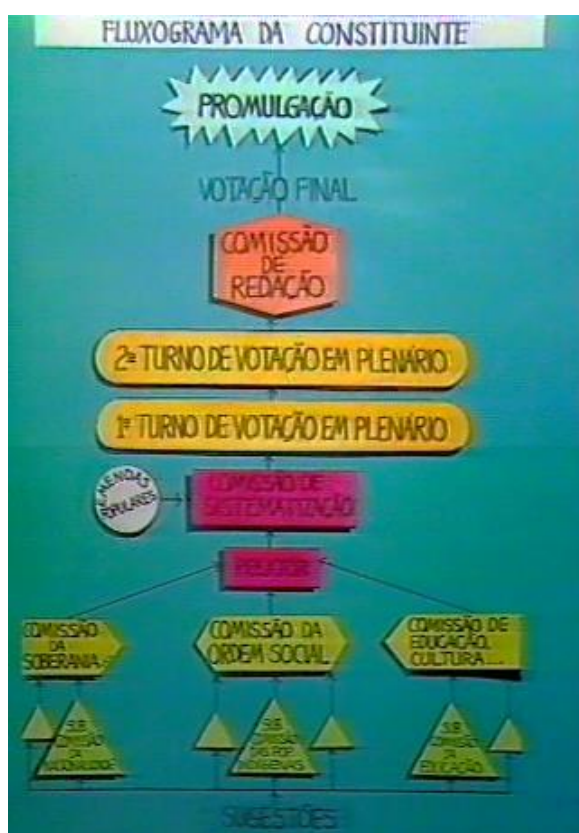
---

<sup>748</sup> Idem, p. 49

Amazonas), ofereceu um primeiro substitutivo ao Projeto de Constituição e, depois de analisadas as emendas, um segundo substitutivo.

Então, ocorreria a votação dos títulos presentes nesse texto – o que acabou não acontecendo no título que dizia respeito mais diretamente aos indígenas, “por decurso do prazo”. Por isso, o segundo substitutivo deu origem, integralmente, ao chamado Projeto de Constituição “A”. Nesse momento, ele ainda poderia receber mais emendas. Entretanto, havia entre elas as chamadas “emendas coletivas”, apresentadas por um mínimo de 280 constituintes e que, por modificação imposta ao regimento interno da Assembleia, por membros do já então chamado “Centrão”, passariam a substituir o texto do Projeto de Constituição “A” na apreciação.

No período que se seguiu, as emendas foram sendo modificadas a partir da articulação política dos grupos envolvidos. Com a votação em dois turnos, o texto seria finalmente entregue para a Comissão de Redação, após o que ocorreria a votação final e os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte estariam encerrados.<sup>749</sup> Abaixo, é possível observar um fluxograma da Constituinte produzido pelo CIMI, detalhando a tramitação da questões relativas aos indígenas.



**Figura 30:** Fluxograma da Constituinte, disponível no documentário “Os direitos indígenas na Constituinte”, produzido pelo CIMI<sup>750</sup>

<sup>749</sup> Idem, p. 51-142.

<sup>750</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Os direitos indígenas na Constituinte. Documentário de 26 minutos, 1989. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BaKzTlCh9HE>>. Acesso em: 5 ago. 2021.

Como é possível perceber, as dinâmicas que envolveram a elaboração do texto constitucional foram amplas e complexas, e não seria possível mapeá-las em sua integridade neste trabalho. Mesmo porque, por vezes, projetos favoráveis aos indígenas, e que foram aprovados em votação depois de muito esforço e articulação política, acabaram descartados de maneira voluntarista na etapa seguinte do processo.

Foi o que fez o deputado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização, que em seu primeiro substitutivo ignorou muitas das garantias aos povos indígenas presentes no Projeto de Constituição já votado (herdeiro das discussões das subcomissões e comissões) e, no segundo substitutivo – já após serem apresentadas novas emendas, inclusive as populares –, conseguiu piorar o texto. E, de todo modo, esse segundo substitutivo seria colocado em suspenso com a decisão de se discutir, não o Projeto de Constituição “A”, mas as emendas coletivas, na etapa final da Constituinte.

Dessa forma, meu interesse aqui é menos acompanhar, passo a passo, a trajetória do texto constitucional e mais investigar as estratégias utilizadas pelo movimento indígena para interferir nesse processo. Cinco dessas estratégias foram constantes durante todo o período:

- 1) **A negociação de garantias no texto constitucional junto aos parlamentares**, buscando aprovar propostas favoráveis às demandas dos povos indígenas.
- 2) **O esforço de formação política das bases comunitárias**, para que elas pudessem compreender os termos a partir dos quais os contornos da Nova República no Brasil estavam se desenhando e de que maneira seria possível atuar nesse desenho.
- 3) **A elaboração de materiais de divulgação e comunicação com a imprensa e a sociedade civil**, buscando dar visibilidade à luta que era levada a cabo em Brasília e nas comunidades.
- 4) **A garantia de presença constante de lideranças e representantes dos povos indígenas em Brasília**, especialmente nos corredores do Congresso, pressionando pela garantia de seus interesses.
- 5) **Ações performáticas, protagonizadas pelas lideranças indígenas**, que ressignificavam o espaço do Congresso com práticas decorrentes de

uma forma distinta de lidar com a presença, com os corpos e com as negociações entre amigos e inimigos.

As quatro primeiras estratégias foram elaboradas pelas lideranças interétnicas mais familiarizadas ao sistema político nacional, reunidas sobretudo na UNI, e pelas entidades de apoio – todos esses grupos constituindo as redes do movimento indígena. Mesmo a presença de indígenas de diversas partes do Brasil nos corredores do Congresso foi, de maneira geral, coordenada por essas instituições, a partir do entendimento de que a ocupação desse espaço era, em si mesma, política. E essa presença muitas vezes aconteceu com os indígenas vestindo-se de suas maneiras tradicionais, não utilizando, portanto, o *dress code* exigido no Congresso.<sup>751</sup> A quinta estratégia, relativa às ações performáticas, foi protagonizada, como veremos, tanto por lideranças interétnicas quanto por lideranças comunitárias com menos contato com as instituições do Estado brasileiro, mas cujas estratégias cosmopolíticas acabavam tendo bastante repercussão e impacto.

Antes mesmo de os debates começarem nas subcomissões, uma reunião aconteceu no escritório do INESC, em Brasília, contando com membros da UNI, CIMI, ABA, CEDI, CCPY, CONAGE, Procuradoria Geral da República, Coordenadoria de Terras Indígenas do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (CTI/Mirad) e indígenas residentes em Brasília. Nela, foi redigida uma Proposta Unitária relativa aos povos indígenas na Constituinte, subscrita pelo deputado José Carlos Sabóia, do PMDB do Maranhão, e que seria remetida à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Essa proposta contemplava a maior parte das questões presentes no Programa Mínimo, exceção seja feita à menção à pluriétnicidade do Estado brasileiro. Segundo Rosane Lacerda, buscou-se evitar estrategicamente esse tema, pelo reconhecimento de seu caráter polêmico. A esse respeito, o CIMI ficou responsável por elaborar proposta própria, que foi entregue à Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais.<sup>752</sup>

---

<sup>751</sup> Vale destacar que nem Juruna conseguiu comparecer ao plenário com o vestuário tradicional Xavante, quando deputado.

<sup>752</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 53-54.

A subcomissão que tratava especificamente das minorias iniciou os seus trabalhos no início de abril de 1987, presidida por Ivo Lech (do PMDB do Rio Grande do Sul) e tendo Alceni Guerra (do PFL do Paraná) como seu relator. O deputado José Carlos Sabóia declarou que se tratava da “subcomissão mais desvalorizada que existia em toda a constituinte”.<sup>753</sup> Após a aprovação de que representantes dos grupos interessados fossem convidados para a subcomissão, as reuniões passariam a contar com a presença constante de indígenas de diversas partes do Brasil.<sup>754</sup> No dia 22 de abril, quando a Proposta Unitária foi apresentada por Idjarruri Karajá, aproximadamente 40 indígenas ocuparam a antessala do presidente da Constituinte, Ulysses Guimarães, e, cantando e dançando, colocaram um cocar sobre a sua cabeça. Após isso, entregaram um exemplar da proposta ao senador Mário Covas, líder do PMDB, e realizaram uma pajelança sobre Ivo Lech.<sup>755</sup>



**Figura 31:** Indígenas colocam um cocar na cabeça de Ulysses Guimarães, no dia 22 de abril de 1987<sup>756</sup>

Dentro da estratégia construída pelo movimento indígena, discutir os termos do texto constitucional através de uma proposta como a Unitária não era, nem poderia ser, dissociado da presença das lideranças indígenas nos corredores do Congresso, carregada de significados através de ações performáticas como a de se colocar um cocar sobre a cabeça do presidente da Constituinte. Cada um desses momentos era documentado pelo CIMI e por outras organizações, e era divulgado, fosse através do *Porantim* e do *Mensageiro* (publicações oficiais do CIMI e de sua Regional Norte II, respectivamente), fosse através do *Informe Constituinte* (realizado pela assessoria jurídica do CIMI), do Programa de Índio, produzido pela UNI, ou de

<sup>753</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Os direitos indígenas na Constituinte. Op. cit.

<sup>754</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 56.

<sup>755</sup> Idem, p. 56-57.

<sup>756</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Os direitos indígenas na Constituinte. Op. cit.

outros canais. Mesmo com a percepção de que a grande mídia era extremamente parcial, buscou-se estabelecer uma boa relação com esses veículos também (ainda que tenha vindo de um deles, o jornal *O Estado de São Paulo*, uma das maiores ofensivas contra os direitos indígenas na Constituinte, como veremos).

Em 8 de maio de 1987, o relator da subcomissão relativa às minorias apresentou seu substitutivo, que seria quase integralmente aprovado, constituindo seu texto final, com o acréscimo das emendas propostas pelo movimento indígena, por meio do deputado José Carlos Sabóia.<sup>757</sup> Dentre os acréscimos, destaca-se, antes mesmo do título relativo aos povos indígenas, o reconhecimento de que a “sociedade brasileira é pluriétnica, ficando reconhecidas as formas de organização nacional dos povos indígenas”.<sup>758</sup> Além do asseguramento da pluriétnicidade, acena-se à garantia da plurinacionalidade, ao se reconhecer as formas de organização nacional desses povos.

Há também, no substitutivo, uma série de proteções em relação à mineração em terras indígenas que não haviam aparecido na Proposta Unitária, como o privilégio da União na “pesquisa, lavra ou exploração de minérios e riquezas naturais”, que deveriam acontecer apenas “no caso de exigir o interesse nacional e de inexistirem reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro”, impondo-se para tanto a autorização das populações indígenas e a aprovação do Congresso Nacional. Excetuando-se um percentual destinado a cobrir os custos da pesquisa, lavra e exploração desses recursos, todo o restante da produção seria propriedade exclusiva dos indígenas. Destaca-se, ainda, a estipulação de um prazo máximo de quatro anos para a “demarcação das terras indígenas ‘reconhecidas’ ocupadas pelos índios”.<sup>759</sup>

O texto da subcomissão foi, então, encaminhado para a Comissão da Ordem Social, cujos trabalhos começaram em 25 de maio, presididos por Edme Tavares (do PFL da Paraíba) e tendo como relator Almir Gabriel (do PMDB do Pará). O substitutivo apresentado pelo relator da comissão deixava o teor das considerações quanto à autodeterminação dos povos indígenas ainda mais explícito, falando diretamente de “nações indígenas”. Esse texto recebeu emendas supressivas que

<sup>757</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 73.

<sup>758</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Substitutivo da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. 25 mai. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 70.

<sup>759</sup> Idem, p. 71-72.



serão discutidas mais à frente, mas elas acabaram não sendo incorporadas, e o anteprojeto votado no dia 14 de junho trazia: “A sociedade brasileira é pluriétnica. São reconhecidas as formas de organização próprias das nações indígenas”.

Outra mudança importante em relação ao texto da subcomissão era a determinação de que a política indigenista ficasse a cargo de um órgão da administração federal com normas definidas por um “Conselho Deliberativo composto de forma paritária por representantes das populações indígenas, da União e da sociedade”. Ampliava-se, dessa forma, a perspectiva de representação dos povos indígenas para dentro da própria Funai. Finalmente, vale destacar que a questão da mineração já sofria uma primeira alteração, com a obrigação de que fosse destinado “percentual não inferior à metade do valor dos resultados operacionais à execução da política indigenista nacional e a programas de proteção do meio ambiente” – ou seja, não se tratava mais de a quase totalidade dos resultados ser propriedade exclusiva dos indígenas, mas de pelo menos a metade ser revertida à política indigenista e ambiental.<sup>760</sup>

O texto aprovado na Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia (dando prosseguimento à discussão na sua Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes) foi ao encontro do que havia sido votado na Comissão da Ordem Pública. Acatou-se, no dia 25 de maio, a proteção ao patrimônio e às manifestações culturais indígenas e, não só se garantiu o ensino bilíngue, como se reforçou a existência de nações indígenas através da seguinte redação: “O ensino, em qualquer nível, será ministrado no idioma nacional, assegurado às nações indígenas também o emprego de suas línguas e processos de aprendizagem”.<sup>761</sup>

Enquanto isso, na Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais, integrante da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, o caminho do debate foi inteiramente diferente. Não só a proposta do CIMI de reconhecimento da realidade plurinacional e pluriétnica do Brasil não foi aceita como, no dia 22 de maio, o texto aprovado por unanimidade estabelecia que competia à União legislar sobre “nacionalidade, cidadania,

---

<sup>760</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Anteprojeto da Comissão de Ordem Social, 14 jun. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 75-76.

<sup>761</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Anteprojeto da Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia, 25 mai. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 88.

naturalização, incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”, recuperando o princípio assimilacionista, o que representava claro retrocesso no que dizia respeito à autodeterminação e ao reconhecimento das formas de organização, usos e costumes dos povos indígenas.<sup>762</sup>

A discrepância entre o que ocorria nas diferentes subcomissões e comissões demonstra que, por mais que os constituintes reunidos nos debates acerca de minorias e educação manifestassem uma postura, no geral, favorável às demandas indígenas (inclusive parlamentares do PFL, partido herdeiro da ARENA), no cenário mais geral da Constituinte a situação era muito mais difícil:

Antes mesmo de instalada a ANC, o sociólogo Florestan Fernandes, então eleito deputado constituinte pelo PT-SP, fazia um cálculo nada animador: a questão indígena só deveria contar com o apoio de no máximo 25% dos constituintes, o que significava parlamentares do PT, PDT, PCB, PC do B e os denominados “progressistas” do PMDB.<sup>763</sup>

Essas dificuldades se manifestaram de maneira clara quando todo o material votado nas comissões foi enviado à Comissão de Sistematização, presidida por Afonso Arinos e tendo Bernardo Cabral como relator. O anteprojeto desta comissão foi apresentado no início de julho e recebeu 5.624 emendas. Dessas, segundo a assessoria do CIMI na Constituinte, 84 eram contrárias aos interesses indígenas.<sup>764</sup> Após votadas as emendas, o Projeto de Constituição ficou pronto, em meados de julho. Entretanto, em 26 de agosto de 1987, o relator Bernardo Cabral apresentou seu primeiro substitutivo ao projeto.

O substitutivo desconsiderava as discussões ocorridas nas subcomissões e comissões e, entre outras coisas, restringia as terras indígenas àquelas “de posse imemorial” e onde eles se encontrassem “permanentemente localizados” (o que indicava um critério impreciso de ocupação histórica das terras, incompatível com a trajetória de despossessão e migrações forçadas desses grupos). Além disso, o texto permitia o aproveitamento de energia hidráulica e pesquisa e lavra de recursos minerais em terra indígena por empresas nacionais (não apenas pela União). No caso de exploração mineral em terras indígenas, obrigava-se apenas que um

<sup>762</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Anteprojeto da Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais, 22 mai. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 84.

<sup>763</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 51.

<sup>764</sup> Idem, p. 88-92.

“percentual” indefinido fosse revertido em benefício das comunidades e do meio ambiente (que não era qualificado nem ao menos como “metade”, como no texto da Comissão da Ordem Pública).

Além dos ataques no que dizia respeito às terras indígenas e ao usufruto das riquezas naturais presentes nelas e no seu subsolo, houve ameaças à sua autodeterminação. O substitutivo qualificava os indígenas como incapazes, ao estabelecer que os “atos que envolvam interesses das comunidades indígenas terão a participação obrigatória de órgão federal próprio e do Ministério Público, sob pena de nulidade”. Reestabelecia também o princípio da emancipação, quando postulava que os “direitos previstos neste capítulo não se aplicam aos índios com elevado estágio de aculturação, que mantenham uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas”. Não surpreendentemente, não havia qualquer referência à pluriétnicidade ou plurinacionalidade do Brasil.<sup>765</sup>

Foi a partir desse momento que ocorreram algumas das campanhas mais notáveis do movimento indígena na Constituinte, com a possibilidade de apresentação de emendas populares – que deveriam contar com pelo menos 30 mil assinaturas, provenientes de pelo menos cinco estados. Duas emendas desse tipo foram apresentadas em nome dos direitos indígenas. A primeira foi encampada pelo CIMI, subscrita também pela ANAÍ-RS, pelo Movimento de Justiça e Direitos Humanos do Rio Grande do Sul e pela OPAN, e contou com 44.171 assinaturas. Seu texto recuperava as garantias presentes na Comissão da Ordem Social, além de vetar qualquer atividade extrativista de riquezas não renováveis, a não ser aquela praticada pelas próprias comunidades. Além disso, conceituava o Brasil como “uma República Federativa e plurinacional”, estabelecia que “os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si e da nacionalidade brasileira, sem prejuízo de sua cidadania brasileira” e que elas são “constituídas por sociedades, comunidades ou grupos étnicos que se consideram segmentos distintos em virtude de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, da qual têm consciência”.<sup>766</sup>

---

<sup>765</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Projeto de Constituição, 1º Substitutivo do Relator, 26 ago. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 96-98.

<sup>766</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Proposta de Emenda Popular ao Projeto de Constituição. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 100.

A segunda emenda popular apresentada foi idealizada pela UNI. A instituição, entretanto, não tinha existência jurídica, de modo que ela foi subscrita pela ABA, pela CONAGE e pela SBPC, sendo apoiada por outras 14 instituições<sup>767</sup> e angariando 35 mil assinaturas. O documento do texto também vinha encabeçado pelo *slogan* “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte” e, ao contrário da proposta do CIMI, que apresentava a República brasileira como plurinacional, essa conceituava a sociedade brasileira como pluriétnica. Diferentemente da proposta do CIMI, também, autorizava-se a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas em casos excepcionais e com monopólio da União, com todo o lucro sendo integralmente revertido aos indígenas. Estipulava-se, além disso, o prazo de quatro anos para a demarcação de todas as terras indígenas ainda não demarcadas.<sup>768</sup>

No dia 4 de setembro de 1987, quando a defesa das emendas ocorreu, as duas que traziam a temática indígena foram deixadas por último, em um momento em que apenas 27, dos 90 membros que compunham a Comissão de Sistematização, estavam presentes. Mesmo assim, foi nesse dia que ocorreu um dos momentos mais emblemáticos da Constituinte: a fala de Ailton Krenak, endossando a emenda da UNI enquanto pintava seu rosto com uma tinta à base de jenipapo.



