Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Munduruku, Daniel
O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990) / Daniel Munduruku. – São Paulo : Paulinas, 2012. – (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura)

Bibliografia.
ISBN 978-85-356-3304-7

1. Povos indígenas - Brasil 2. Povos indígenas - Cultura 3. Povos indígenas - Educação 4. Povos indígenas - História I. Título. II. Série.

12-10516 CDD-306.089981

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura indígena brasileira : Sociologia educacional 306.089981
2. Movimento indígena brasileiro : Caráter educativo : Sociologia educacional 306.089981

1ª edição – 2012

Direção-geral: *Bernadete Boff*
Editora responsável: *Maria Alexandre de Oliveira*
Assistente de edição: *Rosane Aparecida da Silva*
Copidesque: *Ana Cecilia Mari*
Coordenação de revisão: *Marina Mendonça*
Revisão: *Ruth Mitzuie Kluska*
Assistente de arte: *Ana Karina Rodrigues Caetano*
Gerente de produção: *Felício Calegaro Neto*
Projeto gráfico: *Telma Custódio*
Editoração eletrônica: *Wilson Teodoro Garcia*

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
http://www.paulinas.org.br – editora@paulinas.com.br
Telemarketing e SAC: 0800 7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2012

Capítulo 1
O processo civilizatório e o Movimento Indígena brasileiro

1.1. AS POLÍTICAS INDIGENISTAS E A VISÃO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS

Prezados parentes indígenas, não tem sido muito fácil para nossos povos viverem uma vida digna em terras brasileiras desde a chegada dos europeus, no século XVI. Desde essa época a compreensão a respeito de nossa história e de nossa cultura tem sido relevada a um patamar pouco dignificante. Isso aconteceu por culpa da própria historiografia oficial, que foi contando a história sob uma ótica eurocêntrica. Ou seja, a história foi sendo contada tendo como referência o modo europeu de ver o mundo e, naquela época do famoso "descobrimento" do Brasil, a Europa passava por profundas mudanças sociais, políticas, econômicas e religiosas. O que, combinado com outros acontecimentos vultosos, culminou com a necessidade de se descobrir novas rotas marítimas para o Oriente. O resultado disso foi a chegada dos portugueses em terras brasileiras nos idos de 1500.[1]

O processo colonizador do Brasil obedeceu a interesses econômicos muito claros por parte da coroa portuguesa. Esses interesses passavam pelo desejo da descoberta de ouro, metal altamente valorizado no comércio europeu, e que já havia sido encontrado pelos espanhóis em outros

[1] Não é minha intenção fazer uma revisão da historiografia oficial. E muito menos ainda ministrar uma aula de história do Brasil. Faço estas citações apenas com o intuito de estabelecer uma linha de pensamento acerca do tema a ser tratado. Para maior aprofundamento, cf. Eduardo Bueno, 1998; Carneiro da Cunha et alii, 1998, entre outros.

cantos da América. No entanto, a ausência de ouro à vista dos primeiros colonizadores frustrou a expectativa do reino português e o fez optar pela exploração da única matéria-prima que parecia ser interessante naquele momento: o pau-brasil.

Sobre o significado da extração do pau-brasil, diz Roberto Gambini (2000, pp. 22-23):

> A coleta, a extração e a extorsão são representadas pela derrubada do pau-brasil, o grande símbolo do começo de nossa história, que sobre ela deixará marcas de origem. O desfalque e o ataque à natureza são nossos sinais de batismo, como o é também a posse da mulher índia pelo branco invasor, de cujo acasalamento resulta, nas reveladoras palavras de Darcy Ribeiro, a protocélula do povo brasileiro; a criação de um híbrido que nunca saberá quem é, porque nem pai nem mãe lhe servirão de espelhos ou modelos de identidade. Essa legitimação do ato de apropriar-se do bem não reconhecido como alheio, que a projeção do Paraíso instituiu na cabeça do invasor, faz com que a *alma ancestral* se transforme num objeto a ser apropriado ou dispensado.

Essa política de expropriação efetivada por Portugal vai ser explicitada nas muitas políticas implantadas ao longo da história brasileira. E isso vai passar por diversas abordagens, inclusive pelo fato de considerar os nativos brasileiros como seres desprovidos de qualquer conhecimento, qualquer crença e qualquer estrutura organizacional, o que "autorizava" a adoção de medidas escravistas ou exterminacionistas.

Havia, porém, uma razão muito forte para que tudo não virasse apenas um massacre: o rei português era católico. Sua catolicidade o deixava em situação de ter que prestar contas à Igreja ou, ainda, ter que lhe oferecer uma participação nessa empreitada. Continua Gambini (2000, p. 24):

> O que temos então, no plano histórico? Um processo que negou a existência dessa dimensão psíquica e que, alem disso, operou eficazmente para destruir o que não era possível negar. Estudei esse processo analisando a correspondência dos jesuítas no século XVI para tentar entender o que a catequese dos indígenas representava psicologicamente. Ou seja: não era suficiente que os índios adotassem certos comportamentos ou repetissem certas palavras, era preciso levá-los a renegar sua identidade de origem. Os jesuítas foram mestres nessa obra, sendo capazes de criar vergonha em corpos nus ou fazer povos profundamente religiosos admitirem que não acreditavam em nada.

A presença religiosa era, portanto, uma condição *sine qua non* para que o projeto português em terras brasileiras se realizasse. Isso, no entanto, será uma realidade apenas nos idos de 1549, quando Portugal assume de vez que é preciso "invadir" o Brasil de forma mais organizada. Para cá são mandados os primeiros colonizadores, de fato, acompanhados pelos primeiros jesuítas, para destruir a alma de nossa gente.[2]

Este prólogo inicial tem como objetivo dizer, caros parentes, que esse momento histórico – a chegada dos colonizadores e dos jesuítas – marca também o início da expropriação oficial do conhecimento ancestral. De um lado, chegava o colonizador português trazendo o poder de matar em nome do rei – representado pela espada, a arma de fogo, o brasão real – e, do outro, o conversor – representado pela cruz, pelo jesuíta, pela Bíblia. De um lado, havia aquele que obrigava os corpos a produzirem riquezas para o rei, que eles não queriam, e, de outro, o detentor de uma fé destrutiva. Acima dos dois pairava a lei, redigida do outro lado do oceano, que tinha a vã esperança de controlar a sanha de uns e de outros.

Claro que essas leis obedeciam a determinadas formas de pensamento, que, na época, retratavam, de uma forma ou de outra, o modo de compreender os povos indígenas.

É que não é de hoje o pensamento enviesado sobre o processo civilizatório brasileiro, quando se trata da questão indígena. A cada nova fase da história do Brasil (Colônia, Império, República), uma abordagem teórica era desenvolvida com a finalidade de estabelecer um paradigma que pudesse definir qual o papel dessas populações no contexto do desenvolvimento econômico que o Brasil queria para si. Dessa forma, diferentes modelos foram testados e diversas linhas foram definidas, cada uma delas trazendo conclusão pouco satisfatória para os seus idealizadores, fazendo-os sempre mais criativos no ato de estabelecer

[2] Sobre o tema da presença missionária em terra indígena, conferir o artigo que escrevi para o livro *Filosofia e educação – Estudos 2*, organizado por Jean Lauand e publicado pela Factash Editora, São Paulo, 2006.

novos critérios baseados em seus princípios escravocratas, imperialistas ou republicanos.

O objetivo deste capítulo é demonstrar a existência de modelos de políticas indigenistas, os quais foram adotados pelo Brasil desde seus primórdios até os dias atuais. Dentro da perspectiva que me coloco – de demonstrar o caráter do movimento indígena brasileiro –, penso que todo este processo criou um campo de possibilidades propício para o surgimento do Movimento Indígena brasileiro, bem como gerou novas atuações dentro do campo político.

Tomo como referência os escritos de Darcy Ribeiro, em especialmente *Os índios e a civilização* (RIBEIRO, 2004), cujo texto foi o resultado de uma longa pesquisa realizada por ele a pedido da Unesco, órgão das Nações Unidas para a Educação e Cultura. Neste referido relatório, cuja finalidade era "celebrar a incorporação das comunidades indígenas na sociedade circundante", o antropólogo não correspondeu às expectativas de seu patrocinador, pois se viu obrigado a expor "como a mitologia da integração mascarava a desintegração social e cultural, o esfacelamento da identidade coletiva das comunidades tribais e a dissolução de indivíduos alienados no anonimato da sociedade dominante" (TREECE, 2008). Dizia ele no citado relatório:

> Com efeito, de todos os grupos indígenas sobre os quais obtivemos informação fidedigna, podemos dizer que não foram assimilados à sociedade nacional como parte indistinguível dela. Ao contrário dessa expectativa, a maioria deles foi exterminada e os que sobreviveram permanecem indígenas: já não nos seus hábitos e costumes, mas na autoidentificação como povos distintos do brasileiro e vítimas de sua dominação (RIBEIRO, 2004, p. 20).