**Figura 32:** Ailton Krenak pintando o rosto de preto em seu discurso em defesa da Emenda Popular da UNI<sup>769</sup>

<sup>767</sup> São essas instituições: a ANAÍ-BA, a CCPY, o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), o CEDI, a Confederação Israelita do Brasil (CIB), a CPI-AC, a CPI-SP, o CTI, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), a Igreja Metodista (IM), o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), a Igreja Presbiteriana Unida (IPU), o Projeto Kaiowá-Ñandeva (PKÑ) e o Sindicato dos Engenheiros do Estado de São Paulo (SEESP).

<sup>768</sup> UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Proposta Popular de Emenda ao Projeto de Constituição, Capítulo da Populações Indígenas. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 101.

<sup>769</sup> SIQUEIRA, Rodrigo. Índio cidadão. Documentário de 52 minutos, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=T1lq9-eWtc8&t=848s>>. Acesso em 06 ago. 2021.

Em sua fala, Ailton recuperou a trajetória da formulação do texto relativo aos povos indígenas na Constituinte, até então, e enfatizou que garantir o direito à terra e às formas de manifestar a cultura e a tradição eram “condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante”.<sup>770</sup> Destacou, também, os ataques e a campanha de difamação que os indígenas estavam sofrendo – numa referência evidente às denúncias sem embasamento do jornal *O Estado de São Paulo* (discutidas na próxima seção), que, muito provavelmente, influenciaram a decisão do relator da Comissão de Sistematização de apresentar seu substitutivo rompendo com o que vinha sendo construído até então.

Por esse motivo, Ailton Krenak afirmou que havia decidido originalmente não fazer uso da palavra, mas realizar uma manifestação cultural no sentido de indignação e luto. Mesmo que ele tenha-se decidido, afinal, pela fala, ela acabou acompanhada de uma manifestação de luto, que foi assim introduzida:

Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os srs. não poderão ficar omissos. Os srs. não terão como ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena.<sup>771</sup>

Nesse momento, Ailton começou a pintar o seu rosto de preto e seguiu discursando:

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocou em risco a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. [...] Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros do Brasil. V. Ex. são testemunhas disso. Agradeço à presidência, aos srs. Constituintes, espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos presentes neste plenário. Obrigado.<sup>772</sup>

<sup>770</sup> KRENAK, Ailton. Discurso na Assembleia Nacional Constituinte, 4 set. 1987. In: \_\_\_\_\_. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

<sup>771</sup> Idem, p. 34.

<sup>772</sup> Idem, p. 34-35.

A manifestação de Ailton Krenak é um exemplo claro de uma ação performática que desestabilizou o espaço do Congresso Nacional, através de várias camadas de significados. A própria forma como ele se vestia contribuiu para a performance: um terno claro que, ao mesmo tempo em que se adequava perfeitamente ao espaço do plenário, contrastava brutalmente com o preto da tinta com a qual ele se pintou para manifestar o luto.

As suas palavras cuidadosas e o recorrente argumento de que não desejava agredir os constituintes (em sintonia com a descrição que fez a respeito dos povos indígenas como pacíficos e inofensivos) também contrastavam com as agressões que ele estava denunciando, realizadas contra esses povos – tanto as agressões históricas, ao longo de toda a trajetória do Brasil, quanto aquelas mais recentes, sofridas naquele próprio Congresso. Ailton Krenak falava em um plenário esvaziado, mas falava para muito além desse plenário. Como liderança interétnica, ele mobilizava os códigos da sociedade nacional com maestria, e sabia como dirigir-se a essa sociedade nacional trazendo inclusive o repertório de imagens positivas que ela tinha a respeito dos indígenas.

A imagem de Krenak pintando o rosto circulou amplamente na imprensa. Além dele, Julio Gaiger, assessor do CIMI, falou em defesa da emenda popular encapada por essa instituição. Não foi, entretanto, suficiente para que o conteúdo dessas emendas fosse incorporado ao texto seguinte da Subcomissão de Sistematização. Ao apresentar seu segundo substitutivo, o deputado Bernardo Cabral conseguiu tornar sua redação ainda mais anti-indígena. Além de manter dispositivos que referendavam a incapacidade dos indígenas e a não aplicação das garantias legais àqueles com “elevado estágio de aculturação”, o novo substitutivo retirava a necessidade de anuência das populações indígenas para que houvesse exploração de riquezas minerais em suas terras (bastando que elas fossem “ouvidas”). Incluíam-se, também, entre os bens dos estados da federação, “as terras dos extintos aldeamentos indígenas”, o que ameaçava a invasão de mais terras indígenas sob o pretexto de que os aldeamentos que lhes deram origem estariam extintos.<sup>773</sup>

As mobilizações indígenas no Congresso continuaram, para que o conteúdo apresentado no substitutivo fosse alterado na votação do texto, e os assessores do

---

<sup>773</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Projeto de Constituição, 2º Substitutivo do Relator, 18 set. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 106-108.

CIMI tentaram negociar um acordo que pudesse atrair votos do “bloco de centro-direita”. Entretanto, o prazo para a votação era 14 de novembro e a sessão do dia terminou sem a votação do “Capítulo VIII – Dos Índios”, bem como do “Capítulo VI – Do Meio Ambiente” e do “Capítulo VII – Da Família, Criança, Adolescente e Idoso”. Por esse motivo, eles foram aprovados “por decurso do prazo”, com a mesma redação proposta por Bernardo Cabral.<sup>774</sup>

Iniciava-se em 1988, portanto, a última fase do debate constituinte, e o texto encaminhado para ela era o pior de todos, no que dizia respeito aos direitos indígenas. Toda a discussão acumulada desde a fase das subcomissões parecia haver-se perdido. Isso pode passar a impressão de que o movimento indígena estava sofrendo uma fragorosa derrota e, de fato, do ponto de vista do encaminhamento do texto constitucional, era isso que acontecia. Entretanto, como já foi destacado, a negociação direta junto aos constituintes era apenas uma das estratégias do movimento. A recorrente comunicação com as aldeias e a constante presença de indígenas de diversas comunidades no Congresso tornavam muito difícil que seus pleitos fossem ignorados tanto pelos constituintes como pela opinião pública. Isso era reforçado pela produção incessante de material informativo e pela repercussão que ações performáticas, como a protagonizada por Ailton Krenak, tinham junto à imprensa. Todas essas estratégias seriam mantidas e fortalecidas no ano decisivo de 1988.

Tais estratégias são marcas da cosmopolítica da paz provisória. E a provisoriedade dessa paz não era apenas uma reiteração da necessidade de se negociar com diferentes grupos para construir e sustentar alianças – elemento central de qualquer exercício de política. A negociação do movimento indígena com os representantes do Estado e da sociedade civil trazia, junto à busca de acordos, a consciência da inevitabilidade de conflitos estruturais, visto que a demanda da autodeterminação indígena ia de encontro a uma tese fundamental ao Estado brasileiro: a da busca de construção de uma unidade nacional em que todo o dissenso fosse pacificado.

Esse princípio está intimamente relacionado à Doutrina de Segurança Nacional, que fundamentara ideologicamente a ditadura militar e que sobrevivia, na Nova República, com a permanência do Conselho de Segurança Nacional (CSN)

---

<sup>774</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 108-109.

e da própria Lei de Segurança Nacional. E era em nome desse princípio, também, que se justificava o *lobby* de interesses privados nas terras indígenas junto aos jornais e aos deputados e senadores. Tanto dentro quanto fora da Constituinte, portanto, persistia a prerrogativa da política indigenista da *pax* colonial, que perpetuava a guerra de conquista contra os povos indígenas.

Pensar a atuação do movimento indígena na Constituinte a partir da perspectiva da cosmopolítica da paz provisória equivale a pensar uma ação política que traz tanto em suas práticas quanto em seus princípios fundamentais a ideia da impossibilidade de uma unidade definitiva em meio à diversidade. Não se tratava apenas de negociar os termos da paz, mas de instituir, tanto no plano simbólico quanto (assim se buscava) no plano legal, a ideia de que uma pacificação da diferença era impossível. A presença indígena no Congresso, inclusive em seus trajes tradicionais, forçou o estabelecimento de pontes entre mundos, materializadas em gestos de grande impacto como o de se colocar um cocar sobre a cabeça de Ulysses Guimarães e a manifestação de luto de Ailton Krenak.

No primeiro capítulo desta tese, vimos que, para o antropólogo Renato Sztutman, o livro *A queda do céu*, de Davi Kopenawa, pode ser lido, a partir da perspectiva Yanomami, tanto como *wayamuu*, um exercício de diplomacia visando a evitar o conflito direto, quanto como *hereamuu*, uma exortação guerreira. O mesmo pode ser dito da manifestação de Ailton Krenak. Falando de não agressão e encampando um discurso de paz, Ailton não deixou de reconhecer a guerra de conquista ainda em curso e de assumir o seu lugar nela.

Muitos anos depois, em 2018, no primeiro episódio da série documental dirigida por Luiz Bolognesi *Guerras do Brasil*, intitulado “As guerras de conquista”, Ailton Krenak reafirmou essa posição. Olhando para o seu interlocutor, que o entrevistava, declarou:

Nós estamos em guerra. Eu não sei porque você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra, os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares, o tempo todo.<sup>775</sup>

<sup>775</sup> BOLOGNESI, Luiz. *Guerras do Brasil* (série documental). As guerras de conquista (episódio 1). Fala de Ailton Krenak. Disponível em: <<https://www.netflix.com/watch/81091387?trackId=13752289&tctx=0%2C0%2Ca59e4ef3894ed662e0a21dd1977e6a0a440c0bc6%3Ac041f01a314f5ac0a0bc9747fd6a07bd6c21a025%2Ca59e4ef3>>





a virada do século XIX para o XX, não só no Brasil, mas em vários países da América Latina, de defesa da mestiçagem como fundamento estabilizador dos diversos elementos raciais que compunham as nações. Gilberto Freyre é um exemplo claro, embora de forma alguma o único, desse modelo interpretativo que se tornou conhecido como “democracia racial”.<sup>777</sup> O mito das três raças também está presente nos dois substitutivos de Bernardo Cabral, em trecho que aparece com redação quase idêntica em ambos os documentos: “O Estado protegerá em sua integridade e desenvolvimento as manifestações da cultura popular, das culturas indígenas, das de origem africana e das de outros grupos participantes do processo civilizatório brasileiro”.<sup>778</sup>

A ideia de que a proposta da pluriethnicidade/plurinacionalidade estancaria um desenvolvimento harmônico é tanto mais perversa porque silencia a brutal violência à qual os povos indígenas têm estado submetidos desde o período colonial, particularmente intensa durante a ditadura militar. Mais do que isso, pretende que denunciar essa violência é romper com uma paz que nunca existiu para além do discurso. Como demonstra Antonio Carlos de Souza Lima, o discurso da pacificação promove uma reatualização da guerra de conquista no plano político, aquilo que o Marechal Rondon chamou de “um grande cerco de paz”.<sup>779</sup> Essa paz deveria se manifestar, ainda, como fica claro na fala dos constituintes, na integração dos indígenas à sociedade nacional – o que equivale a dizer, no processo de eles deixarem de ser quem são. A paz é, portanto, a perpetuação do extermínio e do etnocídio: é *pax*.

Essa perspectiva foi endossada, ainda, no momento em que a proposta do CIMI de se reconhecer a realidade plurinacional e pluriétnica do Brasil foi apresentada na Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais, integrante da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Em reportagem do *Porantim*, intitulada “Várias nações no mesmo Brasil”, lemos que:

<sup>777</sup> Em meu ensaio “A paz”, discuto um pouco de que maneira Gilberto Freyre e o intelectual mexicano José Vasconcelos apresentam determinada concepção de paz que perpetua e escamoteia a violência, ambos sendo referência importante para a reflexão a respeito da identidade nacional em seus respectivos países. ASCENSO, João Gabriel da Silva. A paz. **Pandemia crítica** (coleção), Editora N-1. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/114>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

<sup>778</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Projeto de Constituição, 2º Substitutivo do Relator, 18 set. 1987. Op. cit., p. 107.

<sup>779</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. Op. cit., p. 130.

Nem todos os parlamentares presentes gostaram de ter ouvido isso [a necessidade de se reconhecer a pluriétnicidade do Brasil]. Segundo o senador Francisco Rollemberg (PMDB-SE), temos sim que convidar os índios a “participar da vida nacional, construir uma grande Nação, dando-nos as mãos, falando a mesma língua, invocando o mesmo Deus e a mesma religião”. O que talvez o senador não saiba é que isso se chama genocídio.<sup>780</sup>

Já no período de defesa das emendas populares, na Comissão de Sistematização, o assessor do CIMI, Julio Gaiger, defendendo a emenda desta instituição, sofreu um aparte do deputado José Dutra, do PMDB do Amazonas. Este disse ser “descendente, em 5ª geração, de índios, dos Saterês-Mauês” e que, caso a proposta – que qualificou como isolacionista – fosse aprovada, ele não poderia estar participando dos debates da Constituinte, pois “teria que estar confinado a uma das malocas dos Saterês-Mauês, lá no meu Município de Barreirinha, no Estado do Amazonas”. Atacando a proposta de plurinacionalidade, afirmou:

Isso seria negar a luta, seria negar todo o passado de luta de nossos ancestrais, daqueles como os bandeirantes, que invadiram o Oeste, buscando dilatar a nossa fronteira, preservando os nossos interesses, para que hoje tivéssemos um País deste tamanho, falando a mesma língua, o mesmo idioma, de norte a sul e de leste a oeste.<sup>781</sup>

Aqui, vemos que os heróis escolhidos para representar o país – em consonância com a memória criada pelas elites paulistas do século XIX e difundida como história nacional ao longo de todo o século XX – são justamente os bandeirantes, promotores da violência, escravização e genocídio dos povos indígenas. Seria graças à sua “luta” que hoje o Brasil estaria unificado, “falando a mesma língua, o mesmo idioma”.

Argumentos como os acima elencados encontravam, ainda, uma contrapartida no discurso de que a afirmação do caráter pluriétnico e plurinacional do Brasil constituía uma ameaça à Segurança Nacional. Não à toa, o próprio Conselho de Segurança Nacional (CSN) exerceu forte pressão junto aos constituintes em direção contrária à autodeterminação indígena. A esse respeito, já refletira o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em 5 de maio de 1987, ao

<sup>780</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Porantim**, n. 99, Brasília, 1987, p. 10.

<sup>781</sup> BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. Atas das Comissões. Comissão de Sistematização. Ata da 23ª Reunião Extraordinária, 4 set. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 105.

defender na subcomissão relativa às minorias uma proposta da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Rosane Lacerda assim descreve o breve discurso de Viveiros de Castro:

o representante da SBPC enfatizou o estranho relacionamento do Estado Brasileiro com os povos indígenas, que os colocava como objeto de atenção não da Funai, mas do Conselho de Segurança Nacional. O antropólogo via como irônico o fato de o Brasil recusar-se a reconhecer os povos indígenas enquanto nações e, ao mesmo tempo, dar aos mesmos o tratamento de nações inimigas.<sup>782</sup>

O CSN continuaria exercendo seu *lobby* sobre os constituintes até a fase final das discussões na Assembleia. E a própria Funai era veículo difusor dos mesmos princípios. A contradição identificada por Viveiros de Castro – como os indígenas podem não constituir nações e serem tratados como nações inimigas? – era contornada através do argumento de que os povos indígenas estavam sendo manipulados por organizações supostamente de apoio mas que, na verdade, representavam interesses internacionais contrários à soberania nacional, particularmente sobre as terras ocupadas pelos indígenas. É o que fica evidente em ofício que Romero Jucá, presidente da Funai entre maio de 1986 e setembro de 1988, enviou as constituintes, defendendo o primeiro substitutivo de Bernardo Cabral e acusando as entidades que, segundo ele, “se autodenominam protetoras dos índios” de promoverem:

costumeira e inescrupulosamente a pulverização das comunidades indígenas quebrando a união destas comunidades, descaracterizando suas lideranças, sobrecarregando e onerando a FUNAI, gerando conflitos com a sociedade envolvente, e o pior, utilizando o índio como massa de manobra para finalidades espúrias, completamente dissociadas do interesse nacional, aí englobado o interesse das comunidades indígenas.<sup>783</sup>

Por esse motivo, Jucá celebrava o sepultamento, no texto do substitutivo, de “ideias nocivas aos interesses nacionais, e à nossa própria soberania, como ‘plurinacional’, ‘nações indígenas’, a concessão do ‘subsolo’ aos índios, comunidades indígenas como ‘pessoas jurídicas de direito público interno’ e finalmente ‘terras ocupadas’”.<sup>784</sup>

<sup>782</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 66.

<sup>783</sup> JUCÁ, Romero. Ofício aos constituintes, 25 set. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 99.

<sup>784</sup> Idem.

O substitutivo de Bernardo Cabral em si, de todo modo, havia encontrado suporte na grande campanha mobilizada pelo jornal *O Estado de São Paulo* contra as propostas levantadas pelo movimento indígena na Constituinte e, particularmente, contra o CIMI. Trata-se de uma série de reportagens batizada “Os índios na nova Constituição”, que foi publicada ao longo de seis edições do jornal, entre os dias 9 e 15 de agosto de 1987. Nela, o argumento da ameaça à soberania do Brasil ganhou ares de conspiração internacional, com a participação direta da Igreja.

Nas reportagens e no editorial veiculados no dia 9, foram apresentados os principais argumentos que endossavam a suposta conspiração. Nesse material, o apoio do jornal à postura CSN é evidente, por exemplo, quando se faz referência às pressões pela criação do Parque Yanomami e aos alegados riscos de que isso acarretasse a criação de um outro Estado na região:

não eram infundados os temores expressos pela Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, em 1985, de que se viabilizassem as pressões “tanto nacionais, quanto de estrangeiros, visando constituir – à custa do atual território brasileiro e venezuelano – um Estado Yanomani”.<sup>785</sup>

O jornal endossava, ainda, o Projeto Calha Norte, criado em 1985, que visava a guarnecer e povoar as áreas da fronteira norte do Brasil, afirmando que o CIMI empenhava-se em

apresentar o projeto Calha Norte como contrário às populações indígenas, pois ele visa exatamente, entre outros objetivos, ocupar as fronteiras, construir estradas e campos de pouso. A luta do Cimi contra a Calha Norte e os atritos dessa organização e a CNBB com o Conselho de Segurança Nacional merecem matéria a parte.<sup>786</sup>

O argumento principal da série de reportagens era o de que o jornal havia tido acesso a um conjunto de documentos (sempre descritos como “fidedignos”) que evidenciava uma conspiração levada a cabo por um Conselho Mundial das Igrejas Cristãs. Este conselho teria um plano para tirar a soberania, não só do Brasil, mas de todos os países da região amazônica sobre as áreas com presença indígena,

<sup>785</sup> Reportagem “A conspiração contra o Brasil”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

<sup>786</sup> Reportagem “Diretrizes: emendar constituições e parar economia”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

impedindo a exploração mineral nessas regiões com os escusos objetivos de perpetuar a posição de privilégio dos países europeus sobre esse mercado e, virtualmente, garantir a exploração dessas reservas pelos mesmos países europeus no futuro.

O primeiro documento apresentado para revelar a conspiração é uma reportagem publicada em Caracas, pelo jornal *El Universal*, em 8 de agosto de 1984. Nela, teria havido a divulgação de um documento confidencial elaborado para o Executivo venezuelano que faria uma cronologia de denúncias, começando pelo Simpósio Sobre Fricção Interétnica na América do Sul, do qual resultou a Declaração de Barbados I, analisada no segundo capítulo desta tese (e que, na reportagem, é chamado de Simpósio sobre Divergências Interétnicas na América do Sul). Na mesma cronologia estaria o encontro de Puyo, no Equador, do qual, como vimos nos capítulos 4 e 5, Marcos Terena, Domingos Veríssimo Marcos e Álvaro Tukano participaram. Nesses encontros, chamaria a atenção a ênfase na autodeterminação e no reconhecimento das nacionalidades indígenas, atrelados à demanda por “direitos territoriais exclusivos”. Isso traria a pretensão de que os governos celebrassem acordos com os povos indígenas para prospecção mineral e de hidrocarbonetos, com os frutos dessa exploração indo para as comunidades, além da aspiração ao fim dos projetos de ocupação e desenvolvimento nas áreas de fronteira.<sup>787</sup>

Arelada a essas demandas viria a campanha de construção de reservas indígenas nas regiões fronteiriças, encampada por setores nacionais e internacionais que se atribuíam uma representatividade indígena com o objetivo de utilizar esses grupos como meios para os seus objetivos, suscitando “ressentimentos raciais ou históricos”. O conceito-chave para a compreensão de toda essa conspiração que remeteria ao ano de 1971 seria o de **soberania restrita**, ou seja, o princípio de que a soberania dos Estados sul-americanos sobre o território amazônico seria limitada pelo direito à autodeterminação dos povos indígenas e pelas suas garantias territoriais, impedindo os projetos de desenvolvimento e exploração dos recursos minerais.

---

<sup>787</sup> Reportagem “Nações indígenas versus Estados da Amazônia”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.



**Figura 33:** Mapa divulgado pelo jornal *O Estado de São Paulo*, demarcando a área que a conspiração internacional pretendia definir como de “soberania restrita” sobre a região Amazônica<sup>788</sup>

É a partir do caminho construído pela reportagem do *El Universal* que *O Estado de São Paulo* apresenta a sua fonte bombástica: a “Diretriz Brasil nº4 – ano 0”, supostamente formulada em julho de 1981, em reunião do Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, em Genebra.<sup>789</sup> O número quatro atribuído à diretriz é explicado pelo fato de que outras três diretrizes já teriam sido feitas em direção similar, relativas, respectivamente, à Venezuela, à Colômbia e ao Peru. A diretriz começava o seu texto com uma declaração de princípios, transcrita abaixo:

A Amazônia total, cuja maior área fica no Brasil, mas compreende também parte dos territórios venezuelano, colombiano e peruano, é considerada por nós como patrimônio da Humanidade. **A posse dessa imensa área pelos países mencionados é meramente circunstancial** (grifos da redação), não só por decisão de todos os organismos presentes no simpósio [sobre Divergências Interétnicas na

<sup>788</sup> Idem.

<sup>789</sup> Os membros do suposto conselho de igrejas são elencados como sendo os seguintes: *Le Comité International de la Defense de l'Amazonie*; *The International Anthropological Resources Center*, *The International Workgroup for Indigenous Affairs*, *The Berna-Geneve Ethnical Institute*, *The Interamerican Indian Institute*; *The International Cultural Survival* e *The International Ethnical Survive*. A grafia dos nomes das instituições está apresentada da mesma forma como ela consta na reportagem de *O Estado de São Paulo*, mantendo-se os erros ortográficos.

América do Sul], como também por decisão filosófica dos mais de mil membros que compõem os diversos Conselhos de Defesa dos Índios e do Meio Ambiente.<sup>790</sup>

Os termos da declaração de princípios podem causar estranhamento: organizações internacionais se autoatribuindo a competência de declarar territórios como patrimônio da Humanidade, com posse meramente circunstancial pelos Estados sul-americanos, em flagrante desacordo com os princípios do direito internacional. Esse estranhamento é mais do que justificado: a “Diretriz Brasil nº4 – ano 0” é mais um documento apócrifo que, a partir da denúncia de uma conspiração internacional difusa contra a soberania nacional, buscou unificar a opinião pública em torno de um projeto de nação – como o foi o Plano Cohen, em 1937.<sup>791</sup> Suas supostas diretrizes, transcritas nas reportagens de *O Estado de São Paulo*, possuem um tom pueril de revelação de um plano maléfico. No item F delas, é possível ler:

É nosso dever definir, marcar, medir, unir, expandir, consolidar, **independe** (N. da R. – tornar independente) por restrição de soberania as áreas ocupadas pelos indígenas, considerando-as suas nações. É nosso dever promover a reunião das nações indígenas em uniões de nações, dando-lhes forma jurídica definida. A forma jurídica a ser dada a tais nações incluirá a propriedade da terra, que deverá compreender **o solo, o subsolo e tudo que neles existir** (grifos da red.), tanto em forma de recursos naturais renováveis como não renováveis.<sup>792</sup>

A alegada diretriz evocava um temor constante dos setores do Estado brasileiro ligados à Doutrina de Segurança Nacional, particularmente o CSN: um projeto separatista por parte dos povos indígenas, constituindo Estados independentes. Ainda que o separatismo jamais tenha constituído bandeira do movimento indígena no Brasil, a mobilização discursiva dessa suposta ameaça foi utilizada diversas vezes para fazer frente às demandas por autodeterminação e garantias territoriais. E a instituição que, no Brasil, segundo o jornal, faria a articulação do projeto do Conselho Mundial de Igrejas Cristãs seria justamente o CIMI. Quando a série de

<sup>790</sup> Reportagem “Diretrizes: emendar constituições e parar economia”. Op. cit. Grifos do original.

<sup>791</sup> O Plano Cohen foi um documento que veio a público em 30 de setembro de 1937, trazendo alegadas “instruções da Internacional Comunista (Komintern) para a ação de seus agentes no Brasil”, mas que, na verdade, havia sido elaborado pelo capitão Olímpio Mourão Filho, chefe do serviço secreto da Ação Integralista Brasileira (AIB). Foi a partir do Plano Cohen que Getúlio Vargas solicitou autorização para declarar estado de guerra por 90 dias, abrindo caminho para o golpe do Estado Novo. FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS-FGV. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Plano Cohen, verbete. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/plano-cohen>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

<sup>792</sup> Reportagem “Diretrizes: emendar constituições e parar economia”. Op. cit. Grifos do original.



reportagens veio à tona, a mobilização em torno das emendas populares já havia começado. Curiosamente, o item H das diretrizes trazia como objetivo justamente “conseguir o mais rápido possível emendas constitucionais no Brasil, Venezuela e Colômbia, para que os objetivos dessas diretrizes sejam garantidos por preceitos constitucionais”.<sup>793</sup>

Coroando o tom conspiratório de maneira a atizar o espírito nacionalista dos leitores, o item I das diretrizes afirmava: “É nosso dever garantir a preservação do território da Amazônia e de seus habitantes aborígenes, para o seu desfrute pelas grandes civilizações europeias, cujas áreas naturais estejam reduzidas a um limite crítico”.<sup>794</sup> A crueza da afirmação é descrita pela própria reportagem como dotada de características de uma “obra produzida por um alucinador”. Nesse caso, há que se concordar com *O Estado de São Paulo*, mas pelo fato de se tratar de um documento evidentemente forjado.

Nas alíneas do item I, havia ainda a descrição das estratégias para que os planos fossem bem-sucedidos, que incluíam a busca de simpatizantes, “principalmente entre políticos, sociólogos, antropólogos, geólogos, autoridades governamentais, indigenistas [...]”, levando-se em consideração “a pouca cultura de seus povos, a pouca perspicácia de seus políticos ávidos por votos, que a Igreja prometerá em abundância”. Afirmava-se como de fundamental importância também a infiltração de missionários, tanto religiosos quanto leigos, junto às nações indígenas. Todo esse trabalho garantiria que os indígenas “vejam o homem branco como um inimigo permanente, não somente dele, índio, mas também do sistema ecológico da Amazônia. É preciso que o índio veja e tenha consciência de que o missionário é a única salvação”.<sup>795</sup>

O esforço de instigar nos indígenas um discurso de orgulho étnico viria atrelado, dessa forma, aos interesses territoriais, vinculados sobretudo à exploração mineral. Na alínea h do item I, lemos o seguinte: “é preciso insistir no conceito de etnia, para que desse modo seja despertado o instinto natural da segregação, do orgulho de pertencer a uma nobreza étnica, da consciência de ser melhor do que o homem branco”.<sup>796</sup> Ela é seguida pela alínea i:

---

<sup>793</sup> Idem.

<sup>794</sup> Reportagem “Defesa dos índios e dos interesses materiais”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 5.

<sup>795</sup> Idem.

<sup>796</sup> Idem.

É preciso confeccionar mapas, para delimitar as nações dos indígenas, sempre maximizando as áreas, sempre pedindo três ou quatro vezes mais, sempre reivindicando a devolução da terra do índio, pois tudo pertencia a ele... Dentro dos territórios dos índios deverão permanecer todos os recursos [...] Dentro desses recursos, os mais importantes são as riquezas minerais, que devem ser consideradas como reservas estratégicas a serem exploradas oportunamente.<sup>797</sup>

Junto a todas essas evidências “fidedignas” de conspiração – cuja participação do CIMI seria evidente, já que sua atuação na Constituinte seguiria justamente as orientações dessas diretrizes –, *O Estado de São Paulo* apresentou ainda o fato de que uma sugestão popular, de número S-001, recebeu a assinatura de 46.248 austríacos, em campanha que teria sido organizada pela *Dreikoenigsaktion der Katholischen Jungschar Oesterreichs*, uma organização católica austríaca. O texto da sugestão popular pedia o reconhecimento do “direito territorial dos indígenas como primeiros moradores do Brasil”, bem como a “demarcação e garantia de suas terras”, o seu direito exclusivo sobre o solo e subsolo das suas terras e o reconhecimento de sua “organização social e cultural”. Para o jornal, a intromissão de cidadãos austríacos sobre assuntos relativos à soberania brasileira era o “fato que liga uma série de acontecimentos que tiveram início em 1971, quando se reuniu, em Barbados, um simpósio sobre diversidades interétnicas na América do Sul”.<sup>798</sup>

A denúncia de conspiração internacional contra o Brasil teve uma imediata repercussão, e o próprio *O Estado de São Paulo* fez questão de publicizá-la. Na capa da edição de 11 de agosto, lemos declarações do presidente da Funai, Romero Jucá – “Estou estarrecido e preocupado” –, do então deputado pelo PMDB de São Paulo Michel Temer – “Violação da própria soberania nacional” – e do deputado pelo PDS do Pará Gerson Peres – “Um atentado à soberania da Assembleia Nacional Constituinte”. Há também declarações de representantes da CNBB – “Veemente repúdio às afirmações do Estado” – e de Antônio Brant, do CIMI, que identificava a existência de “Um lobby fortíssimo”.<sup>799</sup> Na edição de 12 de agosto, o seguinte é relatado:

---

<sup>797</sup> Idem.

<sup>798</sup> Reportagem “Austríacos querem influir na Constituição do Brasil”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

<sup>799</sup> Reportagem “Violação da soberania nacional”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 11 ago. 1987, p. 1.

O presidente Sarney encontrou-se com o chefe do SNI, general Ivan de Souza Mendes, e pediu um “acompanhamento detalhado” das reportagens. O ministro da Aeronáutica, Moreira Lima, colocou a FAB à disposição do jornal para “levar adiante essa importantíssima denúncia”. O ministro-chefe do EMFA, Campos Paiva, lembrou que em 1904 o ministro da Guerra já temia a cobiça estrangeira sobre a Amazônia.<sup>800</sup>

As denúncias foram rapidamente replicadas por outros veículos de comunicação, mesmo sendo refutadas pela CNBB e pelo CIMI. Nesse contexto, no dia 13 de agosto, treze parlamentares requereram a instauração de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) para investigar as acusações, o que foi aprovado no dia 22 do mesmo mês. Em 3 de setembro, começaram os trabalhos da CPMI, tendo como presidente o deputado Roberto Cardoso Alves, do PMDB de São Paulo, e, como relator, o senador Ronan Tito, do PMDB de Minas Gerais.

Na CPMI, o jornalista Oliveiros Ferreira, representante de *O Estado de São Paulo*, admitiu as bases frágeis das acusações do jornal. Em documentário produzido pelo CIMI, chamado “Os direitos indígenas na Constituinte”, é possível assistir a parte do seu depoimento, sem conseguirmos, entretanto, identificar quem o inquiriu. O diálogo é o seguinte:

Oliveiros Ferreira: É uma afirmação que se induz dos indícios em nosso poder. Não podemos fornecer provas judiciais de que o CIMI está subordinado ao Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, mas, as ações denunciadas por nós, que constam da Diretriz nº4, coincidem com uma série de ações e, é importante notar, se vinham desenvolvendo há muitos anos, e não apenas agora.

Interrogador: Então eu tomaria apenas como resposta que não existe uma ligação, a não ser indiciária, baseada numa interpretação do código penal, não existe documento que caracterize essa subordinação.

Oliveiros Ferreira: No meu entender, os fatos o provam.

Interrogador: [...] Por indução, apenas.

Oliveiros Ferreira: [...] Apenas.<sup>801</sup>

No dia 22 de outubro, o relator da CPMI, Ronan Tito, apresentou o seu relatório, em que se reconhecia a fraudulência dos documentos apresentados pelo jornal e a improcedência das suas denúncias:

O jornal afirma basear suas denúncias em documentos fidedignos. O Relator procurou elementos de convicção e colheu inúmeras indicações de que, ao

<sup>800</sup> Reportagem “Sarney pede ‘acompanhamento’”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 12 ago. 1987, p. 1.

<sup>801</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Os direitos indígenas na Constituinte. Op. cit.

contrário, os documentos apresentados como “básicos” e “fundamentais” são apócrifos, ou de autoria não confirmada por perícia de iniciativa do próprio jornal. Constatou, ainda, o relator, que a instituição “Conselho Mundial de Igrejas Cristãs”, elemento-chave das denúncias, não teve sua existência confirmada, apesar de suas gestões. A contrário, todas as entidades consultadas negaram conhecer sua existência. [...] O jornal *O Estado de São Paulo* foi ludibriado em sua boa-fé e, fiel ao seu estilo combativo, abriu seus espaços à divulgação de material de interesse jornalístico, mas de origem duvidosa e, certamente elaborado com intuítos escusos e práticas fraudulentas. [...] O Relator apresenta, diante da inexistência de base documental idônea, seu parecer conclusivo, sustentando não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPMI. [...] O Relator sugere ainda que a Comissão envie cópia deste relatório e toda a documentação citada à autoridade competente para abertura de um inquérito policial. Isto se justifica em face dos fortes indícios, aqui apresentados, de falsidade ideológica.<sup>802</sup>

Devido a subterfúgios do deputado Roberto C. Alves, o relatório acabou não sendo votado pela CMPI, e o caso permaneceu em aberto durante o período em que o tema da exploração mineral em terras indígenas era votado na Comissão de Sistematização da Constituinte. No dia 18 de março de 1988, a CPMI foi encerrada “por decurso do prazo”.<sup>803</sup> Os objetivos dos idealizadores da conspiração fraudulenta, entretanto, foram atingidos, tendo em vista o texto absolutamente anti-indígena que acabou sendo encaminhado, respaldado pela polêmica requeitada em torno da suposta ameaça à soberania nacional. É interessante que tenha sido justamente *O Estado de São Paulo* a protagonizar a campanha de desinformação e mentiras contra as demandas indígenas, visto que, quase uma década antes, em 1978, seus editoriais tinham se posicionado veementemente contra o projeto da Emancipação.

A campanha do jornal trazia a sua própria visão conspiracionista sobre a articulação multiescalar do movimento indígena, agindo tanto nacional quanto internacionalmente. Ela levou ao paroxismo discursos nacionalistas que identificavam, nas demandas indígenas, ameaças à unidade da nação brasileira – fosse do ponto de vista do “sentimento” dos brasileiros, fosse daquele de uma possibilidade real de formação de Estados separatistas dentro do território nacional, ou de interferências internacionais escamoteadas por meio das organizações de apoio à luta indígena. Esses discursos, de todo modo, estiveram presentes durante todo o processo constituinte. Trata-se do mesmo discurso, aliás, de que o SNI se

<sup>802</sup> TITO, Ronan. Relatório à CPMI, 7 out. 1987. In: LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 200-201.

<sup>803</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 95-96.

serviu para orientar o não reconhecimento da existência jurídica da UNI e que, desde então, impediu que a instituição existisse formalmente.