Darcy Ribeiro irá nos guiar, portanto, a uma leitura que nos fará dialogar com outros autores que também trataram do tema das políticas indigenistas oficiais, tais como Souza Lima (1995) e Carneiro da Cunha (1998), e que, de certa forma, atualizaram o debate proposto por Ribeiro. Por outro lado, irei adotar o modelo desenvolvido por Lúcia Fernanda Belfort, indígena Kaingang, que discorreu sobre o mesmo tema em sua dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Brasília, em 2006. Ali, seguindo também um modelo didático, ela tipifica os

diversos momentos históricos no desenvolvimento das políticas oficiais para os povos indígenas, procurando ser bem específica e clara em suas argumentações.

1.2. PARADIGMA EXTERMINACIONISTA

O primeiro grande modelo colocado em prática desde o momento da chegada dos europeus é conhecido como paradigma *exterminacionista*, e seu objetivo era a destruição em massa dos povos indígenas. Tal política era assim desfechada porque era senso comum à época dizer que os nativos que aqui habitavam não tinham alma e, como tal, qualquer carnificina cometida era devidamente perdoada por Deus através de sua Igreja.

Este modelo de compreensão da humanidade do outro fez com que se cometessem verdadeiras barbaridades contra os primeiros habitantes. Tais atos só foram amenizados com a posterior aprovação de uma bula papal, datada de 1537, em que a Igreja definia que os habitantes do novo mundo eram dotados de alma e, portanto, seres humanos. Este talvez tenha sido o primeiro documento legal com uma posição oficial e que favorecia – ainda que não integralmente – os negros da terra, para usar uma expressão de Pero Vaz de Caminha (BELFORT, 2006).

Na verdade, muito pouco efeito prático teve o documento assinado por Paulo III. O que de fato valia eram as descrições feitas pelos primeiros navegadores que por aqui aportaram e que diziam que os nativos não possuíam escrita e eram destituídos de fé, lei e rei. Isso levava a uma conclusão tipicamente eurocêntrica de que estas terras tinham necessidades imperiosas de serem convertidas ao cristianismo para poderem entrar no rumo do "desenvolvimento", compreendido à época como o pertencimento ao reinado de Portugal.

Segundo Lúcia Fernanda (BELFORT, 2006, p. 10), esse período foi especialmente difícil, mas revelador de uma postura etnocêntrica e sem senso de humanidade, mesmo com a superação legal imposta. Para ela:

> Superada a definição sobre a natureza jurídica dos povos indígenas mediante declaração formal, por parte da Igreja Católica, de que se tratava de criaturas humanas, passou-se a enquadrar as culturas indígenas nativas do Brasil na condição de "bárbaras" e, por consequência, a

excluí-las da categoria de "civilizadas" em que se julgava estar inserida a sociedade europeia da época. Dessa forma, restavam ideologicamente justificadas as limpezas étnicas promovidas no Brasil, ao longo do período exterminacionista.

Essa foi, portanto, uma época em que os indígenas eram violentamente assassinados por aqueles que chegaram por aqui. O propósito disso era, evidentemente, o completo domínio do território e sua expansão conforme desejo de Portugal. O que certamente o rei e seus súditos não previam era que as populações locais fossem se rebelar contra aquele modelo escravocrata que lhes tirava a alegria de viver, sua principal herança cultural.

O paradigma exterminacionista marca, portanto, um longo período histórico no qual predominou a violência física, concretizada em práticas genocidas, legalmente autorizadas pelo governo português. O genocídio pode ser conceituado como forma de eliminação de coletividades de pessoas e caracteriza-se pela destruição física ou mental de grupos étnicos, conforme está explicitado no artigo 3º da Convenção da Organização das Nações Unidas (ONU), aprovada em Paris, em 1948.[3]

Embora tenham sido empregados outros meios de violência, ao longo do período de extermínio que vitimou os povos indígenas do Brasil, essa fase foi marcada pela brutalidade física contra as sociedades autóctones, pelo assassinato de coletividades inteiras, com o propósito de promover uma "limpeza étnica" que abrisse os caminhos para o progresso e para o desenvolvimento de uma nação dita "civilizada".

Vale lembrar, ainda, que a Igreja católica teve uma participação ímpar na empreitada civilizadora de Portugal. Não foi certamente sem propósito que a chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, entre eles Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, coincidiu com a vinda do primeiro

[3] "Na presente convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal:
- matar membros do grupo;
- causar lesão grave à integridade física ou mental dos membros do grupo;
- submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar a destruição física total ou parcial;
- adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo."

governador-geral, Tomé de Souza, em 1549. Essa "coincidência" trazia em si a posição da Companhia de Jesus, que garantia serem os nativos desprovidos de cultura, crença e educação – "um papel em branco" onde se podiam inscrever os dogmas da civilização por meio da catequese e da instrução.

A catequese e a educação ministradas aos povos indígenas significaram, na verdade, o emprego de outro tipo de violência contra esses povos, configurada pela imposição de valores sociais, morais e religiosos, acarretando a desintegração e a consequente destruição de incontáveis sociedades indígenas, o que caracteriza o etnocídio,[4] um processo diverso do genocídio, porém com resultados igualmente nefastos para os povos dominados.

Desde a chegada dos colonizadores europeus ao Brasil, em 1500, até os dias atuais, os conflitos fundiários estão entre os principais fatores de extermínio da população indígena. Em 1808 foi promulgada uma Carta Régia que estabelecia que os territórios indígenas fossem considerados terras devolutas e que poderiam ser expropriadas através de guerras justas, que consistiam em formas de legitimação do processo de expulsão e escravização dos indígenas remanescentes de massacres genocidas (CARNEIRO DA CUNHA, 1987). Anteriormente a isso, outro alvará régio, de 1680, reconhecia que eram os indígenas os "primeiros ocupantes e donos naturais destas terras". Entretanto, estas eram linhas mortas porque o governo do Brasil Colônia e, posteriormente, o do Brasil Império incentivavam a política de extermínio dos povos indígenas com praticamente a mesma desculpa de guerras justas.

A historiografia oficial tenta justificar tais políticas – que vitimavam principalmente crianças, velhos e mulheres – através do argumento de que eles eram preguiçosos e indolentes e não gostavam de trabalhar, omitindo que a imposição desses trabalhos representava uma violação à organização social e à soberania dos povos indígenas.

Dessa forma, na era colonial pode ser observada a criação de justificativas ideológicas para a opressão do colonizador europeu,

[4] Entendo genocídio como" imposição forçada de um processo de aculturação a uma cultura por outra mais poderosa, quando esta conduz à destruição dos valores sociais e morais tradicionais da sociedade dominada, à sua desintegração e, depois, ao seu desaparecimento" (ALENCAR; BENATI, 1993, p. 214).

as quais consistiam em deturpar de forma pejorativa a imagem dos indígenas e reproduzir esses preconceitos no seio da sociedade brasileira, caracterizando um processo de inferiorização, marginalização e exclusão das minorias étnicas que estigmatizam, até os dias atuais, as sociedades indígenas brasileiras.

Em síntese, no período caracterizado como exterminacionista, centenas de povos e milhares de pessoas sucumbiram ao emprego da violência física e cultural: o genocídio concretizado pela escravidão, pelas doenças estranhas, pela ganância homicida dos apresadores de índios, aliado ao etnocídio promovido pela Igreja, por meio da catequese, em sua política de proibição, demonização e inferiorização das culturas indígenas.

Esse somatório de ações orquestradas pela Igreja e pelo Governo Colonial e, mais tarde, pelo Imperial, varreu da face da terra a quase totalidade dos habitantes originais do chamado Novo Mundo, sob o cínico argumento de que tal política consistia no combate à barbárie dos infiéis, para que se pudesse construir uma nova civilização sob os auspícios do desenvolvimento e da riqueza.

1.3. PARADIGMA INTEGRACIONISTA

O segundo modelo de política indigenista levado a efeito foi batizado de integracionista. Este modelo tem como base a crença de que "há estágios de evolução cultural pelos quais os índios (isolada ou coletivamente) passarão necessária e inexoravelmente, estágios a partir dos quais é possível diferenciá-los numa escala hierárquica de mais ou menos inferioridade" (BARRETO, 2003, p. 64).

O paradigma integracionista caracterizava-se pela concepção de que os povos indígenas, suas culturas, suas formas de organização social, suas crenças, seus modos de educar e de viver eram inferiores aos dos colonizadores europeus, estando fadados ao desaparecimento. Isso sujeitava os indígenas libertos do cativeiro, na qualidade de indivíduos considerados incapazes, à tutela orfanológica, prevista na lei de 27 de outubro de 1831, como forma de protegê-los, prover seu sustento, ensinar-lhes um ofício e, assim, "integrar" aqueles que foram retirados

do convívio de suas culturas tradicionais à sociedade nacional (SOUZA FILHO, 1993).