Se o termo “nações indígenas” causava tanta reação por parte de representantes do Estado e da sociedade civil que advogavam a necessidade de uma unidade da população brasileira, por que parte significativa do movimento indígena – destacando-se aqui a UNI e, no contexto da Constituinte, sobretudo o CIMI – insistia na sua utilização? Alcida Rita Ramos propõe uma resposta:

Porque, arrisco dizer, no cenário nacional, o conceito de etnia não tem nem força política nem legitimidade ideológica, já que a sociedade brasileira se quer homogênea e integrada dentro de um único Estado que a represente. Etnias são tidas como excrescências sociais que a História impingiu à pátria e que devem ser aplainadas e diluídas na correnteza nacional. Contra essa pasteurização étnica, o movimento indigenista que agrega tanto índios como brancos necessita de uma bandeira à altura da luta para que o país admita o direito dos índios de serem etnicamente diferentes do resto dos brasileiros. Por ser um termo politicamente fraco, etnia foi relegado ao âmbito cultural e, como instrumento de luta política na arena do contato interétnico, foi adotada a expressão “nações indígenas”. Tomado de empréstimo do mundo ocidental moderno, o termo “nação”, tanto a nível nacional quanto a nível internacional, é o único instrumento semântico que transmite o reconhecimento de que é legítimo ser diferente: embora o Ocidente propague a ideia de nação como algo unitário e até universal, espera-se que cada nação seja diferente das outras em seu conteúdo cultural [...] Por outro lado, as diferenças internas são, quando muito, toleradas, mas nunca exaltadas.<sup>804</sup>

Para Ramos, os indígenas se apropriaram do termo “nação” de maneira análoga àquela como os indianistas do século XIX se apropriaram de símbolos indígenas para afirmarem uma brasilidade em oposição à Europa. Entretanto, do ponto de vista analítico, as sociedades indígenas não se enquadram na definição de qualquer um dos teóricos que discorreram sobre a questão das nações (Marcel Mauss, Anthony Smith ou Benedict Anderson, por exemplo).<sup>805</sup> A inadequação do conceito relaciona-se às próprias características do movimento indígena, em sua extrema dificuldade (ou, talvez fosse mais acertado dizê-lo, em sua recusa) em construir pautas únicas e estratégias unificadas:

Se dermos o crédito que, ao menos em parte, merece a análise de Pierre Clastres (1978) sobre a recusa dos extintos Tupinambá em adotar a forma estatal de governo, podemos afirmar que os povos indígenas no Brasil, as ditas “nações indígenas” na acepção seja de quem for, por moto próprio não têm qualquer

<sup>804</sup> RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1993, p. 2, grifo do original.

<sup>805</sup> Idem, p. 3.

perspectiva de se transformar em estados, nem de promover um “nacionalismo indígena”. O fato de terem falhado as tentativas de se criar uma organização indígena única, piramidal, a exemplo das federações do Equador ou do Peru, diz-nos alguma coisa muito próxima do que Clastres caracterizou como o repúdio indígena do Um em favor do Múltiplo. Se o conceito de etnia não é politicamente potente e legítimo para alçar a causa indígena ao plano das grandes problemáticas nacionais a exemplo, entre outros, dos sindicatos ou das organizações empresariais, o conceito de nação, por inapropriado, mais parece ir contra do que a favor dessa causa, ao menos em certas conjunturas cruciais para o país como foi a assembleia constituinte de 1987-88.<sup>806</sup>

Ainda que a ideia de “nações indígenas” não funcione como categoria analítica (e engendre problemas nas leituras que lhe são feitas), é importante entender o seu uso enquanto categoria nativa, tomada emprestada dos modernos Estados ocidentais e, nesse processo de apropriação, sendo carregada de novos sentidos. Seu uso configura uma estratégia política, uma verdadeira mediação entre mundos, que se apodera de um conceito que permite uma negociação em termos comuns, mas sem descartar a potência do conflito que seu uso acarreta – e, sobretudo, sem jamais conceber a possibilidade da subsunção de alguns desses mundos por outros.

O caráter ambíguo dessa estratégia é perceptível no decorrer da Constituinte. A ênfase na plurinacionalidade – ou, ao menos, na plurietnicidade – do Brasil trouxe destaque ao tema da autodeterminação indígena e da necessidade de garantia de direitos territoriais e dos seus usos e costumes. Por outro lado, gerou uma reação em larga escala por parte de representantes da velha política indigenista da *pax* colonial, cujos discursos e *lobbies* com mineradoras e com o CSN reatualizavam a violência da guerra de conquista e o princípio da “pacificação dos indígenas”. Pacificação entendida, aqui, como silenciamento e extermínio físico e cultural desses povos. Entendida, também, como mecanismo de exploração e aniquilação de mundos chamados pela razão ocidental de “natureza”, que deveriam ser colocados a serviço do desenvolvimento e da segurança nacionais. É em meio a esses embates que se inicia a última fase da Assembleia Nacional Constituinte.

---

<sup>806</sup> Idem, p. 8.

## 6.4

### Os atos finais na Constituinte

O segundo substitutivo de Bernardo Cabral acabou substituído pela apreciação das emendas coletivas, graças a uma mudança no regimento interno da Assembleia Nacional Constituinte. No que dizia respeito às demandas dos povos indígenas, os textos das emendas também eram bastantes ameaçadores. O primeiro turno de votações no Plenário começou no dia 27 de janeiro. A luta encampada pelo movimento indígena, a partir desse momento, passou a apostar na negociação com os constituintes em geral, incluindo aqueles considerados indecisos ou não simpáticos à causa indígena. A assessoria do CIMI na Constituinte preparou uma lista por estados com os parlamentares que deveriam receber mais pressão via contatos pessoais ou envio de cartas.<sup>807</sup> Em março de 1988, formou-se a Frente Parlamentar do Índio, encabeçada pelo deputado Tadeu França, do PMDB do Paraná, e contando com 47 parlamentares.<sup>808</sup>

Ainda em março, o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) e o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE) divulgaram um estudo relativo ao perfil dos parlamentares em temas de interesse de movimentos sociais e ONGs. Os dados demonstram certa sensibilização angariada pela mobilização em prol da causa indígena entre os constituintes e, ao mesmo tempo, os seus limites, sobretudo em relação aos temas considerados relativos à soberania nacional e à mineração:

Quando perguntados sobre se a demarcação das terras indígenas deveria ser assegurada, a resposta foi: 53% favoráveis à demarcação; outros 27,8% favoráveis a que os próprios povos indígenas fossem responsáveis pela definição de seus territórios. [...] Na mesma pesquisa, 46% dos constituintes entrevistados queriam que a Constituição garantisse aos índios a posse permanente e usufruto das riquezas naturais do solo; outros 29,8% consideravam importante garantir o usufruto exclusivo das riquezas naturais, do solo, subsolo, cursos fluviais e todas as utilidades nelas existentes. [...] A estratégia política adotada – e bem sucedida – foi a de buscar aliados nos setores da direita e, dessa forma, constituir um bloco de parlamentares pró causa indígena, suprapartidário, que enfrentasse as dificuldades do processo.<sup>809</sup>

<sup>807</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 109.

<sup>808</sup> FRANÇA, Tadeu. Ofício n. 011, a Ulysses Guimarães, presidente da Câmara dos Deputados, sobre criação da Frente Parlamentar do Índio, 8 mar. 1988. Instituto Socioambiental1: H2D00043.

<sup>809</sup> OLIVEIRA, Iara Pietricovsky. Constituição de 1988 e os povos indígenas – democracia à brasileira. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos**: Estado, democracia e participação popular. Brasília: Edições Câmara, 2009, p. 95.

O tema da exploração mineral continuou sendo uma das maiores polêmicas nessa última fase da Constituinte. A seu respeito, a Frente Parlamentar do Índio realizou um encontro, no dia 16 de março, utilizando dados do CEDI sobre a mineração na Amazônia, apresentados pelo antropólogo Carlos Alberto Ricardo. Esses dados revelavam que 51,5% do subsolo da região amazônica estaria controlado por 21 grupos econômicos e que 33,5% das áreas indígenas na região teriam seus solos reservados a empresas de mineração.<sup>810</sup>

Em debate no plenário, relativo ao inciso XVI do artigo 59, que definia como competência exclusiva do Congresso a autorização de exploração de riquezas minerais em terra indígena, alguns parlamentares pretenderam modificar o texto para limitar a competência do Congresso, através de uma emenda modificativa proposta pelo deputado Rubem Figueiró, do PMDB do Mato Grosso do Sul. Contrário à emenda, o deputado Virgildásio de Senna, do PMDB da Bahia, abriu o mapa com os dados do CEDI no plenário, o que, segundo Rosane Lacerda, causou um grande impacto. Além disso, foram distribuídos exemplares de um estudo do CEDI e do CONAGE chamado “Empresas de Mineração e Terras Indígenas na Amazônia”. A emenda acabou sendo rejeitada, com 399 votos contra e apenas 35 a favor.<sup>811</sup>

Mantinha-se, ao mesmo tempo, o esforço de garantir a presença constante das lideranças indígenas em Brasília. No dia 18 de março, um grupo de 50 anciãos Kayapó foi ao Congresso se posicionar contra a ameaça de exploração mineral e a possibilidade de que indígenas “em elevado estágio de aculturação” não tivessem proteção específica, levando o próprio presidente da Assembleia, Ulysses Guimarães, a interromper os trabalhos no plenário para recebê-los.<sup>812</sup> Desse dia, provêm algumas cenas muito emblemáticas da Constituinte, como a imagem de uma liderança Kayapó enrolada em uma bandeira do Brasil presente no Congresso. Outra dessas cenas é o registro da segunda vez em que Ulysses Guimarães foi presenteado com um cocar, dessa vez, através do líder xinguano Raoni Metuktire.

---

<sup>810</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 110.

<sup>811</sup> Idem, p. 112.

<sup>812</sup> Idem.





**Figura 34:** Liderança Kayapó enrolada na bandeira do Brasil, 18 de março de 1988 – acervo do CIMI



**Figura 35:** Ulysses Guimarães presenteado, por Raoni Metuktire, com um cocar, 18 de março de 1988 – acervo do CIMI

Ambas as imagens, registradas no mesmo dia, se lidas em conjunto, oferecem uma representação muito rica do que foi a luta indígena na Constituinte. A defesa da garantia de manutenção das culturas, usos e costumes indígenas, sem que isso significasse ser “menos brasileiro”, e sem que se fosse considerado “relativamente incapaz” frente ao Estado. A possibilidade de ser indígena e brasileiro ao mesmo tempo, sem que um pertencimento excluísse o outro – ou resultasse, como se

espalhou, em um desejo de separatismo. Finalmente, já que o indígena também poderia se ver como brasileiro, a necessidade de se indianizar o Brasil, tornando a imagem do indígena visível e sua voz ouvida, inclusive através dos espaços e corpos representantes do poder. As duas fotografias, juntas, emolduram o que foi a mediação entre mundos realizada pelo movimento indígena.

No início de maio, os Kayapó voltaram a Brasília com mais de cem outras lideranças de outras partes do Brasil, com o objetivo de aguardar a votação do capítulo “Dos Índios”, permanecendo por três semanas em alojamento fornecido pelo CIMI, onde reuniões entre a entidade e os indígenas aconteceram quase diariamente.<sup>813</sup> No final de abril, havia ocorrido a votação relativa à exploração mineral em terras indígenas. O CIMI, então, havia abandonado a demanda de estatização da mineração, por acreditar que insistir nisso colocaria em risco outras pautas, presentes no primeiro Projeto de Constituição (aquele anterior aos substitutivos de Bernardo Cabral). Por 343 votos a favor contra 126 contrários, aprovou-se a nacionalização, sem estatização, da mineração em áreas indígenas. Em meados de maio, no capítulo relativo a “Educação, Cultura e Desporto”, garantiu-se o ensino em línguas indígenas e utilizando-se de seus processos próprios de aprendizagem, bem como a proteção às suas manifestações culturais.<sup>814</sup>

Todas essas questões diziam respeito aos povos indígenas, mas em outros capítulos que não o “Dos Índios”, onde a maior parte das garantias deveria estar presente. Na mobilização que antecedeu a sua votação, o senador Severo Gomes passou a articular um acordo em torno das pautas indígenas – em um momento em que o deputado Bonifácio de Andrada (do PDS de Minas Gerais) declarava que votaria conforme as orientações do CSN, e outros parlamentares se vinculavam às teses desse órgão. Muitos bispos intercederam, a pedido do CIMI, conversando com parlamentares centristas.

Destaque nessa articulação teve, também, o senador Jarbas Passarinho, que manteve contato estreito com o CIMI, discutindo as propostas que eram formuladas pelo CSN.<sup>815</sup> O papel de Jarbas Passarinho no apoio à luta indígena, desde antes da Constituinte, lança luz sobre a complexidade das figuras históricas. Trata-se do mesmo homem que, em 1968, fora signatário do AI-5, dirigindo ao presidente Costa

---

<sup>813</sup> Idem, p.114.

<sup>814</sup> Idem, p. 113-114.

<sup>815</sup> Idem, p. 116-117.

e Silva a célebre frase em que mandava “às favas” todos os escrúpulos de consciência – e cuja participação na mobilização junto aos Yanomami contribuiu para a demarcação dessa terra indígena, em 1992.

Ao mesmo tempo em que as articulações de gabinete aconteciam, as lideranças indígenas presentes desde havia algumas semanas em Brasília continuaram a ocupar fisicamente os espaços de poder do Estado, angariando, muitas vezes, apoio e simpatia. É isso que pode ser lido na edição de junho de 1988 do *Portantim*. Nela, descobrimos que as lideranças visitaram quase todos os gabinetes do Congresso, no período que a antecedeu a votação do capítulo “Dos Índios”, com exceção de “uns 50, que consideravam perda de tempo”:

Estiveram, ainda, no Ministério da Justiça, na Procuradoria Geral da República, na Ordem dos Advogados do Brasil, na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e na Universidade de Brasília. Durante os encontros, reivindicaram seus direitos na legislação, destacando entre os mais importantes a suspensão do artigo 271 do Projeto de Constituição, por dividi-los entre aculturados e não-aculturados ou, em síntese, tirar o direito de ser índio daqueles que falam o português e assimilaram usos da sociedade envolvente. O mesmo protesto mereceu a Portaria nº 0520/88, que, com base no Decreto presidencial nº 94.946/87, estabelece questionáveis critérios de aculturação.<sup>816</sup>

Quanto à preparação que os indígenas fizeram para esses encontros, declara também o *Porantim*:

Os indígenas vieram a Brasília trazendo na bagagem material suficiente para se apresentarem a rigor, desde as tinturas de jenipapo (preta) e urucum (vermelha) até bordunas, cocares e adornos de penas coloridas que usam nos rituais em ocasiões especiais. Enfeitados e pintados, demonstraram, durante os dias que antecederam a votação do Capítulo dos Índios, que são altivos e organizados. Entre os objetos do branco utilizados por eles, não faltou o relógio. Cumpriram com precisão todos os horários estipulados para as reuniões. [...] Também não esqueceram de carregar gravador, máquina fotográfica, papel, caneta e equipamentos de videoteipe, para levar às aldeias o registro fiel da peregrinação.<sup>817</sup>

Chegado o dia 25 de maio, data em que estava prevista a votação do capítulo “Dos Índios” – o que acabou não acontecendo –, os indígenas foram para o Congresso “com a indumentária própria dos grandes momentos”:

<sup>816</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Porantim*, n. 109, Brasília, 1988, p. 8.

<sup>817</sup> *Idem*, p. 9.

Eles formaram um corredor polonês na entrada do plenário, entregando aos constituintes um abaixo-assinado com o pedido de votação favorável às emendas e destaques que garantiam seus direitos, e o protesto contra a Portaria da Funai 0520/88. Na oportunidade, foram aplaudidos pelos funcionários públicos que também defendiam seus interesses junto aos parlamentares. Os índios cantaram e logo em seguida dirigiram-se para o auditório da Liderança do PMDB, onde todos se manifestaram, cada um em sua própria língua.<sup>818</sup>

A edição do *Porantim* destaca, ainda, comentários dos indígenas de que, em suas visitas, “deputados e senadores foram bastante receptivos”. E prossegue:

Na realidade, cativaram as pessoas. Nos dias em que estiveram no Congresso, podiam-se ver nos corredores diversos funcionários, repórteres e fotógrafos com o broche em favor da causa indígena pregado na lapela. Mas as lideranças não conquistaram somente a simpatia deles. A bandeira do Brasil que carregaram algumas vezes em manifestações na Assembleia Nacional Constituinte foi oferecida por uma escola de primeiro grau localizada próximo ao acampamento.<sup>819</sup>

Mesmo com o adiamento da votação do capítulo “Dos Índios”, no dia 26 de maio começaram as negociações em torno deste texto, na sala da liderança do PMDB. No *Informe Constituinte*, publicado pelo CIMI, o assessor da instituição Julio Gaiger afirmou que ainda havia muita pressão, por parte do “Centrão” – na pessoa do deputado José Dutra, do PMDB do Amazonas –, no sentido de se colocar os condicionantes de “posse imemorial” e “localização permanente” no direito dos indígenas à terra, bem como no seu tratamento como “relativamente incapazes”. Além disso, buscava-se retirar o qualitativo “originário” que caracterizava os direitos indígenas. A pressão desse grupo não era inesperada: ao mesmo tempo em que lideranças indígenas, o CIMI e outras instituições de apoio percorriam os gabinetes do Congresso, representantes do CSN também o faziam.<sup>820</sup>

Conseguiu-se, afinal, na sala de reunião do PMDB, uma redação satisfatória para aquele que se tornaria o primeiro artigo do capítulo relativos aos indígenas na versão final do texto constitucional. O *Informe Constituinte* relata que, enquanto os constituintes e as organizações interessadas estavam reunidos, os indígenas permaneciam, impacientes, na sala ao lado, e que, quando os deputados José Lins e Bonifácio Andrade, favoráveis a propostas contrárias às demandas indígenas, saíram da sala de reuniões, o cacique Raoni Metuktire os abordou e conseguiu que

---

<sup>818</sup> Idem.

<sup>819</sup> Idem.

<sup>820</sup> LACERDA, Rosane. Op. cit., p. 125.

eles se comprometessem na defesa das pautas indígenas. Em seguida, escreveu Julio Gaiger, “conduzindo-os pela mão, Raoni os fez cumprimentar todos os caciques Kayapó presentes, num exercício de pedagogia política invejável”.<sup>821</sup>

As negociações se estenderiam até o final de maio. Nesse intervalo, mais lideranças foram a Brasília, totalizando, às vésperas da votação, mais de 200 representantes dos povos originários. As emendas que o movimento indígena apoiava para o texto final eram aquelas apresentadas por Jarbas Passarinho, Alceni Guerra, Carlos Cardinal, Fábio Feldman e Eraldo Trindade. No dia 31, chegou-se à redação final da emenda-fusão substitutiva do capítulo “Dos Índios”, que seria votada no dia seguinte. Pretendendo testemunhar a votação, as lideranças foram informadas de que não haveria senhas de acesso para todos no plenário. Como resposta, parlamentares os conduziram para ocupar as galerias. Finalmente, Ulysses Guimarães colocou a emenda em votação, afirmando que se tratava “de fusão resultante de entendimento entre as Lideranças e forças representativas junto à Assembleia Nacional Constituinte”. O texto foi aprovado, tendo 487 votos favoráveis, cinco contrários e dez abstenções, o que foi comemorado pelos indígenas das galerias até a rampa do Congresso.<sup>822</sup>

Um mês depois, no dia 30 de junho, encerrava-se o primeiro turno da votação. No segundo turno, um tema relevante para os povos indígenas ainda seria discutido: a inclusão, como bens dos estados da federação, dos “extintos aldeamentos indígenas”. Além disso, o projeto que Bernardo Cabral entregou a Ulysses Guimarães – chamado de Projeto de Constituição “B” – trazia mudanças na redação do capítulo “Dos Índios”, que, ainda que sutis, poderiam levar a leituras distorcidas e diferentes das que foram negociadas.<sup>823</sup>

A questão da inclusão de terras de “extintos aldeamentos” aos bens dos estados atingia diretamente vários povos do Nordeste – muitos dos quais eram considerados extintos graças ao processo histórico de extermínio. A aprovação desse dispositivo poderia, dessa forma, legitimar o esbulho de suas terras. Para pressionar o Congresso, no início de agosto, chegaram em caravana a Brasília 36 lideranças indígenas do Nordeste: representantes dos povos Potiguara, Fulni-ô, Kapinawá, Xukuru, Geripankó, Xukuru-Kariri, Karapotó e Xokó. Como a votação

---

<sup>821</sup> Idem.

<sup>822</sup> Idem, p. 126-130.

<sup>823</sup> Idem, p. 130-132.

foi adiada por duas vezes, apenas dez lideranças puderam ficar em Brasília até o momento do pleito.<sup>824</sup>

A atuação dessas lideranças na Constituinte também foi marcada por visitas aos gabinetes dos parlamentares e abordagens aos constituintes nos corredores do Congresso, no que logo foram acompanhados por mais de uma centena de indígenas que voltaram a chegar a Brasília, vindos de todo o país. No dia 18 de agosto, os parlamentares, reunidos novamente na sala da liderança do PMDB, fecharam um acordo no sentido de apoiar a emenda supressiva do deputado Domingos Leonelli (sem partido, da Bahia), retirando o tema dos “extintos aldeamentos”. No mesmo dia, procedeu-se à votação da emenda no plenário, que foi aprovada com 367 votos a favor, três contrários e três abstenções.<sup>825</sup>

Finalmente, no dia 30 de agosto, o capítulo “Dos Índios” foi submetido ao segundo turno de votação. Sua aprovação ocorreu com 437 votos favoráveis, oito contrários e sete abstenções. No ato final da luta indígena na Constituinte, entretanto, por conta de uma demora na concessão das autorizações, a maior parte das lideranças não pôde estar presente. Apenas a Ailton Krenak, que tinha uma autorização especial, foi possível acompanhar a votação.<sup>826</sup> Ainda que o texto final possuísse algumas limitações em relação ao que o movimento indígena pleiteava desde o início, frente às graves ameaças que se apresentaram ao longo de todo o processo, tratava-se de uma retumbante vitória, que viria a ser selada no dia 5 de outubro, quando a Constituição foi enfim promulgada no plenário.

## 6.5

### A Carta

No texto final da Constituição Federal, como era de se esperar, não há qualquer menção à pluriétnicidade ou plurinacionalidade da sociedade ou do Estado brasileiros. Entretanto, ainda que essas ausências fossem lamentadas, outras eram consideradas extremamente positivas, e representam uma mudança significativa em relação ao que havia sido estabelecido no Estatuto do Índio, 15 anos antes. Uma dessas ausências diz respeito ao caráter assimilacionista da legislação: na nova

---

<sup>824</sup> Idem, p. 132-133.

<sup>825</sup> Idem, p. 134-137.

<sup>826</sup> Idem, p. 138-139.

carta, em nenhum momento é definido como dever da União a integração dos indígenas à comunhão nacional. De forma análoga, a indianidade não é associada a essa falta de integração e não se estabelece uma divisão em estágios de aculturação.

Também estão ausentes os princípios da tutela e da incapacidade relativa dos indígenas. Ainda que a Constituição não mencione explicitamente sua capacidade civil, entende-se que os indígenas passaram a ser considerados cidadãos plenos, podendo inclusive “ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”, como prevê o artigo 232. Isso não quer dizer, entretanto, que o Estado perdeu a sua responsabilidade de prestar assistência especial no que diz respeito a várias matérias, como saúde, educação e direito à terra e à cultura.

O fim da tutela representa, também, o desaparecimento – ao menos na letra da lei – da associação do indígena a um estado de infância, corrigível via integração, para a obtenção da cidadania plena. Por esse motivo, está ausente da mesma forma o dispositivo da emancipação, quer individual, quer coletiva – e fosse ela solicitada pelo indivíduo, pela comunidade ou determinada *ex officio*. Na prática, a mudança fundamental que a Constituição trouxe foi o reconhecimento de que o indígena não precisa deixar de ser indígena para gozar dos direitos atinentes a qualquer cidadão brasileiro. O abandono da perspectiva assimilacionista, portanto, coloca o texto constitucional em choque com vários princípios do Estatuto do Índio. Por mais que o Estatuto não tenha sido revogado à época (não o tendo sido até hoje), boa parte de seu conteúdo passou a não ser recepcionado pela Constituição.

O “Capítulo VIII – Dos Índios”, do “Título VIII – Da Ordem Social”, foi aquele reservado para tratar diretamente das questões indígenas, englobando dois artigos: 231 e 232. Entretanto, questões relevantes para essas populações apareceram também em diversos outros capítulos.<sup>827</sup> Por exemplo, garantem-se “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” como bens da União (artigo 20, item XI), sem qualquer menção a “extintos aldeamentos”, e atribui-se como de competência exclusiva do Congresso Nacional “autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais” (artigo 49, item XVI).

---

<sup>827</sup> Todas as referências ao texto constitucional, a partir daqui, foram retiradas de: BRASIL. **Constituição Federal**. 1988. Acervo digital do Senado Federal. Disponível em: <<https://www.senado.leg.br/atividade/const/constituicao-federal.asp>>. Acesso em: 21 ago. 2021.

No que diz respeito à educação e cultura, é assegurado aos indígenas o uso de suas “línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (artigo 210, parágrafo 2º), além de serem protegidas as manifestações das culturas populares, as indígenas nelas incluídas (artigo 215, parágrafo 1º). Chama atenção, neste parágrafo, a grafia quase idêntica à dos substitutivos de Bernardo Cabral, que destaca que todos esses grupos são “participantes do processo civilizatório nacional”. Essa formulação reproduz, como vimos, a concepção de que há um processo de construção da nacionalidade, que caminha na direção de certa homogeneização, e de cuja superação da diferença resultaria uma harmonia. Trata-se, portanto, de um resquício do caráter assimilacionista que marca a política indigenista da *pax* colonial.

No capítulo relativo aos indígenas, propriamente, logrou-se a não incorporação dos condicionantes de “posse imemorial” e “localização permanente” que poderiam restringir o direito dos indígenas sobre a sua terra, o que foi uma grande vitória. Além disso, eles foram qualificados como direitos originários, “sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (artigo 231). Esse princípio de que o direito indígena sobre as suas terras é originário, portanto anterior à própria existência do Estado brasileiro, ficou consagrado como tese do **indigenato**. No mesmo artigo 231, reconhecem-se aos indígenas também “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”.

No que diz respeito à mineração em terras indígenas, algumas derrotas substanciais são notáveis. O dispositivo que determinava que ela só poderia ser realizada na inexistência, em outras partes do Brasil, de reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno já havia desaparecido desde o primeiro substitutivo de Bernardo Cabral. Além disso, apesar dos esforços do movimento indígena para que essa atividade fosse estatizada, no texto final, manteve-se apenas a sua nacionalização (artigo 176, parágrafo 1º). Seguindo a direção que já havia sido apresentada no segundo substitutivo, o texto determina também que o aproveitamento hídrico e a “pesquisa e lavra das riquezas minerais em terras indígenas” não necessitam que as comunidades aprovelem a atividade, apenas que elas sejam ouvidas (artigo 231, parágrafo 3º).

Além disso, no mesmo parágrafo, fica-lhes “assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”, sem, entretanto, determinar-se o percentual dessa participação – omissão já presente no primeiro substitutivo de Bernardo



Cabral. Isso contrasta com o primeiro Projeto de Constituição da Comissão de Sistematização e com o Anteprojeto da Comissão da Ordem Social, que estabeleciam a destinação de “percentual não inferior à metade” dos resultados obtidos à execução “da política indigenista nacional e a programas de proteção do meio ambiente”. Contrasta mais ainda com o substitutivo da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, que estabelecia que, salvo percentual a ser destinado ao custeio das pesquisas e lavra dos recursos, todo o restante da produção seria propriedade exclusiva dos indígenas.

Finalmente, o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias determinou que a União “concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. Convém lembrar que, em 1973, o Estatuto do Índio já havia estabelecido o prazo de cinco anos para essa demarcação, prazo que, em 1978, foi estendido pelo então ministro do Interior, Mário Andreazza, para o ano de 1982. Restava lutar para que, no novo momento político do Brasil, esse prazo fosse respeitado.

Ainda que, sobretudo no tocante às atividades mineradoras, tenha havido derrotas, é inegável que a Constituição Federal de 1988 representou um avanço sem precedentes no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos indígenas. O fim praticamente total da perspectiva assimilacionista e de princípios como “graus de aculturação” e “emancipação” rompia com uma tradição formalizada no início do século XX, mas que era herdeira, como vimos no capítulo 3, da própria legislação colonial e imperial. A defesa de sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, sem a perspectiva de que os indígenas deixassem de ser indígenas, trazia pela primeira vez o fundamento de que a diversidade cultural e organizacional dentro do próprio Estado é, não um problema a ser combatido, mas uma riqueza a ser preservada e um direito a ser garantido. Em certa medida, reconhecia-se a pluriétnica da sociedade brasileira, mesmo sem dizê-lo.

Não devemos, de todo modo, enxergar na Constituição de 1988 o fim das graves ameaças que historicamente têm se abatido sobre os povos indígenas. Não só a perspectiva da *pax* continuou presente, com suas consequências acentuando-se a cada década que sucedeu a Constituinte, como a própria mobilização multiescalar e formada por diversos grupos que, a partir da década de 1970, deu origem ao movimento indígena sofreu profundas transformações. A momentos de muita união (embora jamais de busca de homogeneidade), em ocasiões como a luta contra o

Decreto da Emancipação, a organização da UNI e a presença massiva na Constituinte, sucedeu uma deterioração dos laços que mantinham uma luta nacional mais ou menos unificada, e uma conseqüente regionalização da mobilização. A isso, somou-se uma diminuição da visibilidade nacional da pauta indígena.

Como afirmou Ailton Krenak, em entrevista de 2013 a Marco Sávio, a “articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma revoada de pássaros, sabe? Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora”.<sup>828</sup> Mas seu caráter de “revoada” é justamente a expressão da cosmopolítica indígena da paz provisória, dentro da qual os laços vão se reconstruindo em decorrência das novas situações que se apresentam. Novas buscas de articulação em escala nacional voltariam a acontecer, dando origem, inclusive, à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), fundada em 2005, com uma estrutura bastante diferente da UNI.

Mesmo assim, inegavelmente, a Constituição de 1988 representa a culminância de um processo histórico de emergência e articulação indígena no Brasil em defesa de seus direitos e de sua autodeterminação. Um processo iniciado justamente como resposta a um aumento da ofensiva da ditadura militar contra os povos indígenas, particularmente – mas não exclusivamente – aqueles amazônicos. Esse processo levou àquilo que o mesmo Ailton Krenak, em outra entrevista de 2013, chamou de “segunda descoberta do Brasil”:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão de mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver.<sup>829</sup>

No processo de segunda descoberta, em que os indígenas descobriram o Brasil, o Brasil (ou parte dele) também descobriu os indígenas e começou a entender que eles eram muito diferentes dos, assim chamados, “silvícolas” que povoavam o imaginário nacional. A Constituição de 1988 é um reflexo disso. Por mais que a sua promulgação de forma alguma represente o fim da luta – que, como Ailton Krenak

<sup>828</sup> SÁVIO, Marco. Op. cit., p. 220.

<sup>829</sup> COHN, Sergio. “Eu e minhas circunstâncias” (entrevista com Ailton Krenak). Op. cit., p. 248.

destacou, deve ser levada adiante no dia a dia –, ela traz a materialização de um desejo de acolher a diversidade de povos em suas diferenças, sem infantilizá-los ou pretender ensiná-los a civilização. A carta constitucional, nesse sentido, é uma contra-carta de Caminha. Ao invés de um olhar exotizador sobre os indígenas, silenciador de suas vozes, ela propunha-se decorrente de um diálogo. Ela foi constituída a partir dos laços da solidariedade diplomática, de um olhar mútuo, e não unidirecional. Com todas as suas falhas, ela representa um lugar novo do qual seguir e a partir do qual organizar novas revoadas.

## Considerações finais

No ano de 2021, quando essa tese termina de ser escrita, a despeito das garantias da Constituição de 1988, os direitos dos povos indígenas seguem fortemente ameaçados. Ao longo dos anos 2000, essa ameaça seria reforçada por uma tese jurídica que se opõe frontalmente ao princípio constitucional de que os indígenas têm “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (artigo 231), ou seja, o princípio do indigenato. Trata-se da tese do marco temporal, um dispositivo que visa a restringir esse direito indígena àqueles grupos que estivessem ocupando suas terras em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

A luta para que o texto constitucional assegurasse o direito sobre as terras indígenas como originário veio justamente da consciência de que esses povos habitam e estabelecem relações culturais e de subsistência com esse território desde muito antes da existência do Estado do Brasil. Veio, ao mesmo tempo, do reconhecimento de que a história desse Estado é também a história de uma guerra de conquista que, como afirmou Antonio Carlos de Souza Lima, se transmutou ao longo do tempo, mas jamais acabou. Além do genocídio e do etnocídio dos povos indígenas, o esbulho de suas terras tem sido ininterrupto ao longo de mais de cinco séculos. Muitos dos grupos que não estavam em seus territórios tradicionais no dia 5 de outubro de 1988, não o faziam porque haviam sido expulsos dessas terras – ou tiveram seus ancestrais expulsos – pelo poder econômico, pelo próprio Estado ou, mais frequentemente, por uma combinação dos dois. Aceitar a tese do marco temporal é não apenas ignorar esse processo, mas perpetuar a violência colonial.

O artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que previa que a demarcação de todas as terras indígenas pendentes fosse concluída em um prazo de cinco anos, tampouco foi respeitado. Pelo contrário, em texto escrito em 2008 – apresentado em um evento organizado pela Comissão de Legislação Participativa da Câmara dos Deputados, comemorando os 20 anos da Constituição –, Iara Pietricovsky de Oliveira afirmou que, nesse ano, apenas 60% das terras indígenas estariam oficialmente homologadas e regularizadas, mas, se fossem

consideradas as novas demandas por território, não se ultrapassaria a faixa de 40%.<sup>830</sup>

Até o primeiro mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso, houve um aumento progressivo das terras indígenas declaradas e daquelas que terminaram o processo de demarcação iniciado em governos anteriores, sendo homologadas. Segundo dados do Instituto Socioambiental, nesse governo, 58 terras indígenas foram declaradas (perfazendo 26.922.172 Ha) e 114 terras indígenas foram homologadas (31.526.966 Ha). Desde então, o número caiu progressivamente. Nos quase três anos do governo de Michel Temer, houve apenas três terras indígenas declaradas (3.397.569 Ha) e uma homologada (19.216 Ha). O governo de Jair Bolsonaro, até o segundo semestre de 2021, não declarou ou homologou qualquer terra indígena.<sup>831</sup> A ausência de demarcação, entretanto, não se deve ao fato de a situação das terras indígenas estar próxima a uma resolução.

Até janeiro de 2021, havia 237 terras indígenas com demarcação requisitada, mas 70% delas tinham seus processos parados entre a Funai e o Ministério da Justiça—<sup>832</sup> ao qual o órgão indigenista passou a estar vinculado desde 1990, com o fim do Ministério do Interior. Dados divulgados pelo CIMI em setembro de 2021 revelam que há 829 terras indígenas com pendências administrativas no Brasil, das quais 536 sem qualquer providência do Estado para iniciar seu processo demarcatório.<sup>833</sup> Nada disso, entretanto, constitui exatamente surpresa. Desde sua campanha eleitoral, o presidente Bolsonaro afirmou diversas vezes que não demarcaria mais nenhum centímetro de terras indígenas ou quilombolas.

Para além da paralisação das demarcações, o discurso do atual presidente da República recupera diversos argumentos que marcaram a política indigenista durante a ditadura militar. No dia 23 de outubro de 2018, ainda em campanha eleitoral, ele recebeu a indígena Ysani Kalapalo em sua casa e afirmou: “no que

<sup>830</sup> OLIVEIRA, Iara Pietricovsky. Op. cit., p. 95.

<sup>831</sup> Reportagem “Sob Bolsonaro, Funai e Ministério da Justiça travam demarcação de terras indígenas”, assinada por Daniel Biassetto, presente em *O Globo*, 3 jan. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/sob-bolsonaro-funai-ministerio-da-justica-travam-demarcacao-de-terras-indigenas-24820597#:~:text=O%20Brasil%20tem%20487%20terras,dele%2C%20nenhuma%20homologa%C3%A7%C3%A3o%20seria%20feita>>. Acesso em: 24 set. 2021.

<sup>832</sup> Idem.

<sup>833</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Nota do Cimi sobre o pronunciamento de Jair Bolsonaro na ONU, 21 set. 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/09/nota-cimi-pronunciamento-bolsonaro-onu/>>. Acesso em: 24 set. 2021.

depende de mim, vocês serão emancipados”.<sup>834</sup> Em 1º de janeiro de 2019, dia da sua posse como presidente do Brasil, Bolsonaro assinou uma medida provisória transferindo da Funai para o Ministério da Agricultura a prerrogativa de demarcar as terras indígenas, num aceno claro aos interesses do agronegócio.<sup>835</sup> No dia seguinte, publicou em sua página no *Twitter* a seguinte declaração:

Mais de 15% do território nacional é demarcado como terra indígena e quilombolas (sic). Menos de um milhão de pessoas vivem nestes lugares isolados do Brasil de verdade, exploradas e manipuladas por ONGs. Vamos juntos integrar estes cidadãos e valorizar a todos (sic) os brasileiros.<sup>836</sup>

O número apresentado pelo presidente não corresponde à realidade – segundo a própria Funai, as terras indígenas regularizadas correspondem a apenas 12,2% do território nacional. Mas, para além disso, chama atenção que os indígenas, mais uma vez, tenham sido trazidos ao centro do debate público como opostos ao desenvolvimento do país e que, como solução a esse problema, sejam apresentadas as propostas de emancipação e integração, bem como o argumento de que os indígenas estão sendo manipulados pelas organizações de apoio – agora representadas pelas ONGs.