Este paradigma foi sendo desenvolvido tendo como suporte teórico o nascente positivismo, que acreditava ser natural esta passagem entre o estado primitivo e a civilização. Segundo Darcy Ribeiro (2004, p. 147):

> Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes.

Assim, quando o governo republicano tomou posse no Brasil, foi necessário dar uma nova direção à política indigenista baseada numa legislação tutelar, o que levou a uma solução estatal que culminou na criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910.

Segundo Ribeiro (2004, p. 149), houve certa reserva política antes da criação do referido órgão. Essa postura foi revertida graças a uma campanha organizada pela imprensa através de relatos de chacinas cometidas contra os indígenas, os quais eram acompanhados sempre de pedidos de providências. A partir daí, as descrições das carnificinas se avolumaram, levando adeptos a fundarem associações pró-índios. Por fim, empolgou as classes cultas do país. Isso fez com que o índio se tornasse assunto na imprensa, nas revistas especializadas, instituições humanitárias e reuniões científicas. Darcy Ribeiro (1996, p. 149) nos lembra que

> para esta tomada de consciência do problema, contribuíram ponderavelmente as conferências do general Rondon, que, de volta de suas expedições, revelava à gente das cidades uma imagem nova do índio verdadeiro que aguardava a intervenção salvadora do governo. Foi ele quem substituiu a figura de Peri pela de um Nambikwara, aguerrido e altivo, ou pela dos Kepkiriwat, encantados com os instrumentos supercortantes da civilização, ou ainda pela dos Umutina, dos Ofaié e tantos outros levados a extremos de penúria pela perseguição inclemente que

lhes moviam, mas ainda assim, fazendo comoventes esforços para confraternizar com o branco.

Outros fatos foram relevantes para polarizar a opinião pública, como a morte, pelos Kaingang, em 1901, de um padre muito relacionado nas camadas mais altas de São Paulo, Mons. Claro Monteiro, que fora tentar sua pacificação.

Foi também de extrema importância um pronunciamento feito por um renomado cientista, Hermann von Ihering, diretor do museu paulista. No referido artigo, o cientista defendia e justificava o extermínio dos índios hostis, considerando que não se podia esperar deles nenhuma contribuição para a civilização e que representavam um empecilho à colonização.

Não é necessário mencionar o alvoroço que semelhante posição causou na opinião pública nacional, dando ensejo a um debate em que dois grupos opostos propunham a política indigenista a partir de seus próprios interesses. Uma corrente defendia a catequese católica como a única solução, enquanto outra, leiga, argumentava que a assistência aos índios competia ao Estado.

De ambos os lados os argumentos foram apresentados, mas acontecimentos envolvendo o assassinato de padres e freiras por índios Guajajara, bem como o posterior massacre desses índios por sertanejos revoltados, fizeram com que o Estado interferisse e começasse a propor uma política laica para os povos indígenas.

Nesse contexto, nasce o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), premido pela necessidade de outorgar proteção aos remanescentes dos povos indígenas brasileiros e mergulhado na incerteza sobre a natureza e a forma sob a qual tal proteção deveria ser exercida pelo Estado brasileiro. Souza Lima (1998, p. 159) lembra, parentes, que

> (...) foi a partir da expansão de um Estado Nacional – aqui concebido como forma processual – formalmente separado das ordens eclesiásticas, que se teria a criação do chamado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder.

O SPI nasce, pois, sob a batuta do Marechal Candido Mariano Rondon, que foi, desde sempre, seu principal mentor e maior expoente. Militar de carreira que trabalhava na expansão das linhas telegráficas nos estados do Mato Grosso e Amazonas, Rondon condicionou a aceitação do convite para organizar e dirigir o SPI à aprovação dos princípios positivistas sobre a matéria e das diretrizes fundadas nos princípios elaborados, em 1822, por José Bonifácio de Andrada e Silva:

1) justiça no que se refere às terras indígenas, que são vítimas de esbulho;

2) brandura, constância e sofrimento, por parte dos brancos;

3) abrir comércio com os índios, mesmo que seja com perda;

4) procurar a paz com os índios inimigos, através de dádivas e admoestações;

5) favorecer os matrimônios entre índios e brancos e mulatos (KAINGANG, 2006).

A despeito dos problemas que se verificaram no SPI, ao longo de sua existência, sua criação significou um marco na política indigenista brasileira, pois inaugurou uma política governamental sobre o tema, institucionalizada, abrangente e com força da lei. Dentre as diretrizes que norteavam a atuação do SPI, destacam-se o respeito aos povos indígenas, aos seus direitos de identidade e diversidade cultural. Com relação a estas últimas, acreditava-se que poderiam com o passar do tempo ser mudadas para inseri-los na comunhão nacional.

Essa perspectiva assimilacionista baseava-se em uma concepção evolucionista que se traduzia em "criar uma expectativa de desenvolvimento natural e progressivo do índio, tendo por base sua própria tradição sociocultural e econômica" (LOMBARDI, 1997, p. 8).

Mesmo tendo sido um órgão favorável aos povos indígenas em seu espírito originário, o SPI também incorreu num fracasso, porque foi sendo desestruturado ao longo do tempo. Esta desestruturação passou pela falta de recursos financeiros e humanos qualificados para atuar junto aos povos indígenas e, também, pelo enfraquecimento político e administrativo, o que impossibilitou ao órgão impor-se junto aos poderes políticos e econômicos em nível local. Há de considerar ainda o

fato de novos estudos em torno dos povos indígenas terem determinado novas teorias sobre cultura, as quais foram substituindo o paradigma assimilacionista. Além disso, o golpe militar instituído no Brasil em 1964 estabeleceu uma mudança de postura política indigenista por parte dos militares, que influenciaram na extinção do SPI e criaram a Fundação Nacional do Índio (Funai). Para Ribeiro (2004, p. 201):

> A realidade demonstraria que, embora tendo razão quanto à potencialidade do índio, desconheciam dois fatores que poriam abaixo suas mais caras esperanças: 1) O vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva estes minúsculos grupos étnicos a lutar por todos os meios para conservar sua identidade e sua autonomia; 2) a incapacidade da sociedade brasileira, particularmente das fronteiras de expansão, para assimilar grupos indígenas, proporcionando-lhes estímulo e atrativos para nela se dissolverem.

1.4. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Entre as causas que determinaram a extinção do SPI e sua substituição pela Funai podem-se identificar, além dos problemas internos enfrentados e anteriormente mencionados, três fatores externos: as campanhas empreendidas pela imprensa; a insatisfação do Governo, mormente de um grupo de militares, em relação à atuação do SPI; e a repercussão dos debates e do posicionamento de intelectuais, ideologicamente sensibilizados com o processo de exploração e pauperização a que foram submetidos os povos indígenas do Brasil.

Inicialmente, a Funai teve à sua disposição todas as condições necessárias a uma boa atuação: recursos orçamentários suficientes, renovação dos recursos humanos, eliminação dos funcionários corrompidos e criação de condições legais mais eficientes na proteção dos povos indígenas. Contudo, permaneceu sob direção militar, tornou mais centralizada sua estrutura burocrática, deixou de dar continuidade à qualificação de recursos humanos e permitiu a ocupação de cargos por pessoas descomprometidas e despreparadas para o trabalho indigenista, além de omitir-se a assegurar a posse e usufruto exclusivo dos territórios

indígenas, cujo programa de demarcação resultou lesivo, pois tolerou a ocupação ilegal das terras.

O surgimento da Funai deu-se no auge da política integracionista, isto é, na concepção do novo órgão indigenista oficial, o papel a ser desempenhado pelo Estado brasileiro, junto dos povos indígenas, seria de representá-los, defendendo a vontade dos tutelados no exercício do papel de tutor dos povos indígenas, classificados pelo código civil de 1916 como *silvícolas*, e cuja capacidade era considerada relativa. Para tanto, fez aprovar o Estatuto do Índio, em 1973, que passaria a validar as ações do órgão tutor, reforçando as teses do integracionismo como o futuro dos povos indígenas brasileiros.

Na qualidade de tutor, incumbiu-se a Funai de prover as necessidades de seus tutelados, mediante a adoção de uma política paternalista e assistencialista que não se sustentou, em face da progressiva escassez de recursos por parte do Governo para sua manutenção. Isso se deu em razão da diminuição de repasses financeiros e do tratamento dispensado à política indigenista, vista como tema de menor importância, o que gerou a precariedade dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas e provocou um alto índice de mortalidade infantil, aumentando a situação de risco social em que se encontravam estes povos.

> De modo contraditório, a legislação indigenista infraconstitucional objetiva a integração ou assimilação à comunhão nacional dos povos indígenas, sob a perspectiva de que essa suposta transição pudesse resultar em cidadãos brasileiros, destituídos de suas especificidades culturais e dos direitos delas decorrentes, e que esse processo de erosão cultural ocorreria, inexplicavelmente, de forma harmoniosa e progressiva e permitiria, simultaneamente, a preservação dessas mesmas culturas fadadas à extinção, segundo a concepção assimilacionista (BELFORT, 2006).

Ficou, assim, claro que o órgão que executava a política indigenista oficial desde 1967, quando foi criado, trazia em seu bojo ideológico a certeza de que as populações indígenas seriam assimiladas ou integradas à vida nacional, mesmo sabendo sobejamente da capacidade de resistência própria desses povos, coisa que já havia sido repetidamente lembrada por Darcy Ribeiro (2004). Ou, talvez, seja justamente por saber disso

que passou a desenvolver projetos econômicos que desorganizavam a estrutura do tecido social dessas sociedades. Projetos esses que tinham como objetivo a incorporação ao cenário econômico local, o que gerava conflitos entre a economia tradicional – baseada no sistema de troca – e a economia de mercado – baseada no comércio do excedente –, tornando as comunidades escravas dos produtos e instrumentos industrializados.

As mudanças que superariam o modelo integracionista protagonizado pela Funai foram pautadas pelo movimento indígena brasileiro, que se fez conhecido e respeitado por sua participação decisiva na elaboração da nova Carta Magna, promulgada em 1988, e que trouxe uma nova perspectiva ideológica aos povos indígenas.

1.5. A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DO BRASIL: UM NOVO PARADIGMA PARA A POLÍTICA INDIGENISTA NACIONAL

A nova Constituição Federal do Brasil, prezados parentes, inaugurou uma nova concepção de política indigenista. E para que isso acontecesse, foi decisiva a participação das organizações sociais indígenas ou não, o que pôs fim a uma abordagem eurocêntrica da temática dos povos indígenas, por sua vez, caracterizada pela concepção de que se tratava de culturas inferiores, que desapareceriam em contato com a suposta superioridade da sociedade civil de matriz europeia. Assim, deu-se início a uma nova era de interação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, agora em situação de igualdade, de horizontalidade, norteada pelo respeito à diversidade, por meio do reconhecimento da pluralidade de culturas e da garantia de proteção especial às minorias indígenas. De acordo com Barreto (2003, p. 66):

> As relações dos índios, suas comunidades e organizações com a comunidade nacional passaram a se dar no plano da horizontalidade e não mais no plano das verticalidades, isto é, a nova mentalidade assegura espaço para uma interação entre esses povos e a sociedade envolvente em condições de igualdade, pois que se funda em garantia do direito à diferença.

Assim, a atual Constituição Federal trata dos direitos dos povos indígenas de forma transversal, ampla e inovadora, ao reconhecer que reside na diversidade cultural e não na incapacidade civil a necessidade de proteção jurídica especial destinada aos povos indígenas, o que possibilitou a elaboração, nos anos que se seguiram, de farta legislação infraconstitucional indigenista, contemplando essas minorias com o direito à diversidade étnica, linguística e cultural, sem prejuízo de suas prerrogativas como cidadãos brasileiros.

A constituição brasileira, como resultado da ampla participação política dos povos indígenas e organizações dedicadas à sua defesa, consagrou um capítulo específico aos direitos indígenas e disciplinou o tema em nove dispositivos esparsos no texto constitucional.

No capítulo dedicado aos povos indígenas, é possível identificar a nova orientação que daria base a uma política indigenista não mais baseada em visões europeias, mas defensora do multiculturalismo e do pluralismo jurídico, ao reconhecer a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições como direitos subjetivos dos povos indígenas. Além disso, garante os direitos originários às suas terras tradicionais, baseados no instituto do indigenato, isto é, trata-se de direito primário e congênito à posse territorial, independente de legitimação. A demarcação das terras indígenas, que o artigo 231 incumbiu à União, não é consultiva de direitos, mas tão somente declaratória de um direito preexistente, de modo que compete ao processo demarcatório a delimitação das terras tradicionais dos povos indígenas (BELFORT, 2006, pp. 26-27).

No entanto, talvez o aspecto mais importante da Constituição neste capítulo seja a promoção do protagonismo dos povos indígenas, quando admite, no artigo 232, legitimidade processual aos índios, bem como a suas comunidades e organizações, na defesa de seus direitos e interesses, assegurada a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo. Ou seja, parentes, os povos indígenas poderão entrar em juízo quando perceberem que seus direitos não estão sendo respeitados seja pelo poder público, seja por terceiros da sociedade civil.

Esta nova política foi sendo gestada ao longo de duas décadas em que a sociedade civil posicionou-se a favor das minorias e começou a esboçar uma reação contras os achaques que parcelas minoritárias da

população viviam, especialmente os povos indígenas. Essa reação marcou o surgimento do movimento indígena brasileiro.

1.6. A TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA E O MOVIMENTO INDÍGENA

Darcy Ribeiro (2004, p. 12) denominou transfiguração étnica ao fenômeno de resistência vivenciado pelos povos indígenas brasileiros durante o processo civilizatório. Diz ele que

> a pesquisa com respeito à assimilação dos povos indígenas, que me foi entregue, deu o mesmo resultado decepcionante. *Nenhum grupo indígena jamais foi assimilado*. É uma ilusão dos historiadores que trabalham com documentação escrita a suposição de que onde havia uma aldeia de índios e onde floresceu, depois, uma vila brasileira, tenha ocorrido continuidade, uma se convertendo na outra. Em todos os casos examinados por nós, numerosíssimos, isso não sucedeu. Os índios foram morrendo, vítimas de toda sorte de violência, e uma população neobrasileira foi crescendo no antigo território tribal, onde se implantou uma forma totalmente nova de vida e criou sua própria identificação étnica (grifo meu).

O famoso antropólogo desenvolveu esse conceito depois de analisar detidamente o processo civilizatório brasileiro, em seu livro *Os índios e a civilização*, em que procurou mostrar como as populações indígenas foram sendo massacradas ao longo da história, num danoso processo cujo objetivo era o extermínio, num primeiro momento e, depois, a assimilação ou integração à sociedade nacional, conforme falado anteriormente.

O que me parece bastante interessante, para chegar aonde pretendo, é o fato de esse conceito nos permitir analisar o surgimento do Movimento Indígena num contexto político pouco favorável. Na verdade, poderia chamar a isso de pré-história do movimento, pois se trata de uma reação natural – ou por conta da transfiguração étnica – às diversas políticas indigenistas colocadas em prática pelo Governo brasileiro.

O mais importante é lembrar que os povos indígenas resistiram a um processo violento. Claro que muitos grupos ficaram pelo caminho e não conseguiram chegar aos nossos dias. Por outro lado, a inventividade

outros agrupamentos em contato constante com a sociedade nacional locou-os em situação de enfrentamento, o que, às vezes, culminou o processo de convivência, que, se não lhes tirou a identidade étnica, com que a tivessem que ocultar em nome da própria sobrevivência. egundo Ribeiro (1996, p. 245):

> Uma vez estabelecido o convívio e à medida que as relações se amiúdam e se estreitam os índios se veem submetidos a uma série de desafios, todos eles conducentes a transfigurações sucessivas no seu modo de ser e viver. Nenhuma oportunidade lhes é dada de preservar seu substrato biológico, sua sociedade e sua cultura em sua forma original. Os desafios cruciais com que se defrontam são os de resguardar sua sobrevivência como contingentes humanos, seriamente ameaçados do extermínio; o de resguardar, na medida do possível, sua identidade e autonomia étnica, a fim de não se verem abruptamente subjugados por agentes da sociedade nacional, a cujos desígnios tenha de submeter seu próprio destino.

Em seu trabalho Ribeiro nos vai lembrando os vários estágios que vão passando os grupos indígenas desde o avançado grau de estiçagem até a destribalização ou desintegração social que enfraqueceu diversos povos. Descreve como o acesso aos bens industrializados e a roximação das sociedades não indígenas locais vai criando necessidades da vez mais indispensáveis, obrigando-os a abandonarem antigos bitos culturais fundamentais para a manutenção da unidade e do *éthos* cada povo. Ribeiro (2004, p. 298) diz que

> a interação que se segue aos primeiros contatos entre índios e civilizados processa-se, de início, num nível simétrico, como relação entre iguais. (...) Paulatinamente essas relações vão assumindo as formas características de dominação. A rapidez da mudança depende (...) ainda das oportunidades oferecidas aos índios de preservar o *ethos* tribal, ou seja, a autoconfiança que lhes dá orgulho e alento para enfrentar outros povos.

Ribeiro reconhece o contato como nocivo aos povos indígenas por tarem em situação de fragilidade diante das constantes agressões que ofrem. Talvez por isso estes povos tenham aceitado – ainda que não

resignadamente – serem vitimizados pela política indigenista do governo militar, cuja intenção principal era a integração ou assimilação de tais povos à comunhão nacional.

Nessa direção seguiu o famoso Plano de Integração Nacional (PIN), iniciado durante os anos 1970 para alavancar o "milagre brasileiro". Esse plano tinha como finalidade fazer o Brasil avançar nas regiões da Amazônia e absorver a mão de obra indígena numa tentativa de integração nacional. Além disso, a Funai passou a ser o agente governamental ideal para desenvolver projetos econômicos dentro das áreas indígenas.