Em 1988, o movimento indígena comemorou a esperança de que, com a nova Constituição, mudasse a relação do Estado com os povos indígenas, já não mais considerados relativamente incapazes ou indivíduos que deveriam, necessariamente, integrar-se à sociedade nacional, abrindo mão de seus usos e costumes. E, se nos primeiros anos da Nova República houve de fato uma conjuntura política mais favorável às demandas indígenas, as ameaças às suas terras jamais cessaram, sendo potencializadas na última década. A tragédia amazônica,

<sup>834</sup> FANTÁSTICO (Semanaário). Globoplay. Jair Bolsonaro (PSL) faz primeiro discurso como presidente eleito. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/7121006/>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

<sup>835</sup> Essa medida acabou sendo barrada pelo Congresso no mês de maio, sendo novamente recuperada por outra medida provisória editada em junho para, finalmente, ser suspensa por Luís Roberto Barroso, ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), no dia 24 do mesmo mês. Reportagem “Mudança de demarcação de terras indígenas para Agricultura é suspensa”, presente na *Agência Brasil*, 24 jun. 2019. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2019-06/mudanca-de-demarcacao-de-terras-indigenas-para-agricultura-e-suspensa>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

<sup>836</sup> Tweet disponível em: <[https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1080468589298229253?ref\\_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwtterm%5E1080468589298229253&ref\\_url=https%3A%2F%2Fg1.globo.com%2Fpolitica%2Fnoticia%2F2019%2F01%2F02%2Fbolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml](https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1080468589298229253?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwtterm%5E1080468589298229253&ref_url=https%3A%2F%2Fg1.globo.com%2Fpolitica%2Fnoticia%2F2019%2F01%2F02%2Fbolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml)>. Acesso em: 27 ago. 2019.

que Ailton Krenak identificou com a origem do que se chamou de movimento indígena, seguiu se consumando, com o Projeto Calha Norte, com a construção da Hidrelétrica de Belo Monte e com os recentes recordes de desmatamento, por exemplo. À tragédia amazônica, têm-se somado tragédias no Cerrado e no Pantanal também.

Para entendermos todas essas linhas de continuidade, é importante refletir que o que segue a pleno vapor é a política indigenista da *pax* colonial. A relação histórica do Estado brasileiro com os povos indígenas foi marcada por ela, na perspectiva de um esforço para incorporar toda a diferença em um “mundo comum”, fechado em um suposto equilíbrio ecumênico no qual aquilo que fosse selvagem ou bárbaro se tornaria civilizado, sendo, portanto, pacificado. Essa proposição parte de um entendimento da paz como silenciamento da alteridade e imposição militar, sendo, portanto, parte de uma guerra de conquista. É *pax*, no sentido da *Pax Romana*. A partir, sobretudo, do século XIX, tal prática passou a ser justificada, ainda, pela compreensão de que a cada Estado deveria corresponder uma única nação.

O exercício dessa *pax* parte, como vimos, de um esforço para transformar diferença étnica em diferença social: não se trata apenas de incorporar o outro à sociedade dominante, mas de incorporá-lo em uma posição hierarquicamente inferior. Quando pensamos no colonialismo interno, ou endocolonialismo, do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, no século XX, o projeto era de transformar o indígena em um pobre – porém, um pobre portador de um símbolo de brasilidade: o trabalhador nacional. Foi justamente a partir do início do século XX, com a instituição do que Souza Lima chamou de poder tutelar, que o Estado brasileiro se autoatribuiu o papel de único intermediário legítimo entre as populações indígenas e a sociedade brasileira, via agência indigenista.

Evidentemente, com essa política indigenista, sempre dialogaram, de diferentes formas, as políticas indígenas, ou seja, o exercício político dos próprios povos indígenas na gestão interna de suas comunidades, na relação com outros povos ou na interação com o poder colonial. Esse exercício foi aqui qualificado como cosmopolítica da paz provisória, pelo entendimento de que ele não parte do pressuposto de que a diferença é um problema a ser resolvido, reconhecendo a legitimidade dos diversos mundos em negociação, sejam eles humanos ou não humanos. A cosmopolítica da paz provisória, como apresentada ao longo dessa tese,

não dissimula o conflito ou a divergência, antes escancara os confrontos e as guerras que se apresentam, assumindo que só a partir desse reconhecimento é possível negociar construído pazes provisórias, que se sabem temporárias, mas sem jamais pretender a aniquilação do outro.

A reflexão sobre a existência de políticas indígenas não corresponde diretamente, entretanto, à afirmação da existência de um movimento indígena. O que se defende aqui é que o movimento indígena é constituído por uma rede que se articula entre diferentes indivíduos e organizações, a partir dos anos 1970, que têm como elemento agregador uma solidariedade diplomática, centrada em um projeto de autodeterminação das populações indígenas e de luta pelo seu direito às suas terras.

Ao conceituarmos o movimento indígena dessa forma, incluímos nele, também, grupos de não indígenas aliados à causa indígena – antropólogos e cientistas sociais, missionários ligados à teologia da libertação, jornalistas e outros segmentos da sociedade. Essa inclusão ocorre, entretanto, sem prejuízo da ideia de protagonismo indígena. Para entendermos como isso é possível, é preciso recuperar outro argumento central deste trabalho: o de que o movimento indígena que se articulou a partir dos anos 1970 no Brasil é inseparável não apenas da ofensiva da ditadura militar contra os povos indígenas – sobretudo a partir dos projetos de colonização da Amazônia – mas da publicização dessa ofensiva junto à opinião pública nacional e internacional.

As violações à vida, à integridade, às terras e aos direitos, de maneira geral, dos povos indígenas, perpetuadas com a conivência e/ou com a participação direta do Estado, já sofriam uma escalada desde as décadas de 1950 e 1960. Evidentemente, os povos indígenas sempre reagiram, de diferentes formas, a essas violações. A articulação de um movimento indígena, entretanto, pressupõe a construção de uma luta organizada envolvendo a diversidade de povos indígenas cujos direitos estavam sendo ameaçados. Essa construção só parece óbvia a quem se esquece de que a própria ideia de povos indígenas (como um coletivo) é uma construção exógena a eles, que se reconhecem como grupos diferenciados e muitas vezes com relações conflituosas entre si.

Não à toa, as primeiras assembleias de chefes indígenas foram organizadas justamente pelo Conselho Indigenista Missionário, a partir de 1974. Tratou-se de um empenho consciente de colocar diferentes lideranças, de diferentes povos, em



contato, para que, a partir da identificação de problemas em comum, surgissem propostas de soluções a serem construídas conjuntamente. O esforço do CIMI é indissociável das campanhas de denúncia das violações aos povos indígenas, que ganharam destaque desde que o Relatório Figueiredo veio a público e que se intensificaram com o projeto de colonização da Amazônia, acrescidas de acusações de genocídio e de visitas de missões internacionais ao Brasil, como a da Cruz Vermelha.

Esse esforço, entretanto, não foi absolutamente inédito: em diversas outras partes do mundo, organizações indígenas estavam se formando, com o apoio de documentos internacionais como a Declaração de Barbados I. A rede que marcou o movimento indígena brasileiro, desse forma, foi uma rede multiescalar, envolvendo desde a dimensão local, no trabalho de mobilização das comunidades, até as dimensões regional e nacional – com a busca de fazer frente de maneira integrada aos ataques da ditadura –, mas incluindo também os níveis continental e global, com a circulação de ideias, materiais de divulgação, pessoas e financiamento para as custosas despesas com as quais era necessário arcar.

O protagonismo indígena no interior do movimento indígena foi sendo construído justamente ao longo do processo de estruturação dessa rede. É importante deixar claro: o protagonismo indígena sempre existiu nas diversas frentes da política indígena. A rede que se montou a partir dos anos 1970, entretanto, não fazia parte do horizonte da maior parte das comunidades indígenas nesse período. O estabelecimento do protagonismo indígena nesses espaços é justamente o foco da maior parte do estudo que foi aqui apresentado.

Os grupos de aliados, fossem eles missionários, antropólogos ou outros, sempre afirmaram a busca de construção de um espaço que pudesse ser gerido e representado pelos próprios indígenas de maneira autônoma. Evidentemente, essa posição foi contestada algumas vezes, e não foram incomuns querelas sérias envolvendo indígenas e esses grupos, inclusive com acusações de que eles queriam “falar pelos indígenas”. De todo modo, a partir da virada da década de 1970 para a década de 1980, esse exercício de autogestão começou a se solidificar.

A construção do protagonismo indígena dentro do movimento indígena sempre esteve atrelada ao enfrentamento à *pax* colonial. Nas primeiras assembleias, podemos ver a força com que o vocabulário colonial foi levado a diversas comunidades indígenas, mas também as maneiras como ele foi ressignificado. A

expressão “fazer progresso”, dessa forma, passou a ser utilizada por muitas lideranças como sinônimo de manter os seus costumes em seus espaços tradicionais. Essa é uma das marcas mais fundamentais do movimento indígena: a luta pela terra não vem vinculada a um esforço de explorá-la nos termos do agronegócio, ou dos grandes empreendimentos mineradores, empreiteiros ou madeireiros.

A luta pela terra parte da busca de que os diversos mundos que a compõem permaneçam vivos, disso dependendo a subsistência material e a existência cultural desses povos. Trata-se de uma perspectiva cosmopolítica, que reconhece agência e subjetividade aos mundos não humanos, e rejeita a construção de uma paisagem unívoca, que tem como único fim a exploração capitalista para o consumo dos urbanos – uma “pacificação da natureza”, nos moldes da *pax* colonial. Essa perspectiva era incompreensível do ponto de vista do desenvolvimentismo do Estado nacional, motivo pelo qual os indígenas eram apresentados como quistos, óbices ao desenvolvimento. Motivo, também, pelo qual era tão importante integrá-los e “emancipá-los de sua indianidade”.

Foi justamente o esforço do Estado para acelerar o processo de emancipação, entretanto, que acabou impulsionando a visibilidade do movimento indígena nos anos 1970. Esse esforço chegou ao seu auge com a tentativa do ministro do Interior, Rangel Reis, de aprovar um decreto que previa a possibilidade de que indivíduos ou grupos indígenas fossem emancipados compulsoriamente, mediante avaliação da Funai e assinatura do presidente da República. A luta contra o decreto da emancipação envolveu de tal forma a opinião pública que, não apenas o decreto foi barrado, mas diversas organizações de apoio à causa indígena surgiram ou ganharam fôlego, como Associações Nacionais de Apoio ao Índio (ANAÍs), Comissões Pró-Índio (CPIs), além do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e de diversas instituições de alcance nacional ou local.

Nesse momento, também, algumas lideranças indígenas começaram a ganhar muito destaque, realizando um papel de diplomatas, embaixadores na negociação entre mundos diferentes. Mário Juruna foi, sem dúvida, a mais conhecida dessas lideranças, e a querela em torno de sua participação no Tribunal Russell IV, em Roterdã, foi noticiada internacionalmente. Indivíduos como Mário Juruna ocupam a posição de lideranças interétnicas, importantíssimas na negociação entre as comunidades, os grupos de aliados e o próprio Estado nacional.

Sua posição fronteiriça, entretanto, também representa uma vulnerabilidade, e o próprio Juruna foi acusado de ter-se afastado das bases de sua comunidade, não os representando mais.

Houve, de todo modo, diferentes gerações de lideranças interétnicas dentro da trajetória do movimento indígena brasileiro, nas décadas de 1970 e 1980. Na virada de uma década para a outra, líderes mais jovens, alguns deles estudantes, começaram a ganhar destaque. Dentre eles, Álvaro Tukano, Marcos Terena e Ailton Krenak. Seu domínio mais efetivo dos códigos da sociedade nacional permitia um outro tipo de negociação com a opinião pública e com os próprios órgãos do Estado. Entretanto, essa característica também lhes rendeu diversas acusações de afastamento das bases comunitárias, de manipulação por grupos de apoio ou pelo próprio Estado e de falta de legitimidade. Os conflitos entre diferentes gerações de lideranças indígenas é bastante claro nas disputas que envolveram a criação e instituição da União das Nações Indígenas (UNI).

Primeira instituição nacional concebida com a finalidade de ser uma representação legítima das demandas indígenas, administrada exclusivamente por indígenas, a UNI foi um símbolo da construção do protagonismo. As dificuldades que enfrentou envolveram a recusa do Estado em aceitar a autodeterminação indígena, mas envolveram também questões internas ao próprio movimento. A lógica da diferenciação, da não subsunção de um grupo pelo outro, sempre foi marca fundamental da cosmopolítica da paz provisória. Dessa forma, de que maneira seria possível que uma única instituição representasse a pluralidade dos povos indígenas do Brasil? Ainda mais dentro de uma estrutura que partia de bases comunitárias para se articular de maneira nacional, buscando contatos e financiamentos internacionais.

Uma solução que se ensaiou foi a ênfase na regionalização da UNI, de modo que as comunidades estivessem sempre mobilizadas. Ou seja, tratou-se de uma tentativa de institucionalizar o trabalho de base junto às comunidades indígenas, para que a coordenação nacional pudesse não apenas ter legitimidade, mas representar verdadeiramente a diversidade de interesses em questão. De todo modo, no decorrer da primeira metade dos anos 1980, tornou-se cada vez mais próxima a realidade da elaboração de uma nova Constituição para o país. Dentro do movimento indígena, fez-se evidente o fato de que o palco da Constituinte representaria um espaço decisivo de luta.

Tanto nos momentos que antecederam a Assembleia Constituinte como durante a sua realização, a mobilização indígena foi intensa. Não apenas a UNI, mas outras instituições de apoio à luta indígena, como o CIMI, bem como lideranças que não faziam oficialmente parte de nenhuma delas, se fizeram presentes em Brasília e ocuparam espaços tradicionalmente interditados aos indígenas, como o Congresso Nacional. Juruna já havia sido eleito deputado, em 1983, o que ajudou a potencializar e divulgar a luta indígena. A hostilidade daquele espaço à sua presença, entretanto, ficou evidente no desenrolar do seu mandato e em seu tumultuado final.

Durante a Constituinte, entretanto, a luta pela letra da lei era indissociável da disputa pelo espaço. Ações performáticas como a fala de Ailton Krenak em defesa da emenda popular da UNI e o gesto de se colocar um cocar sobre a cabeça de Ulysses Guimarães por duas vezes, bem como os inúmeros cânticos, danças e cerimônias que foram realizados dentro e fora do Congresso, traduziam para a opinião pública a dinamicidade da cosmopolítica indígena e as estratégias utilizadas para criar alianças e instaurar pazes provisórias. A Constituição de 1988 é uma dessas pazes. Como elas, provisória.

O pós-1988 inaugurou mudanças profundas na estrutura do movimento indígena. Essas mudanças têm diversos aspectos cuja análise escapa ao escopo desta tese. Elas se relacionam ao novo contexto da Nova República, quando o Estado já havia assumido uma série de responsabilidades com os povos indígenas – ainda que elas tenham sido progressivamente abandonadas. Relacionam-se também à diminuição da repercussão da luta indígena na opinião pública após a redemocratização. Como vimos, no contexto da ditadura militar (e até a Constituinte), o sofrimento dos povos indígenas foi frequentemente representado por setores da sociedade nacional como metonímia do sofrimento do povo brasileiro como um todo frente ao autoritarismo. Após as garantias constitucionais, essa metonímia perdeu força.

Quanto à UNI, o movimento de regionalização da instituição deu lugar a uma efetiva fragmentação. Suas coordenações nacionais desapareceram e a última regional a manter suas atividades funcionando foi a do Acre e Sul do Amazonas. As lutas do movimento indígena passaram a girar, cada vez mais, em torno da efetiva aplicação das garantias constitucionais em casos específicos de demandas,

conflitos e projetos indígenas, espalhados por todo o território do Brasil. As escalas local e regional, dessa forma, passaram a sobressair à nacional.

Ao mesmo tempo, em sintonia com um movimento verificado em todo o mundo, cada vez mais diferentes ONGs passaram a atuar junto às comunidades indígenas, renovando e modificando o quadro das organizações de apoio. Diversas alianças foram costuradas entre indígenas e outras comunidades, também, como quilombolas, ribeirinhos e seringueiros. Um exemplo é a Aliança dos Povos da Floresta, idealizada ainda nos anos 1980 com a influência do ambientalista Chico Mendes, efetivamente articulada a partir dos anos 1990, com uma participação importante de Ailton Krenak, e relançada nos dias de hoje.

Essa regionalização do movimento indígena constitui uma renovação da cosmopolítica da paz provisória. As alianças se modificam, a ênfase nas escalas se altera, mas ela segue constituindo um exercício de diplomacia entre mundos, contra qualquer forma de homogeneização ou pacificação da diferença. Trata-se do próprio movimento de revoada de que falou Ailton Krenak, em que os pássaros se encontram e depois vão embora. Esse ir embora, entretanto, é apenas mudar de escala, e comporta em seu próprio movimento a possibilidade de um novo voo conjunto.

Como vimos, sobretudo a partir do início dos anos 2000, a situação dos povos indígenas no Brasil voltou a se agravar, junto com novas tragédias amazônicas e de outros biomas também. Desde 2004, entretanto, acontece anualmente o Acampamento Terra Livre (ATL), em Brasília, mobilizando lideranças do Brasil inteiro em torno dos direitos constitucionais dos povos indígenas. Em 2005, durante a realização do ATL, foi fundada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Diferentemente da UNI, entretanto, não se trata de uma organização com uma coordenação centralizada, mas, segundo as palavras presentes em seu site oficial, de “uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil”.<sup>837</sup> Sua estrutura é pensada de baixo para cima, articulando instituições de diferentes partes do país. Atualmente, fazem parte da APIB sete organizações: a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), o Conselho do Povo Terena, a Articulação dos Povos

---

<sup>837</sup> ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL-APIB. Quem somos. Disponível em: <<https://apiboficial.org/sobre/>>. Acesso em: 25 set. 2021.

Indígenas do Sudeste (Arpin Sudeste), a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpin Sul), a Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guasu), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Comissão Guarani Yvyrupa.

A coordenação executiva da APIB se encontra nas mãos de Sônia Guajajara, que é também a primeira indígena a se lançar candidata à vice-presidência do país, na eleição de 2018. Essa posição é emblemática: as mulheres, que sempre foram parte fundamental do movimento indígena, agora ocupam cada vez mais espaços de grande visibilidade. A primeira liderança indígena a ser eleita deputada federal depois de Mário Juruna foi Joênia Wapichana, também em 2018. Em agosto de 2019, ocorreu a I Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, e, em setembro de 2021, ocorreu a sua segunda edição.

A II Marcha das Mulheres Indígenas aconteceu justamente em mais um momento emblemático para a história do movimento indígena. A partir do mês de junho de 2021, e durante os meses seguintes, reuniram-se em Brasília indígenas de todo o Brasil, no Acampamento Levante pela Terra. Trata-se de uma grande mobilização contra o marco temporal. Os indígenas vieram acompanhar o julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF) envolvendo um pedido de reintegração de posse do Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA) contra a Funai e o povo Xokleng, em área reivindicada pela Terra Indígena Ibirama-La Klãnõ. O argumento do IMA é respaldado pela tese do marco temporal. Por esse motivo, o STF decidiu pela repercussão geral do caso – ou seja, o julgamento específico sobre o caso dos Xokleng vai, na prática, decidir a aplicabilidade ou não da tese jurídica, desse momento em diante.