E é por conta desse quadro avassalador para os indígenas brasileiros que apareceram as primeiras reações da sociedade civil organizada contra a política indigenista. Organizações não governamentais passaram a desenvolver projetos de economia alternativa para não permitir que a organização social dos povos atingidos pelos programas fosse totalmente afetada. Sobre essa época a antropóloga Betty Mindlin (1981, pp. 19-20) nos diz:

> Talvez não seja apenas uma coincidência o aparecimento quase simultâneo de uma série de projetos econômicos destinados a comunidades indígenas. É principalmente entre 1975 e 1977 que, nas mais variadas formas, se imaginam ou se implantam efetivamente pequenos programas de desenvolvimento econômico. Quer partam de antropólogos, alguns agindo quase que isoladamente e com poucos recursos, outros associados a entidades, quer oriundos da atuação da Igreja, são provavelmente a resposta julgada possível, na contingência política atual e no quadro da política indigenista, às condições dos índios em sua grande parte já não mais isolados e sim absorvidos pelo sistema capitalista.

Para os militantes da causa indígena esses projetos traziam em seu bojo a expectativa da autonomia política e econômica dos povos envolvidos. Acreditavam que aqueles projetos seriam uma resposta positiva à proposta de política protecionista oficial. Darcy Ribeiro denominava essa busca de protagonismo de autogoverno, no qual define que:

> A única forma de ação que se oferece como alternativa às varias modalidades da intervenção protecionista é a organização de instituições indígenas de autogoverno. Por sua própria natureza, o planejamento e a implantação delas são incompatíveis com qualquer assessoramento externo paternalista, uma vez que a autonomia de comando deve começar pela definição dos mandos que se deseja instituir e obedecer. Apenas se pode admitir, neste campo, as ações destinadas a afastar obstáculos, tendo sempre presente, porém, que a liberação étnica, não podendo ser outorgada, deve ser obra dos próprios índios. É certo que o problema da conquista da independência e da instauração de mandos autônomos tem aspectos técnicos complexos – como o da viabilização de instituições coletivistas, de coordenação da vida comunitária dentro do corpo de sociedade de economia privatista – os quais por vezes exigem assessoramento (1977, p. 456 apud Mindlin, 1981).

De qualquer modo, foi a ingerência da sociedade civil que efetivamente passou a mobilizar as forças indígenas no sentido de sua organização. Em 1974, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) reuniu, pela primeira vez, um grupo de lideranças indígenas em assembleia realizada em Diamantina, Mato Grosso. No dizer de Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 56):

> Embora o encontro de diferentes lideranças tribais se dê sob o patrocínio do Conselho Indigenista Missionário, órgão da Igreja Católica, ele ocorre fora do espaço dominado pelo Estado. As eventuais ingerências do CIMI na organização do temário e nas deliberações das lideranças seriam um fator secundário diante do fato principal: a criação de condições de surgimento de uma *política indígena*, isto é, dos índios, divergente da política oficial. Esse é um fato absolutamente novo e cujas repercussões no interior do mundo indígena e no espaço de suas relações com a sociedade nacional – o seu Estado – ainda estão por ser avaliadas. (...) Talvez um dos resultados mais imediatamente tangíveis dessas assembleias tenha sido a criação da União das Nações Indígenas, exclusivamente dirigida por índios e demonstrando crescente poder de mobilização.

Com este pensamento, Cardoso de Oliveira vem confirmar não apenas o que Darcy Ribeiro já defendia na década de 1960, mas reiterar a capacidade de sobrevivência dos povos indígenas e as ressignificações que esses povos deram ao contato.

Organizar o movimento indígena num momento político complexo a partir de uma compreensão limitada do sistema econômico e político da época, servindo-se da parceria de entidades de defesa dos direitos humanos, foi um passo importante para mostrar esta capacidade de renascer das cinzas num país que já os tinha dado como incorporados ao sistema capitalista.

Sobre o movimento indígena irei falar no capítulo dois. Ali tratarei dos momentos históricos de sua criação, os quais servirão de base para os depoimentos de seus fundadores.

Neste capítulo quis mostrar como o Estado brasileiro desenvolveu suas estratégias de extermínio dos povos indígenas e como eles souberam aprender com a história e "dar a volta por cima". É claro que a situação deles nos dias atuais ainda é delicada e nem tudo está resolvido, ainda que a Constituição Federal ofereça garantias nas quais possamos vislumbrar algum futuro para esses povos.

Capítulo 2
"Posso ser quem você é, sem deixar de ser o que sou": a gênese do Movimento Indígena brasileiro

2.1. "POSSO SER QUEM VOCÊ É, SEM DEIXAR DE SER O QUE SOU"

Caros parentes indígenas, escrevo para lhes contar como o Movimento Indígena nasceu e quais as ideias que circulavam naquele momento e que foram determinantes para o surgimento dessa ação que uniu, a seu modo, diferentes visões de realidade. É importante que se entenda que cada evento é ocasionado por uma série de fatores que às vezes interagem entre si. O somatório desses fatores é absorvido por atores sociais que percebem a oportunidade para tornarem alguns dos seus ideais realizáveis. A questão que está em jogo e a grande "sacada" de quem participou daquele precioso momento é que faz a diferença e mostra um senso de oportunidade fundamental.

Gilberto Velho (1994, p. 104) batiza essa capacidade de análise do momento de campo de possibilidade, porque, ao se verificar como os diferentes atores sociais atuam, o sujeito percebe que ali existe uma oportunidade de se fazer visto e ouvido. Então, ele se inventa enquanto sujeito e cria uma demanda que vai ser uma importante ponte a unir interesses semelhantes em torno dela. Para tal autor, esse *campo de possibilidade* é percebido quando a pessoa ou um grupo começa a

descortinar o tempo futuro e passa a elaborar projetos para tornar esse tempo mais factível de realização.

Para o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 19), o surgimento do movimento indígena "foi o fato mais importante que ocorreu nessas três últimas décadas" no Brasil. Disse isso no início de 1980, quando, de fato, o Movimento Indígena organizado estava em seu nascedouro e dava os primeiros passos para sua consolidação.

Segundo o mesmo autor, essa eclosão foi possível graças à retomada do uso político do conceito *índio* que as lideranças daquele momento passaram a fazer, inaugurando uma nova relação com a sociedade brasileira. Essa nova consciência da identidade étnica que Cardoso de Oliveira (1988, p. 17) chama de "visão holística do grupo enquanto unidade não segmentada em classe, gênero ou faixas etárias, tornando-a infensa e resistente a ideologias individualistas de toda espécie", faz com que o grupo reivindique para si o status de representante legítimo das diversas sociedades indígenas. Para aquilo que já estava estabelecido, semelhante decisão favoreceu o aparecimento de novos parceiros aliados à causa dos povos indígenas e aglutinou forças de coesão que, em última analise, determinou, de forma decisiva, acontecimentos políticos que mudaram as relações com o Brasil.

Silvia Caiuby Novaes (1993, p. 64), por sua vez, acredita que a adoção desse status trouxe consigo um elemento que pode ser interpretado como "fabricação da identidade étnica". Essa simulação, ainda segundo a antropóloga, assumiu uma forma de simulacro que parece ser um passo importante para todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam, contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença.

> O simulacro é a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é paradoxalmente a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que foram historicamente submetidos.

Para ficar mais claro, lembro que, até o final da década de 1950, o termo *índio* era desprezado pelos povos indígenas brasileiros. Esse desprezo era provocado pela visão distorcida que a sociedade brasileira tinha a respeito do "índio". Para ela, os povos originários eram um

torvo ao desenvolvimento do país, que ficava parado por conta da resença indígena em seu território. Os trabalhos antropológicos haviam velado que nossa gente tinha um sistema cultural bastante complexo, as isso não era levado em consideração. A visão holística que nosso ovo nutria e que lhe dava uma dimensão mais abrangente da realidade ue o cercava não surtia efeito, e os agentes da colonização – Igreja ou ncionários leigos – ficavam, então, encarregados de colocar nossos ovos "no caminho do progresso".

Naquela ocasião, cada comunidade ou cada povo procurava defender apenas seus interesses, não se dando conta de que outros povos comunidades viviam situações semelhantes. Portanto, essa visão pan-ndígena vem se manifestar com outra força, a partir da década de 1970. foi aí que entrou o elemento a que nos referimos antes, o qual Caiuby ovaes chamou de simulacro. Em outras palavras, podemos dizer que primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos a de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos nteresses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas asileiros.

Essa apropriação criou um comprometimento valioso para que as deranças da primeira hora pudessem fazer uma aliança com outros res da sociedade civil organizada, pois estava assentada sobre a eia de projeto, entendida por Gilberto Velho (1993, p. 101) – citando fred Schutz – como "conduta organizada para atingir finalidades pecíficas". Por outro lado, o mesmo autor ressalta que o projeto deve tar alicerçado numa memória coletiva que se vai articulando para dar z à identidade do indivíduo. Nessa direção, podemos entender que os ferentes fragmentos de memória trazidos por cada uma das lideranças, partir de sua experiência como indivíduo social em um povo específico, iam elaborando uma identidade social que daria autenticidade ou presentatividade à ação que se seguiria no campo da possibilidade.