Ao mesmo tempo em que o caso de repercussão geral é julgado pelo STF, tramita na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei (PL) 490, que busca justamente legitimar o marco temporal através do legislativo. Até o momento em que essa conclusão está sendo escrita, não há desfecho para o julgamento do STF, que foi adiado diversas vezes, nem para o PL 490. Se observarmos a política indigenista da Nova República em perspectiva, podemos ter a impressão de que, sobretudo na última década, os povos indígenas vêm colecionando uma série de derrotas, e isso é verdade. Mas é apenas parte da verdade.

O movimento indígena se reinventou, desde 1988. Hoje, suas demandas voltam a ocupar as manchetes dos jornais, nacionais e estrangeiros. Suas lideranças

seguem discursando na ONU e em outras organizações internacionais, em um movimento global em prol de justiça ambiental e climática – como é o caso da fala de Txai Suruí, na abertura oficial da Conferência da Cúpula do Clima (COP26) em Glasgow (Escócia), no dia 1º de novembro de 2021. No ano de 2020, Ailton Krenak recebeu o Prêmio Juca Pato de Intelectual do Ano, concedido pela União Brasileira de Escritores. De diversas formas, a revoadada indígena continua. E, frente aos impactos brutais que a *pax* colonial vem tendo sobre os mundos humanos e não humanos, em todo o globo, ou aprendemos a voar junto com ela, ou o futuro de todos nós está seriamente ameaçado.

## Referências

1

### Bibliografia

ADORNO, Rolena. La discusión sobre la naturaleza del indio. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina: palavra, literatura e cultura**, vol. 1. São Paulo/Campinas: Memorial/UNICAMP, 1993.

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate, **Lua Nova**, São Paulo, n.76, 2009.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil**. 1823. Disponível em: <[http://www.obrabonifacio.com.br/principais\\_obras/](http://www.obrabonifacio.com.br/principais_obras/)>. Acesso em: 2 ago. 2019.

ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil – breve relato de sua evolução histórica. In: \_\_\_\_\_; CARVALHO, Joênia Batista de; OLIVEIRA, Paulo Celso de; JÓFEJ, Lúcia Fernanda; GUARANY, Vilmar Martins Moura; ANAYA, S. James. **Indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ARAÚJO, Rayane Barreto de. **Entre a violência e o caminho de volta**: a resistência dos Nambiquara do Vale do Guaporé durante a ditadura militar (1968-1975). Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-graduação em História da UFRRJ. Seropédica, 2020.

ARAÚJO, Rayane Barreto de; ASCENSO, João Gabriel da Silva. Genocídio indígena e ecocídio no Brasil. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, n. 372. Disponível em: <<https://cienciahoje.org.br/artigo/genocidio-indigena-e-ecocidio-no-brasil/>>. Acesso em: 18 out. 2021.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. A paz. **Pandemia crítica** (coleção), Editora N-1. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/114>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Alianças afetivas contra a tragédia da paisagem unívoca: um olhar sobre o pensamento de Ailton Krenak. **Revista Wirapuru**, Santiago, n. 3, 2021.



\_\_\_\_\_. **As fronteiras de Universópolis: pensando o projeto mestiço no México** a partir de José Vasconcelos. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 2015.

BALDUÍNO, Tomás. À guisa de prefácio. In: HECK, Egon Dionisio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). **Povos Indígenas: aqueles que devem viver** – manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El pensamiento político de los indios en América Latina, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1979.

BELLEAU, Jean-Philippe. History, Memory and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967-1988). **The Americas**, Cambridge, v. 70, n. 4, 2014.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese de doutorado em História apresentada à Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista Estudos e Pesquisas**, Funai, Brasília, v. 4, n. 2, 2007.

BRIGHENTI, Clovis. Agitadores e subversivos: repressão, perseguição e violações dos direitos indígenas pela ditadura militar. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 38, n. 1, 2020.

BUCCI, Eugênio; FREIRE, Alípio. Receber sonhos (entrevista com Ailton Krenak). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

CABIXI, Daniel Matenho. Pronunciamento de Nelson Xangrê e Daniel Pareci. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979.

CADWALADER, Sandra L. Carta da “Indian Rights Association”. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Comentários II (ao artigo: A importância das assembleias indígenas para os Estudos Brasileiros, de Eduardo Hoornaert), **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, n. 3, out. 1978.

\_\_\_\_\_. Histórico. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.

COHN, Sergio. Eu e minhas circunstâncias (entrevista com Ailton Krenak, 2013). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_; KADIWEL, Idjahure; SIMONACI, Ana Paula. O movimento indígena e os direitos das mulheres (entrevista com Eliane Potiguara, 2018). In: POTIGUARA, Eliane. **Eliane Potiguara** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/AC. Quem somos. Disponível em: <<https://cpiacre.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, Índios: direitos históricos, São Paulo, n. 3, 1982.

\_\_\_\_\_. Histórico da emancipação. In: \_\_\_\_\_. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, A questão da emancipação, São Paulo, n. 1, 1979.

\_\_\_\_\_. Nossa história. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>>. Acesso: 15 abr. 2021.

\_\_\_\_\_. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, A questão da emancipação, São Paulo, n. 1, 1979.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Outros 500**: construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, Índios: direitos históricos, São Paulo, n. 3, 1982.

\_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

\_\_\_\_\_. Política indigenista no século XIX. In: \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

\_\_\_\_\_. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: \_\_\_\_\_. Os direitos do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2007.

DIANI, Mario. The concept of social movement, **The Sociological Review**, Londres, v. 40, n. 1, 1992.

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRN. Natal, 2019.

EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. **Análise Social**, Lisboa, v. XXXIX, 2004. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218704648R7vGO3gi9Rk66BF2.pdf>.

Acesso em: 07 jan. 2019.

FELL, Claude. **José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)**, educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario. México: UNAM, 1989.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. O bom bárbaro e outras histórias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, 2020.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A “Guerra dos 18 Anos” – repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da UFMG. Belo Horizonte, 2020.

FORUNS EJA BRASIL. CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Disponível em: <<http://forumeja.org.br/node/2931>>. Acesso em: 24 jul. 2021.

FRANCO, Caroline Souza. **Origem e presente de práticas políticas das populações indígenas do Baixo Oiapoque**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. Campinas, 2019.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Daniel Cabixi, o sábio, na cova dos leões. Matéria publicada no site Taqui Pra Ti. Disponível em: <[www.taquiprati.com.br/cronica/1370-daniel-cabixi-o-sabio-na-cova-dos-leoes](http://www.taquiprati.com.br/cronica/1370-daniel-cabixi-o-sabio-na-cova-dos-leoes)>. Acesso em: 19 abr. 2021.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS-FGV. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Conselho de Segurança Nacional (CSN), verbete. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/conselho-de-seguranca-nacional-csn>>. Acesso em: 22 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC). Plano Cohen, verbete. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/plano-cohen>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, 2000.

GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina, **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, 2008.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. São Paulo: Vértice/Iuperj, 1988.

GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. **MARÃÑÃ BÖDÖDI** – a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia Física da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

GRÜNBERG, Georg (Coord.). **La situación del indígena en América del Sur: aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos**. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2019.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO. Rio de Janeiro, 2015.

HECK, Egon Dionisio. **Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Políticas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.

IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

JORGE, Marcelo Gonczarowska. As pinturas indianistas de Rodolfo Amoedo, **Revista 19&20**, Rio de Janeiro, v. V, n. 2, 2010. Disponível em: <[http://www.dezenovevinte.net/obras/ra\\_indianismo.htm](http://www.dezenovevinte.net/obras/ra_indianismo.htm)>. Acesso em: 16 fev. 2021.

JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. **O gravador do Juruna**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KADIWEL, Idjahure Achkar. **Programa de Índio: movimento indígena e etnomídia**. Trabalho de conclusão de curso apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

KRÄUTLER, Erwin. O índio: aquele que deve VIVER. In: HECK, Egon Dionisio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). **Povos Indígenas: aqueles que devem viver – manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: CIMI, 2012.

KRENAK, Ailton. Discurso na Assembleia Nacional Constituinte, 4 set. 1987. In: \_\_\_\_\_. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_. Índios em movimento (palestra, 2016). In: \_\_\_\_\_. **Ailton Krenak** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

LABORATÓRIO DE ENSINO E MATERIAL DIDÁTICO (LEMAD-História) da USP. Kits didáticos: documentos históricos no ensino. Disponível em: <<http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-10/KIT%20CARTAZ%201978%20Lutas%20Ind%C3%ADgenas.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte, 1987-1988**. Brasília: CIMI, 2008.

LEONEL, Mauro. Estradas, índios e ambiente na Amazônia: do Brasil Central ao Oceano Pacífico. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, n. 6, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação de mestrado em Antropologia apresentada à Universidade de Brasília. Brasília, 1997.

MAURO, Victor Ferri. A participação de Terenas na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018. Brasília, 2018.

MAYBURY-LEWIS, David. **Akwẽ-Shavante Society**. Oxford: Oxford University Press, 1967.

MIGNOLO, Walter D. “Uma outra língua”: mapas da linguística, geografias literárias, paisagens culturais. In: \_\_\_\_\_. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOONEN, Frans. O movimento indígena no Brasil: mito ou realidade?, **Cadernos Paraibanos de Antropologia**, João Pessoa, n. 1, 1985.

MOREIRA, Vânia. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no império, **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, 2010.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). Artigo no prelo, a ser publicado em livro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

\_\_\_\_\_. **O papel das assembleias de líderes indígenas na organização dos povos indígenas no Brasil**. Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Antropologia e Recursos Audio-Visuais em Etnologia da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 1985.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Iara Pietricovsky. Constituição de 1988 e os povos indígenas – democracia à brasileira. In: BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição 20 anos: Estado, democracia e participação popular**. Brasília: Edições Câmara, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos; WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese (Orgs.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: EdUFSC, 1985.

\_\_\_\_\_. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

\_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A politização da identidade e o movimento indígena. In: \_\_\_\_\_. **A crise do indigenismo**. Campinas: Unicamp, 1988.

\_\_\_\_\_. “Sociedade plural” e pluralismo cultural. In: \_\_\_\_\_. **A crise do indigenismo**. Campinas: Unicamp, 1988.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. Política de genocídio contra os índios do Brasil: memória e contestação contra a política indigenista adotada pelo regime militar (1970-1974). **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**, Florianópolis, 2015.

PAPPIANI, Angela. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. **Revista Novos Olhares**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2012.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. A Hall of Mirrors: The rhetoric of indigenism in Brazil. **Critique of Anthropology**, Londres, v. 11, n. 2, 1991.

\_\_\_\_\_. Cutting through state and class sources and strategies of self-representation in Latin America, **Série Antropologia**, Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1993.

\_\_\_\_\_. O Brasil no Movimento Indígena Americano, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28, 1995.

\_\_\_\_\_. Vozes indígenas: o contato vivido e contado, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1987.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 1, n. 1, jul. 2004. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista\\_estudos\\_pesquisas\\_v1\\_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-7-Andre-Ramos.pdf). Acesso em: 07 jan. 2019.

RESTORI, Memori. **A missão no Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RIBEIRO, Darcy. Um ministro agride os índios. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio insólitos**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFF. Niterói, 2006.

SANT'ANA, Graziella Reis de. **História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2010.

SÁVIO, Marco. O movimento indígena e a Constituição de 1988 (entrevista com Ailton Krenak, 2013). In: KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak** (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

SCHWADE, Egydio. Y Juca Pirama: o índio aquele que deve morrer. In: HECK, Egon Dionsio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). **Povos Indígenas: aqueles que devem viver** – manifesto contra os decretos de extermínio. Brasília: CIMI, 2012.

SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/Funai, 2008.

SIMI, Gustavo Araújo. **Reformatório e polícia indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2017.



STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, Letícia, v. 10, n. 1, 2019.

TOURAINÉ, Alain. **Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina**. São Paulo: Trajetória Cultural, 1989.

TUKANO, Álvaro. O meu princípio no ativismo. In: \_\_\_\_\_. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

\_\_\_\_\_. Voando alto com os pés no chão: a história do passaporte n. CA713599 – o primeiro passaporte indígena da história. In: \_\_\_\_\_. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

TUXÁ, Felipe; TUXÁ, Dinamam. Vote parente, vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro. APIB Oficial, 2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/11/11/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Discurso preliminar: os índios perante a nacionalidade brasileira. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (Org.). **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005.

WERÁ, Kaká; KADIWEL, Idjahure; COHN, Sergio. A trajetória de Doetihiro (entrevista com Álvaro Tukano, 2017). In: TUKANO, Álvaro. **Álvaro Tukano** (Coleção Tembetá). COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

WRIGHT, Robin; RICARDO, Carlos Alberto. Entrevista com Ailton Krenak, na sede da União das Nações indígenas, a pedido da Ethnies da Survival International, 12 jan. 1988. Disponível online no Centro de Documentação do Instituto Socioambiental (ISA).

## 2

### Fontes documentais

#### 2.1

##### Arquivo Nacional

ARAÚJO, Ismarth de. Carta ao ministro do Interior Rangel Reis, 13 set. 1978. In: BRASIL. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980.

\_\_\_\_\_. Ofício n. 032/GAB/P – confidencial, ao diretor do Departamento Geral de Operações da Funai (DGO), 2 jul. 1975. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações. Informação n. 051/115/AGC/78, 14 fev. 1978. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8 MIC GNC MMM 81001780.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO/SUL. O projeto (inconstitucional e mal-intencionado) de emancipação dos silvícolas e comunidades tribais brasileiras. In: BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Assessoria de Segurança e Informações (ASI). Atuação da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ nos vários estados da federação. Arquivo Nacional: BR DFANBSB AA3.0.ECI.2

ASSOCIAÇÕES NACIONAIS DE APOIO AO ÍNDIO et al. Aos índios, ao povo e às autoridades, 25 ago. 1980. In: BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Assessoria de Segurança e Informações (ASI). Atuação da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ nos vários estados da federação. Arquivo Nacional: BR DFANBSB AA3.0.ECI.2.

BRASIL. Ministério do Interior. Descrição do dossiê. In: \_\_\_\_\_. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980.

\_\_\_\_\_. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Atividades da Associação Nacional de Apoio ao Índio-ANAÍ no Rio Grande do Sul-RS, 20 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.80011603.

\_\_\_\_\_. Ministério do Interior. Minuta de decreto que regulamenta os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e dá outras providências. In: \_\_\_\_\_. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Estudos sobre a emancipação indígena. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.

\_\_\_\_\_. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952

\_\_\_\_\_. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas - UNI. 3 abr. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81014560.

\_\_\_\_\_. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas. 7 mai. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC MMM 81001234.

\_\_\_\_\_. Serviço Nacional de Informações (SNI). Associação Nacional de Apoio ao Índio ANAÍ, 11 jun. 1979. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.79003530.

\_\_\_\_\_. Serviço Nacional de Informações (SNI). Simpósio sobre a “questão indígena”, 5 nov. 1984. Arquivo Nacional: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.85048377.

CATALDO, Paulo Cesar; COELHO, Inocência Mártires. Cogitada criação de entidade – “União das Nações Indígenas” – para congregar as tribos Xavante, Guarani, Terêna, Guató, Kadiweu, Caiua (nota dos assessores jurídicos). In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952.

COUTO E SILVA, Golbery do. Correspondência do chefe do Gabinete Civil ao ministro do Interior Mário Andreazza, 24 nov. 1980. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952.

MARCOS, Domingos Veríssimo. Correspondência à diretoria da Misereor. 18 mar. 1981. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas - UNI. 3 abr. 1981. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81014560.

MORAIS, Afonso Augusto de. Parecer n. 88/PJ-80. 16 jul. 1980. In: BRASIL. Serviço Nacional de Informações (SNI). Agência Central. Criação da entidade “União das Nações Indígenas” (UNIND). 29 out. 1980. Arquivo Nacional: BR DF ANBSB V8.MIC, GNC AAA 81012952.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Parecer à minuta do decreto de emancipação. In: BRASIL. Ministério do Interior. Divisão de Segurança e Informações (DSI). Dossiê: Estudos sobre a emancipação indígena. 2 out. 1978. Arquivo Nacional. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE:1980.

## 2.2

### **Arquivo do CIMI e publicações do CIMI na Hemeroteca Indígena do Armazém Memória (periódicos em ordem cronológica)**

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. **Boletim do CIMI** (edição especial), Primeira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1974.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI** (edição especial), Segunda Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1975.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI** (edição especial), Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1975.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 24, Brasília, 1975.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 32, Brasília, 1976.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 34, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 35, Sexta Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 38, Oitava Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 43, Décima Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 53, Brasília, 1979.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 54, Brasília, 1979.

\_\_\_\_\_. **Boletim do CIMI**, n. 63, Décima Terceira Assembleia de Chefes Indígenas, Brasília, 1980.

\_\_\_\_\_. **Porantim**, n. 19-20, Manaus, 1980

\_\_\_\_\_. **Porantim**, n. 21, Manaus, 1980.

- \_\_\_\_\_. **Porantim**, n. 99, Brasília, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Porantim**, n. 109, Brasília, 1988.
- \_\_\_\_\_. Regional Sul. **Luta Indígena**, Xanxerê, n. 12, 1980.
- \_\_\_\_\_. Regional Sul. **Luta Indígena**, Xanxerê, n. 13, 1980.
- \_\_\_\_\_. Regional Sul. **Luta Indígena**, Xanxerê, n. 15, 1981.
- \_\_\_\_\_. Nota do Cimi sobre o pronunciamento de Jair Bolsonaro na ONU, 21 set. 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/09/nota-cimi-pronunciamento-bolsonaro-onu/>>. Acesso em: 24 set. 2021.
- \_\_\_\_\_. Transcrição literal das fitas das Assembleia de Chefes Indígenas, Goiás Velho, 1978. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho.
- \_\_\_\_\_.; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. **Somos povos somos nações**: subsídios didáticos sobre a questão indígena, série B, v. 2, 1987.
- DEPOIMENTOS E EXIGÊNCIAS da assembleia de chefes indígenas. Documento redigido ao final da décima segunda assembleia indígena, 19 dez. 1978. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho.
- TUKANO, Álvaro. Documento datilografado a partir de versão prévia manuscrita com registro da eleição de nova diretoria da UNI no seminário Índios: direitos históricos. 28 abr. 1981. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho.
- \_\_\_\_\_. Documento datilografado a partir de versão prévia manuscrita com registro da 1º Assembleia Geral da UNI. 1 a 3 mai. 1981. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho.
- UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. O que é a União das Nações Indígenas (UNI), o que é o conselho da UNI, como funciona as Coordenações Regionais da UNI. 1985. Acervo do CIMI (Brasília). Documento cedido pela pesquisadora Poliene Bicalho.

### 2.3

#### **Arquivo do Instituto Socioambiental (ISA)**

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Continuam “critérios sanguíneos de indianidade” na Funai. 1982. Disponível em:

<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F8D00044.pdf>>.