Sei que vocês, parentes, me perguntarão: De onde vem, então, essa propriação? Onde ela começou a ganhar força? Como estava organizada sociedade civil para que aquelas lideranças sentissem que havia ali um ampo de possibilidade?

Tudo começou em meados da década de 1970, quando as lideranças ndígenas ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades

originárias. Até então, estas comunidades estavam voltadas muito mais para suas próprias necessidades e dificuldades de sobrevivência, como já afirmei. Para isso, procuravam resolver suas demandas em nível local, sem se envolverem – até por não terem acesso ao cenário nacional – com os problemas e dificuldades dos povos que estavam além de suas fronteiras.

Quando esse novo movimento de participação começou a acontecer, principalmente pelo envolvimento de novas lideranças no processo histórico, constituiu-se um "sentimento de fraternidade indígena",[1] de solidariedade pelas condições de vida por que passavam outras tantas comunidades e sociedades.

Para que isso ocorresse, foi importante o resgate do termo *índio* pelos líderes. Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças. E passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas.

Era a primeira vez que os povos indígenas podiam propor uma verdadeira política que tinha uma identidade própria, fazendo, inclusive, frente ao pensamento indigenista que predominava à época e que era baseado na incorporação do índio à sociedade nacional através das frentes de trabalho. Dentro dessa visão, os índios eram considerados um estorvo para o desenvolvimento do país, que vivia o *boom* dos projetos de colonização na região norte.

Nesse contexto, a eclosão do movimento deu surgimento a uma nova onda de reflexões e reivindicações sobre o poder constituído, que não passaram despercebidas pela sociedade civil organizada. Assim, a organização das primeiras lideranças e sua posterior participação nos fóruns de discussão foram decisivas, pois criaram situações novas dentro da sociedade brasileira e que ajudariam na sua caminhada histórica.

Esta visão que lhes apresento está alicerçada num esquema conceitual que vai ser, talvez de maneira inconsciente, incorporado pelo Movimento Indígena. Digo inconsciente porque não era de modo algum pensado pelos líderes do movimento, que não tinham, naquele momento, a preocupação em registrar suas ações. Ainda assim, viviam-no

[1] CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988, p. 18.

cotidiano.[2] Trata-se de uma tríade conceitual elaborada por Gilberto elho, um antropólogo preocupado em pensar a realidade urbana: emória, identidade e projeto. Essa tríade é, para efeito do que vamos bordar, o passado, o presente e o futuro. Afinal, o que estamos buscando ompreender é justamente como o Movimento Indígena se organizou endo diante de si o desafio de organizar a memória, manter a identidade em situação de conflito e ordenar um projeto que fosse funcional e livre das amarras do desenvolvimento capaz de desestruturar a vida social dos povos indígenas.

Memória

A memória, para o referido autor, é um importante componente as sociedades que possuem um contexto holístico. Isso quer dizer que ossas sociedades indígenas são compostas por uma memória social que ão divide a realidade em campos opostos para ser compreendida. Para ossa gente, a realidade é una, indivisível, e não regida por um desejo ndividualista ou preocupada com os anseios pessoais. São, portanto, ovos que dão mais importância ao social e menos ao individual.

Essa memória é passada de geração a geração através dos fragmentos e a compõem e que são "colados" por uma concepção de educação e passa, necessariamente, pelo aprendizado social. Daí a importância s ritos de iniciação que esses povos mantêm, pois eles são a fórmula ncontrada para "atualizar" e juntar os fragmentos de memória através identidade étnica que cada povo possui.

Isso é confirmado pelo depoimento de Ailton Krenak:[3]

> Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos. Então, a criança está ali crescendo, aprendendo os cantos e ouvindo as narrativas. Quando ela cresce mais um pouquinho, quando já está aproximadamente com seis ou oito anos, aí então ela é separada para um processo de formação especial, orientado, em que os velhos, os guerreiros, vão

[2] Irei elaborar melhor esta concepção no capítulo três.

[3] KRENAK, Ailton. Entrevista concedida à revista *Teoria e Debate*, n. 07. Disponível em: <www.fpa.org.br>. Acesso em: 4 de julho de 2007.

iniciar esta criança na tradição. Então acontecem as cerimônias que compõem essa formação e os vários ritos, que incluem gestos e manifestações externas. (...) Os sinais internos, os sinais subjetivos, são a essência mesma daquele coletivo. Então, você passa a compartilhar o conhecimento, os compromissos e o sonho do seu povo.

Identidade

Aqui entra, então, o segundo elemento da tríade, que é a identidade. Para Gilberto Velho, a identidade é construída em relação de intersubjetividades e organizada como forma de concretizar e atualizar a memória social. Nesse sentido, ela não é uma "condição forjada", como defende Caiuby Novaes. É uma construção que acontece à medida que povos diferentes vão vivendo situações novas e percebem elementos comuns no seu modo de ser. Esse sentido de pertencimento a uma realidade maior, que é compartilhada com outros povos, já está dentro do *modus vivendis* de cada sujeito em particular e da coletividade em geral. Não é preciso assumir uma identidade, mas torná-la visível dentro do contexto social brasileiro.

A "descoberta" da identidade pan-indígena e o consequente emprego político do termo *índio* acontecem no exato momento em que os líderes indígenas se percebem – a si e aos demais – sujeitos de direitos. Ou seja, tomam consciência de que são pessoas e povos com direitos, capazes de se organizar e reivindicar benefícios sociais para si e para todos. Isso é, no esquema de Gilberto Velho por nós abordado, imprimir sentido a uma dinâmica que corre o risco de descontinuidade caso não seja expressa de forma clara e objetiva. O que é possível graças à identidade.

Ora, para que ter uma identidade? Por que assumi-la foi importante para a criação do Movimento Indígena?

Segundo Krenak, foi importante para tornar os povos indígenas conhecidos. Até o surgimento do Movimento Indígena, as pessoas tinham um olhar irreal sobre a existência de indígenas no território nacional. Havia uma política de assimilação que negava sua presença ou revelava uma incapacidade de autonomia para nossos povos. Diz ele:[4]

[4] Op. cit., p. 5.

(...) se não existissem os brancos aqui, a UNI não existiria, e eu estaria lá na minha aldeia, com meu povo, com a minha tribo, caçando, guerreando, namorando. Mas, como os brancos existem, tive que trocar toda essa vida paradisíaca por uma vida chata de ficar aqui conversando com as pessoas, negociando politicamente, sendo transigente ou intransigente, sendo tolerante e, às vezes, sendo duro. Muitas poucas pessoas indígenas fazem isso, ou estão dispostas a pagar esse preço. Nesse sentido, foram positivos esses quase dez anos. A UNI iniciou a sua articulação mais permanente em 1979. Hoje o Brasil sabe que existe o povo indígena. Acho que vocês sabem que na década de 1960 e até o começo da década de 1970, mesmo as pessoas mais bem informadas do Brasil, se perguntassem a elas sobre índios, iam dizer: "Não, índio não. Não tem. Bem, talvez tenham um ou outro aí guardado em alguma reserva pelos irmãos Villas Boas". "Quem são os irmãos Villas Boas?, outro diria. "São heróis que têm lutado para guardar como relíquia alguns índios sobreviventes de 1500". Raoni trouxe para o povo brasileiro e para o mundo cheiro de índio, cara de índio, impressão sobre o índio, expectativa. Em alguns casos, irritação, ódio, carinho, solidariedade. Nós provocamos sentimentos nas pessoas quando mostramos que éramos gente de verdade. Provocamos os fazendeiros. Provocamos o Conselho de Segurança Nacional, que botou militares para nos vigiar mais de perto. Mas, em compensação, nós lembramos a milhares de pessoas que ainda estamos vivos e que queremos ser amigos dessas pessoas. E isso é solidariedade. É uma palavra que nós não conhecíamos, mas uma ideia que praticamos há milhares de anos.

ojeto

Este terceiro elemento de nossa tríade, caros amigos, nos faz lembrar necessidade de termos um objetivo para onde devemos direcionar ssas ações mais efetivas. Quando juntamos os fragmentos da memória sso que chamamos identidade, precisamos ter presente que necessitamos mbém de um projeto. Ailton Krenak nos lembra de novo que os velhos tão sempre a dizer que

(...) você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde vai (...) Isso não é só

> importante para a pessoa do indivíduo, é importante para o coletivo, é importante para uma comunidade humana saber quem ela é, saber para onde ela está indo.[5]

Gilberto Velho também chama nossa atenção para o fato de que o projeto é a garantia de continuidade no tempo e no espaço. Ele é uma "conduta organizada para atingir finalidades especificas". Para tanto, ele não prescinde do indivíduo-sujeito, único capaz de fazer projetos na medida em "que busca – através de estabelecimento de objetivos e fins – a organização dos meios através dos quais poderão ser atingidos".

O projeto é, portanto, uma tentativa de salvaguardar a identidade que a memória articula em seus fragmentos. Sem um projeto, a identidade se deteriora e corre o risco de não conseguir compreender o processo histórico em que ela se desenrola. Assim, não haveria possibilidade alguma de o Movimento Indígena funcionar ou ter continuidade no tempo, caso seus líderes não tivessem um projeto, ainda que inconsistente, para dar-lhes alguma garantia.

É sobre esse esquema teórico e sua demonstração que assento minha ideia de que o Movimento Indígena alimentou, por tempo considerável, um projeto educativo que caminhava em duas direções: a da formação de quadros para a sua continuidade e a da formação da sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas brasileiros. Para isso, no entanto, é mister apresentar também o caminho histórico que o movimento percorreu. Através disso poderemos comprovar que houve, de fato, uma continuidade de ação engendrada no seio da sociedade e que teve como resultado o surgimento de novas lideranças oriundas dessa mesma ação, o que torna o Movimento Indígena indispensável para compreendermos as transformações por que a sociedade brasileira passou.

2.2. ANOS 1970: SURGEM AS "ASSEMBLEIAS INDÍGENAS"

Para falarmos do nascimento do Movimento Indígena, é necessário fazer uma demarcação temporal para que possamos entender o momento histórico. Já falamos anteriormente que havia algumas teorias que colocavam esse movimento como um fato importante, mas precisamos

[5] Op. cit., p. 6.

fazer um recorte histórico para que não pensemos que vamos conseguir analisá-lo até os dias de hoje. Não é esta a intenção aqui. Iremos conversar apenas sobre três décadas, que abrangem os anos 1970, 1980 e 1990, já que é nossa intenção desde sempre fazer um balanço dos primeiros trinta anos do Movimento Indígena brasileiro.

E tudo começou em meados da década de 1970, quando as lideranças indígenas ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades originárias. Até então, essas comunidades estavam voltadas muito mais para suas próprias necessidades e dificuldades de sobrevivência. Para isso procuravam resolver suas demandas em nível local, sem se envolverem com os problemas e dificuldades dos povos que estavam além de suas fronteiras. Como lhes disse anteriormente, as sociedades indígenas não tinham muito acesso à realidade nacional.

Quando este novo movimento de participação foi acontecendo, principalmente pelo envolvimento de novas lideranças no processo histórico, constituiu-se um "sentimento de fraternidade indígena" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988:18), de solidariedade pelas condições de vida por que passavam outras tantas comunidades e sociedades.

Para alguns pesquisadores dessa época histórica, foi muito importante o resgate do termo índio pelos líderes, conforme já salientei anteriormente. Este termo, que era utilizado como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena. Ele passou a ser usado para expressar uma nova categoria de relações políticas. Era a primeira vez que os povos indígenas podiam propor uma verdadeira política que tinha uma identidade própria, fazendo, inclusive, frente ao pensamento indigenista que predominava à época e que era baseado na incorporação do índio à sociedade nacional através das frentes de trabalho, da qual é exemplo o trabalho até então desenvolvido pela Funai, como o projeto da renda indígena, que tinha como finalidade gerar postos de trabalho e renda a partir do desenvolvimento da cultura agropastoril em terras indígenas. Dentro dessa visão, os índios eram considerados um estorvo para o desenvolvimento do país, que vivia o *boom* dos projetos de colonização na região norte.

Se os primeiros passos foram dados ainda na década de 1960, a organização começou a acontecer efetivamente no início de 1970, quando

o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas. Nelas eram reunidas lideranças de diferentes regiões do país, chegando a mobilizar os mais de 200 povos indígenas. A principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional. No entanto, a pauta não se prendia apenas em notícias ou reivindicações. Era propósito do Cimi que os indígenas presentes também tomassem consciência de seu papel histórico na transformação da sociedade.

As primeiras reuniões foram denominadas assembleias, sendo que a primeira delas aconteceu em 1974 e reuniu apenas 17 líderes, vindos de diferentes regiões brasileiras. Posteriormente estas reuniões foram as principais fontes da criação de uma consciência pan-indígena em que as lideranças começaram a ter uma atitude macrorregional com relação às demandas dos outros povos indígenas brasileiros. Elas também aguçaram o protagonismo indígena, fazendo esse povo abandonar uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos. Essa tomada de consciência se dá de modo especial quando essas lideranças percebem que são sujeitos de direito dentro da sociedade anfitriã.

Segundo ainda Cardoso de Oliveira (1988, p. 22), essa nova atuação da Igreja, através do Cimi, ocorreu em consequência de uma mudança pela qual passou o Estado brasileiro no trato com as sociedades nativas. Essas mudanças ocorreram de fato com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, tendo à frente a doutrina positivista de Augusto Comte, defendida por Cândido Mariano Rondon. Para essa doutrina, os índios caminhariam gradual e naturalmente à civilização. Por essa razão caberia ao Estado brasileiro a proteção aos índios para que vivessem uma "passagem" tranquila ao estado evolutivo. Era necessário, portanto, um serviço que os protegesse e respeitasse esse processo. E foi com essa perspectiva que o SPI perdurou até 1966, quando foi extinto e deu lugar à Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967.

Ainda que extinto e acusado de corrupção administrativa, o SPI teve um papel importante na defesa dos direitos indígenas ao longo de sua existência. Nas palavras de Cardoso de Oliveira (1988, p. 22):

> (...) amparado num dispositivo, o SPI desempenhou – com mais frequência que seus críticos poderiam imaginar e com menos eficiência que seus defensores gostariam de acreditar – indiscutível papel de defensor das terras indígenas e da integridade física de seus primitivos ocupantes. Se é verdade que o órgão perdeu-se em muitos erros, é verdade também que sem sua atuação, ainda que precária, os territórios indígenas de há muito teriam sido alienados em sua totalidade. Talvez o maior erro da política indigenista então aplicada foi a de ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas locais. O indigenismo dessa época foi um longo e fastidioso monólogo: o saber do "homem branco" que, amparado ou não na antropologia, bastava-se a si mesmo.

3. ANOS 1980: A ORGANIZAÇÃO MACRO E A ORGANIZAÇÃO MICRO

Dessa forma e sob os auspícios do Cimi, o Movimento Indígena asileiro foi tomando forma e ganhando força, porque foi assumindo na característica própria no momento mesmo em que as assembleias vam notoriedade à ação da Igreja Católica a favor dos povos indígenas. mpre dizer que a voz da Igreja sempre se fez ecoar como um dos incipais oponentes ao regime de exceção, ainda que tendo de conviver ernamente com as contradições decorrentes do fato de abrigar também fensores do regime militar. Por sua vez, os próprios líderes passaram omar a frente da organização dessas assembleias, o que vai gerar, em 80, a criação da União das Nações Indígenas (UNIND), primeiramente, depois a União das Nações Indígenas (UNI). Esses primeiros líderes am provenientes de diferentes povos das mais variadas regiões do Brasil.

No dizer de Cardoso de Oliveira (1988, p. 36):

> O espaço criado pelo Cimi através das assembleias estava destinado a propiciar um debate que resultaria inevitavelmente na conscientização das lideranças indígenas sobre a necessidade de uma entidade de caráter permanente e dirigida por eles próprios, capaz de proporcionar um novo espaço de negociação com o Governo, particularmente com a Funai. Foi criada, assim a "União das Nações Indígenas", em junho

de 1980, durante um encontro de líderes indígenas realizado na cidade de Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, sendo discutida na décima quarta Assembleia reunida em Brasília nos últimos dias do mesmo mês, e discutida a seguir em Manaus, por ocasião da visita do Papa João Paulo II àquela cidade, ao término de sua visita ao Brasil. Contando em sua presidência com um líder Terena, com grande experiência de convívio com a sociedade nacional (com parte dessa convivência obtida na vida militar), a UNIND começa a articular as lideranças mais representativas daqueles grupos indígenas que se vieram destacando como os mais aguerridos na defesa de seus direitos, tais como os Xavante, os Guarani, os Saterê-Maué, os Tukano, os Kaingang e os próprios Terena, entre outros.

Uma das primeiras ações que esse grupo nascente fez foi a de manter diálogo com as lideranças regionais, locais e com o Estado, para tornar visível sua existência e para mostrar que era possível construir uma aliança permanente entre os povos para a luta por seus direitos.