Acesso em: 7 mai. 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Constituição e Justiça. Emenda oferecida em plenário ao Projeto de Lei nº 661-A, de 1983. Disponível em:

<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/H2D00007.pdf>>.

Acesso em: 7 abr. 2021.

CINCO DE MARÇO (Jornal). Índio acha que projeto de emancipação é um AI-5 para seu povo, 25-31 dez. 1978. Disponível em:

<[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/36634\\_20160701\\_120553.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36634_20160701_120553.pdf)>. Acesso em: 15 abr. 2021.

COMISSÃO FORMADA PARA “Irmandade Indígena”. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Texto-base da Semana do Índio de 1987. Instituto Socioambiental: J1D00021.

DEMOCRACIA VIVA (Revista), n. 41. Da floresta para o mundo das artes, 2009.

Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/da-floresta-para-o-mundo-das-artes>>. Acesso em: 08 jul. 2021.

FOLHA DA TARDE. Marcos Terena renuncia à presidência da Unind, 30 mar. 1982. Disponível em:

<[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/39920\\_20170223\\_101312.PDF](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/39920_20170223_101312.PDF)>. Acesso em: 24 jul. 2021.

FRANÇA, Tadeu. Ofício n. 011, a Ulysses Guimarães, presidente da Câmara dos Deputados, sobre criação da Frente Parlamentar do Índio, 8 mar. 1988. Instituto Socioambiental1: H2D00043.

HAUSEN, Ivan Zanoni. Instrução técnica executiva n. 0/2/81 – DGPC. Disponível em:

<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F4D00043.pdf>>.

Acesso em: 02 mai. 2021.

I ENCONTRO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Participantes. Instituto Socioambiental: G3D00018.

INDICADORES DE INDIANIDADE. Disponível em:

<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F4D00043.pdf>>.

Acesso em: 02 mai. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Lista de organizações de apoio aos povos indígenas. Disponível em:

<[https://piib.socioambiental.org/pt/Lista\\_de\\_organiza%C3%A7%C3%B5es\\_de\\_apoio\\_aos\\_povos\\_ind%C3%ADgenas](https://piib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_de_apoio_aos_povos_ind%C3%ADgenas)>. Acesso em: 16 abr. 2021.

KRENAK, Ailton. Relatório “II Encontro de Lideranças Indígenas”. 17 abr. 1984. Instituto Socioambiental: G3D00024.

LIMA, Otávio Ferreira. Carta a Clovis Antunes Carneiro de Albuquerque, 16 fev. 1981. Disponível em:

<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/F8D00045.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

MARCOS, Domingos Veríssimo. Carta ao presidente da OAB, Seccional MS, Augusto Corrêa da Costa. 10 fev. 1982. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

\_\_\_\_\_. Relato sobre não recebimento de Domingos Veríssimo Marcos e Modesto Pereira como representantes da UNI por Paulo Moreira Leal, presidente da Funai. 26 jan. 1982. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

\_\_\_\_\_. UNI/81 Aquidauana/MS Relatório, 05 mai. 1981. Instituto Socioambiental: G3D00014.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Marçal de. Síntese de atividades. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

O LIBERAL. Funai quer promover no país encontros indígenas, 19 abr. 1982. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/175106>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

\_\_\_\_\_. Presidente da Unind se desliga da entidade, 30 mar. 1982. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/35673\\_20160512\\_113128.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35673_20160512_113128.pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2021.

PASQUIM, 24-30 dez. 1978. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/36633\\_20160701\\_120409.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36633_20160701_120409.pdf)>. Acesso em: 09 mai. 2021.

RAMOS, Alcida Rita. Relatório do II Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, realizado em Brasília, de 2 a 5 de abril de 1984. Instituto Socioambiental: G3D00024.

RIBAS, João Frederico. Carta ao presidente da Comissão de Direitos Humanos da OAB, com parecer favorável ao reconhecimento jurídico da UNI, relativo a processo tendo Domingos Veríssimo Marcos como requerente. 31 jan. 1983. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

TUKANO, Álvaro et al. Carta de lideranças indígenas ao ministro do Interior, Mário Andreazza. 09 mai. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00017.

\_\_\_\_\_. Carta a Domingos Veríssimo Marcos. 25 jan. 1983. Instituto Socioambiental: G3D00022.

\_\_\_\_\_. Carta de 3 de novembro de 1981 endereçada a amigos líderes indígenas. Instituto Socioambiental: G3D00013.

\_\_\_\_\_. Questionando o movimento indígena, 24 out. 1984. Instituto Socioambiental: G4D00002.

\_\_\_\_\_. Relatório das atividades nos últimos tempos, 7 dez. 1984. Instituto Socioambiental: G3D00010.

\_\_\_\_\_. União das Nações Indígenas-UNI, Circular s/n. São Paulo, 21 ago. 1985. Instituto Socioambiental: G3D00031.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI). Ata da 2ª reunião da Comissão Organizadora da União das Nações Indígenas. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

\_\_\_\_\_. Projeto de estatuto. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

\_\_\_\_\_. Síntese de atividades, abril a agosto de 1980. In: MARCOS, Domingos Veríssimo. União das Nações Indígenas – UNI: Circular n. 1, 22 ago. 1980. Anexos à Documentação da UNI entregue à OAB Seccional MS em 10 fev. 1982. Instituto Socioambiental: G3D00016.

\_\_\_\_\_. Reunião de avaliação dos trabalhos da UNI – União das Nações Indígenas – de 1982 a 1983. 18 abr. 1983. Instituto Socioambiental: G3D00019



\_\_\_\_\_. Documentos apresentados pela UNI na quarta sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. Instituto Socioambiental: G3D00027.

\_\_\_\_\_. Programa Mínimo: direitos indígenas na Constituição brasileira. 1986. Instituto Socioambiental: G3D0001.

\_\_\_\_\_; ENUGBÁRIJÓ COMUNICAÇÕES; O ANTENAL DA TABA. Da UNI para a ONU. Vídeo-palestra: Movimento da população indígena, 1985. Instituto Socioambiental: G3D00030.

## 2.4

### Documentação diversa

A POLÍTICA DE GENOCÍDIO contra os índios do Brasil. Manifesto apócrifo. Lisboa: Associação de Ex-presos Políticos Antifascistas, 1976.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL-APIB. Quem somos. Disponível em: <<https://apiboficial.org/sobre/>>. Acesso em: 25 set. 2021.

BRASIL. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Lei n. 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/13071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm)>. Acesso em: 21 set. 2021.

\_\_\_\_\_. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos, v. II. Brasília: CNV, 2014.

\_\_\_\_\_. **Constituição Federal**. 1988. Acervo digital do Senado Federal. Disponível em: <<https://www.senado.leg.br/atividade/const/constituicao-federal.asp>>. Acesso em: 21 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. In: SILVA, Luiz Fernando Villares e (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/Funai, 2008.

CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. São Félix do Araguaia, 1971. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971CartaPastoral.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2020.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO-CEDI. **Aconteceu**, Rio de Janeiro, especial n. 12, Povos indígenas no Brasil/1982, 1983.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/RJ. **Nimuendaju**, n. 1, 1979.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. Histórico da emancipação. In: \_\_\_\_\_. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI; ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO-ANAÍ. Y-Juca-Pirama – 1978 – Ano Dos Mártires. Panfleto de 1978. Disponível no acervo de microfilmes da coleção Brazil's Popular Groups da Library of Congress, Washington.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Centro Sérgio Buarque de Holanda. Agora a luta decisiva dos índios na Constituinte, Gilberto Macuxí 1323, 1986. Disponível em: <<https://acervo.fpabramo.org.br/index.php/agora-luta-decisiva-dos-indios-na-constituente-gilberto-macuxi-1323-1986-local-desconhecido>>. Acesso em: 03 ago. 2021.

GRUPO MULHER-EDUCAÇÃO INDÍGENA-GRUMIN. **Informativo Grumin**, Rio de Janeiro, n. 1 1993.

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Medellín – texto integral. Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Medellín, 1968.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica Slavorum Apostoli. Roma, 1985. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html)>. Acesso em: 24 ago. 2020.

LONDON AGREEMENT OF AUGUST 8<sup>TH</sup> 1945. The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy, Yale Law School. Disponível em: <<https://avalon.law.yale.edu/imt/imtchart.asp>>. Acesso em: 24 set. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS-ONU. Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, 1948. In: VARGAS, Getúlio. Decreto n. 30.822. Rio de Janeiro, 1952. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Atos/decretos/1952/D30822.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1952/D30822.html)>. Acesso em: 17 set. 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. Convenção nº 107, concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais. Genebra, 1957.

PAULO VI. Decreto Ad gentes – sobre a atividade missionária da Igreja. Roma, 1965. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)>. Acesso em: 24 ago. 2020.

QUATRO CINCO UM (Revista). A ofensiva da ditadura militar contra a Amazônia. In: \_\_\_\_\_, n. 37, 2020. Disponível em: <<https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/galerias/a-ofensiva-da-ditadura-militar-contra-a-amazonia>>. Acesso em: 16 set. 2021.

SIMPÓSIO SOBRE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMÉRICA DO SUL. Declaração de Barbados I, pela libertação indígena. Barbados, 1971.

TRIBUNAL RUSSELL IV. Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los derechos de los pueblos indígenas de las Américas: conclusiones. Roterdã, 1980.

\_\_\_\_\_. Report of the Fourth Russell Tribunal on the Rights of the Indians of the Americas. Roterdã, 1980.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Cartaz de divulgação do Programa Mínimo para a Constituinte, com foto de Claudia Andujar, 1988. Disponível em: <<https://www.catalogodasartes.com.br/obra/DUGUttAe/>>. Acesso em: 3 ago. 2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE-UFRN. Assessoria Especial de Segurança e Informações. Informação n. 70/74-AESI/UFRN, 1 nov. 1974. Propaganda contrária ao governo no âmbito da educação e cultura. Disponível no acervo da Comissão da Verdade UFRN.

Y-JUCA-PIRAMA – o índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários. 1974.

### 3

#### Jornais e revistas (em ordem cronológica)

##### 3.1

##### Jornal do Brasil

Reportagem “Marlon Brando ainda crê em matança de índios no Brasil e articula campanha contra”, presente no *Jornal do Brasil*, 10 mar. 1972.

Reportagem “Sertanista Antônio Cotrim abandona Funai para não ser um ‘coveiro de índios’”, presente no *Jornal do Brasil*, 20 mai. 1972, p. 13.

Reportagem “Xavantes resistem a fazendeiros no Mato Grosso”, assinada por Henrique Gonzaga Júnior, enviado especial, presente no *Jornal do Brasil*, 3 nov. 1973, p. 13.

Reportagem “Ministro critica ação da Igreja junto aos indígenas”, presente no *Jornal do Brasil*, 28 dez. 1976, p. 14.

Editorial “Missão de preparar”, presente no *Jornal do Brasil*, 11 nov. 1978, p. 10.

### 3.2

#### O Estado de São Paulo

Reportagem “Integrar sem destruir, o grande desafio foi aceito”, presente em *O Estado de São Paulo*, 20 abr. 1974, p. 10.

Reportagem “Mudança na Funai é esperança para o índio”, assinada por Eliana Lucena e Carlos Battesti, presente em *O Estado de São Paulo*, 18 abr. 1976, p. 18.

Reportagem “Rangel: mudança na Funai teve inspiração de Geisel”, presente em *O Estado de São Paulo*, 20 abr. 1976, p. 23.

Reportagem “Índio renuncia a candidatura”, presente em *O Estado de São Paulo*, 29 ago. 1976, p. 6.

Reportagem “Tribo dirá a Geisel que prefere a tutela”, assinada por Eliana Lucena, enviada especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 01 mar. 1977, p. 17.

Reportagem “O quadro indígena, retocado para Geisel ver”, assinada por Vitu do Carmo, enviado especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 28 abr. 1977, p. 84.

Reportagem “Geisel: o índio não é problema menor”, assinada por Vitu do Carmo, enviado especial, presente em *O Estado de São Paulo*, 29 abr. 1977, p. 14.

Reportagem “Índios perderão a tutela”, presente em *O Estado de São Paulo*, 10 fev. 1978, p. 11.

Reportagem “O que se deve prever na emancipação do índio”, presente em *O Estado de São Paulo*, 24 mar. 1978, p. 3.

Editorial “Emancipação do índio, problema delicado”, presente em *O Estado de São Paulo*, 5 nov. 1978, p. 3.

Editorial “O índio na hora antes do entardecer”, presente em *O Estado de São Paulo*, 12 nov. 1978, p. 3.

Reportagem “Decreto estabelece emancipação gradativa para índio”, presente em *O Estado de São Paulo*, 17 nov. 1978, p. 23.

Reportagem “Xavante apresenta protesto das tribos”, presente em *O Estado de São Paulo*, 17 nov. 1978, p. 23.

Reportagem “TFR garante índios na reserva mineira”, presente em *O Estado de São Paulo*, 1 out. 1981, p. 12.

Reportagem “Funai ouve em MT as acusações e os pedidos dos caciques”, presente em *O Estado de São Paulo*, 30 mar. 1982, p. 14.

Reportagem “A conspiração contra o Brasil”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

Reportagem “Austriacos querem influir na Constituição do Brasil”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

Reportagem “Defesa dos índios e dos interesses materiais”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 5.

Reportagem “Diretrizes: emendar constituições e parar economia”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

Reportagem “Nações indígenas versus Estados da Amazônia”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 9 ago. 1987, p. 4.

Reportagem “Violação da soberania nacional”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 11 ago. 1987, p. 1.

Reportagem “Sarney pede ‘acompanhamento’”, da série Os índios na nova Constituição, presente em *O Estado de São Paulo*, 12 ago. 1987, p. 1.

### 3.3

#### Folha de São Paulo

Reportagem “A FUNAI proíbe a viagem do índio Cabixi a Puebla”, presente na *Folha de São Paulo*, 20 jan. 1979, p. 11.

Reportagem “FUNAI é policialesca”, presente na *Folha de São Paulo*, 23 jan. 1979.

Reportagem “Terená denuncia irregularidades”, presente na *Folha de São Paulo*, 19 fev. 1980, p. 4.

Artigo “Da metamorfose dos índios”, assinado por Manuela Carneiro da Cunha, presente no suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1980, p. 11.

Reportagem “O Quarto Mundo quer uma tribuna na ONU”, presente no suplemento dominical Folhetim, da *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1980.

Reportagem “Federação vai defender os direitos indígenas”, presente na *Folha de São Paulo*, 23 abr. 1980, p. 6.

Artigo “Critérios de Indianidade”, assinado por Manuela Carneiro da Cunha, presente na *Folha de São Paulo*, 12 jan. 1981, p. 3.

Reportagem “Terena espera medidas concretas do governo”, presente na *Folha de São Paulo*, 05 ago. 1981, p. 6.

Reportagem “Antropólogos acusam a Funai de racismo”, presente na *Folha de São Paulo*, 4 out. 1981, p. 10.

Reportagem “Cimi retém verba doada a índios, acusa Terena”, presente na *Folha de São Paulo*, 16 mar. 1982, p. 6.

Reportagem “‘Misereor’ libera a verba para os índios”, presente na *Folha de São Paulo*, 6 abr. 1982, p. 9.

Reportagem “Funai fará exame de sangue, diz o CIMI”, presente na *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1982, p. 5.

Reportagem “Caciques discutem hoje a união das nações indígenas”, presente na *Folha de São Paulo*, 9 jun. 1982, p. 6.

Reportagem “Coronel diz que Funai foi ‘folha negra na vida’”, presente na *Folha de São Paulo*, 24 fev. 2009, edição online. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2402200909.htm>>. Acesso em: 24 jul. 2021.

### 3.4

#### O Globo

Reportagem “Estatuto do Índio já tem minuta, diz deputado”, presente em *O Globo*, 6 jan. 1981, p. 5.

Reportagem “Funai quer mais índios em cargos de direção”, presente em *O Globo*, 30 mar. 1982, p. 5.

Reportagem “Funai cancela estudo sobre critérios de indianidade”, presente em *O Globo*, 14 abr. 1982, p. 5.

Reportagem “Sob Bolsonaro, Funai e Ministério da Justiça travam demarcação de terras indígenas”, assinada por Daniel Biasetto, presente em *O Globo*, 3 jan. 2021.

Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/sob-bolsonaro-funai-ministerio-da-justica-travam-demarcacao-de-terras-indigenas-24820597#:~:text=O%20Brasil%20tem%20487%20terras,dele%2C%20nenhuma%20homologa%C3%A7%C3%A3o%20seria%20feita>>. Acesso em: 24 set. 2021.

### 3.5

#### Outros jornais e revistas

Reportagem “Encontro de João Paulo II com os índios”, presente no jornal *O São Paulo*, 18-24 jul. 1980.

Reportagem “Crime perfeito: Tukano engana a Funai e viaja a Roterdã”, presente na *Veja*, 26 nov. 1980.

Reportagem “Caserna indígena”, presente no periódico *Movimento*, 19-25 out. 1981, p. 3.

Reportagem “Mudança de demarcação de terras indígenas para Agricultura é suspensa”, presente na *Agência Brasil*, 24 jun. 2019. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2019-06/mudanca-de-demarcacao-de-terras-indigenas-para-agricultura-e-suspensa>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

## 4

### Audiovisual

BIANCHI, Sérgio. Mato eles? Documentário média-metragem. 1982. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=rNvw\\_FomauY](https://www.youtube.com/watch?v=rNvw_FomauY)>. Acesso em: 17 mar. 2021.

BOLOGNESI, Luiz. Guerras do Brasil (série documental). As guerras de conquista (episódio 1). Fala de Ailton Krenak. Disponível em: <<https://www.netflix.com/watch/81091387?trackId=13752289&tctx=0%2C0%2Ca59e4ef3894ed662e0a21dd1977e6a0a440c0bc6%3Ac041f01a314f5ac0a0bc9747fd6a07bd6c21a025%2Ca59e4ef3894ed662e0a21dd1977e6a0a440c0bc6%3Ac041f01a314f5ac0a0bc9747fd6a07bd6c21a025%2C%2C>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. Os direitos indígenas na Constituinte. Documentário de 26 minutos, 1989. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BaKzTlCh9HE>>. Acesso em: 5 ago. 2021.

FANTÁSTICO (Semanário). Globoplay. Jair Bolsonaro (PSL) faz primeiro discurso como presidente eleito. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/7121006/>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

PENNA, Hermano. Índios, memória de uma C.P.I. Média metragem de acesso livre. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qlayUPFEIBI>>. Acesso em: 03 fev. 2019.

SIQUEIRA, Rodrigo. Índio cidadão. Documentário de 52 minutos, 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=848s>>. Acesso em 06 ago. 2021.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS-UNI. Programa de Índio. Acervo disponibilizado pela Ikorë Produções. Disponível em: <<http://ikore.com.br/programa-de-indio/>>. Acesso em: 02 ago. 2021.