Em busca dessa aliança, os primeiros líderes concentraram-se nos grandes centros urbanos como Brasília e São Paulo. Isso é muito sintomático, pois se tratava de manter constante vigilância sobre os rumos que a política nacional iria tomar (como ocorria com a sede de Brasília da UNI), ao mesmo tempo que se buscava apoio da sociedade civil (como no caso da sede de São Paulo). Com essa mobilização estratégica, o movimento influenciou a criação de novas entidades de apoio como o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo (CTI), a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), além de suscitar a participação dos segmentos mais politizados da sociedade: estudantes, artistas, cientistas, em particular a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Essa mobilização foi importante e perdurou durante muitos anos, mesmo que tenha criado uma crise no seio do indigenismo, crise esta que já se fazia sentir no início da década de 1970, quando a própria antropologia refletia sobre a consciência étnica crescente no seio das populações indígenas do continente e fazia ressoar uma nova relação dessa ciência com os tradicionais objetos da pesquisa. Isso fica latente no artigo escrito por dois antropólogos da época que afirmavam que "o

digenismo, pois, não é mais que a alienação ideológica da realidade ndígena".[6] Bem mais à frente a mesma questão será levantada no momento n que o movimento indígena rompia com a aliança e procurava discutir política indigenista tendo como pano de fundo a autonomia de suas ções. Foi em 1982, quando aconteceu uma assembleia indígena em que lideranças levaram para dela participar o principal desafeto de toda ação indigenista: o coronel Paulo Leal, na época presidente da Funai.

De qualquer modo, caros amigos, os anos 1980 foram muito fortes ara o movimento indígena, pois representaram uma fase de afirmação de ianças com muitos segmentos da sociedade civil e com setores populares. oi assim que surgiu toda uma rede de parcerias e alianças que fortaleceu representatividade dos líderes envolvidos com o movimento nacional. sta mobilização foi responsável pela aproximação entre indígenas e ringueiros que gerou a "Aliança dos Povos da Floresta". Por outro do, a mobilização social gerada pelo movimento desagradou em muito governo militar, que passou a perseguir e acusar os líderes de abrir fronteiras aos estrangeiros. Era tudo, na verdade, uma tentativa de sestabilizar o movimento, acusando-o de ser uma ameaça à integridade acional.

Como estratégia política para desviar a perseguição que o sistema punha ao movimento, as lideranças passaram a incentivar a realização reuniões ou assembleias regionais que garantissem alguns direitos ndamentais para as comunidades. Nesse sentido vale lembrar a alização da II Assembleia dos Povos Indígenas do alto Rio Negro, orrida em abril de 1987, e que foi um marco na luta política para dos os povos indígenas brasileiros. Isso seria sentido especialmente r ocasião da promulgação da Carta Magna brasileira, que trazia, pela rimeira vez na história do Brasil, um tratamento diferenciado para a uestão indígena, fruto de uma mobilização extraordinariamente criativa ue envolveu uma grande parcela da população brasileira e cristalizou nagens que ainda hoje fazem parte do imaginário político do Brasil.

Com a aprovação da Constituição e do consequente reconhecimento a capacidade de organização das sociedades indígenas, o Movimento ndígena passou a adotar uma nova postura política ante as demandas

[6] BARTOLOMÉ, M.; ROBINSON, Scott. Indigenismo, dialética e consciência Étnica. In: *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

que surgiam. É como se houvesse uma "retirada estratégica" para dar surgimento às organizações regionais que passaram a questionar a representatividade dos líderes nacionais. Os argumentos utilizados mostravam um conflito de interesses que já não era mais possível ser respondido por uma representação nacional. As comunidades tinham seus interesses localizados e sabiam negociar diretamente com os poderes públicos locais. Esta nova realidade se refletiu na criação de organizações regionais que atendiam com maior agilidade os anseios da população. Numa avaliação apropriada para o momento histórico, Alcida Ramos (1997, p. 53) diz que

> o movimento indígena brasileiro é mais do que uma resposta meramente reativa às condições e estímulos externos. No processo de busca de sua vocação política, o movimento indígena brasileiro experimentou cursos originais de ação que de nenhuma maneira podem ser atribuídos ao envolvimento externo. Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm longa experiência de andar alinhado em trilhos sinuosos. O que para o pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando-nos lições inesperadas de produtividade.

2.4. ANOS 1990: RELAÇÕES INTERÉTNICAS EM MUDANÇA OU PROTAGONISMO INDÍGENA

Os anos 1990 foram marcados por um novo tipo de conduta dentro do movimento indígena. Havia uma disposição para fazerem acontecer as promessas que a constituição recém-aprovada fizera, principalmente aquela que garantia que o Governo iria demarcar todas as áreas indígenas num período de cinco anos, o que não aconteceria posteriormente.

Do ponto de vista da ação governamental, as políticas públicas indigenistas sofreram mudanças significativas, sendo tiradas da Funai uma série de atribuições. Além disso, algumas responsabilidades pela execução de serviços são divididos entre diferentes órgãos do Governo e organizações da sociedade civil.

Nesse período irão surgir instituições que prestarão serviços para o Governo na execução das políticas públicas, sendo algumas delas criadas

or comunidades e grupos indígenas seguindo as regras gerais impostas elo próprio Governo. Num primeiro momento isso criou graves ficuldades de organização e planejamento, e muitas comunidades associações indígenas tiveram problemas com a prestação de contas os recursos que lhes eram destinados. Diante dessa questão, eram uito comuns os comentários sobre a incapacidade gerencial dos povos dígenas, o que gerou uma nova demanda: a capacitação das lideranças dígenas para a administração de recursos públicos.

O que nos parece interessante, caros indígenas, é que a relação com Estado brasileiro começaria a ter uma nova dinâmica, pois muitos vens passaram a frequentar as escolas, a ter diploma universitário, a zer cursos técnicos que lhes ofereceriam um olhar diferenciado sobre sociedade brasileira e sobre a participação cidadã numa sociedade transformação. A linguagem utilizada por estas novas gerações era aseada num ideário que passava pelo protagonismo indígena, ou seja, la capacidade de dar respostas próprias e criativas às novas demandas ciais ou, como prefere Boaventura Santos, às "realidades emergentes".

O fato é que a década de 1990 tornou-se um momento importante consolidação de projetos destinados ao atendimento das novas mandas geradas pela política do Estado brasileiro. Diversos projetos ram desenvolvidos ou propostos por comunidades, especialmente ueles voltados à proteção dos territórios já demarcados ou em processo demarcação; projetos de desenvolvimento sustentável; formação de ofessores bilíngues; implantação de projetos de radiofonia; realização cursos de formação profissional destinados à capacitação e treinamento pessoal indígena para assumir serviços e funções dentro de suas óprias organizações, entre outros.

Ao mesmo tempo, no entanto, que estas ações aconteciam em nível cal e regional, havia as tentativas de articulações nacionais capazes de obilizar as comunidades e associações para um entendimento sobre o nário político nacional, com o intuito de ocupar os espaços políticos stitucionais. O princípio que norteava esta estratégia era a necessidade de mper a barreira que ainda imperava e que mantinha os povos indígenas uma situação de tutelados, incapazes de gerenciar seu próprio destino.

Talvez a maior demonstração dessa mobilização tenha sido a Marcha Indígena", que percorreu todo o Brasil e culminou com a

realização da "Conferência Indígena", em Porto Seguro, no sul da Bahia, local da chegada dos europeus em 1500. Tais acontecimentos faziam parte de uma mobilização ainda maior que uniu os movimentos populares dentro do movimento "Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil outros 500". Tudo isso fazia parte das manifestações em resistência às comemorações oficiais pelos 500 anos de "descobrimento" do Brasil, que, como certamente devem lembrar-se, acabou gerando conflitos entre os indígenas e as forças armadas, tornando este evento um fiasco estatal.

Como estava articulado o movimento indígena para esta grande conferência?

A participação indígena no "Movimento Brasil outros 500" se deu em dois momentos diferentes: 1) "Marcha Indígena" e 2) "Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil".

A "Marcha Indígena" se constituía numa caravana que ia percorrendo o caminho inverso da ocupação europeia. Os organizadores conseguiram reunir 3.600 indígenas nesta jornada e em muitas cidades faziam reuniões e lançavam manifestos com o objetivo de sensibilizar a sociedade brasileira no sentido dos direitos, não apenas indígena, mas de todos os cidadãos.

Já a conferência foi o grande desfecho. Ela reuniu cerca de 6 mil indígenas na Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, entre os dias 18 e 21 de abril de 2000. Ali estavam representados 140 povos de todo o país.

O resultado disso tudo foi vivido por alguns de vocês, caros parentes. Houve uma verdadeira batalha que muito elucidou as relações que o Brasil dos anos 1990 ainda mantinha e, de certo modo ainda mantém, com os povos indígenas.

Frei Betto, em artigo publicado na *Revista Caros Amigos*, diz que "o que aconteceu em Porto Seguro, em abril de 2000, foi algo muito mais grave do que a imprensa fala. Não nos assumimos como nação brasileira, com as nossas raízes" (BETTO, 2000, p. 26). Esta opinião demonstra a virulência, o descaso e o autoritarismo de um Brasil que utiliza a força do poder, da exclusão e da negação do diálogo para impor um projeto nacional único, que ignora as raízes indígenas, negras e populares que fundam e que movem a sociedade brasileira.