

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO**

**PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL:**  
**Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**

**BRASÍLIA-DF**  
**2010**

**POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO**

**PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL:  
Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do  
Departamento de História como parte dos requisitos  
para a obtenção do Título de Doutora em História.  
Área de Concentração: História Social.

**ORIENTADORA:  
PROF<sup>a</sup> DR<sup>a</sup> ALBENE MIRIAM FERREIRA  
DE MENEZES**

**BRASÍLIA-DF  
2010**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de  
Brasília. Acervo 982594.

Bicalho, Poliene Soares dos Santos.

B593p      Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania  
e Direitos (1970-2009) / Poliene Soares dos Santos

Bicalho. -- 2010.

468 f. : Il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas,  
Departamento de História, 2010.

Inclui bibliografia.

Orientação: Albene Miriam Ferreira de Menezes.

1. Índios da América do Sul – Brasil. 2. Movimentos Sociais. 3. Direitos  
civis. I. Menezes, Albene Miriam F. II. Título.

CDU 39 (81=082)

**POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO**

**PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL:  
MOVIMENTO, CIDADANIA E DIREITOS (1970-2009)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do  
Departamento de História como parte dos requisitos  
para a obtenção do Título de Doutora em História.  
Área de Concentração: História Social.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Albene Miriam Ferreira de Menezes - UnB  
(Orientadora)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Alcida Rita Ramos - UnB  
(Examinadora)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Libertad Borges Bittencourt - UFG  
(Examinadora)

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Elias dos Santos Bigio - FUNAI  
(Examinador)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Cléria Botelho da Costa - UnB  
(Examinadora)

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Vanessa Brasil – UnB  
(Suplente)

Brasília, 20 de Agosto de 2010.

*Ao meu avô Albino Soares dos Santos (1922-2009), filho de pai baiano e mãe índia, patriarca de uma família de 14 filhos, 50 netos, 69 bisnetos e 3 tataranetos. Homem grande porque soube em vida cultivar a nobreza de alma nas atitudes mais dignas: honestidade, seriedade e respeito ao próximo... Da terra que tudo dá ele tirou o sustento da sua longa prole, pois tinha pouco estudo, porém muita sabedoria. Fazia contas de cabeça e tirava a prova dos nove de um jeito muito peculiar, como eu jamais conseguirei fazer! Homem bom, pai do meu pai Alcides Soares dos Santos (1954-1989), e da minha tia muito amada Ana Soares dos Santos, a tia Ôia (1952-1986), que tão cedo partiram, deixando-me tão sozinha e cheia de saudades. Às suas memórias, eu dedico este trabalho por tudo que sou e pelo que me tornei.*

*Ao meu esposo João Guilherme Alves Bicalho, pelo amor de todos os dias e o companheirismo de sempre.*

*A todos aqueles que contribuíram diretamente para a concretização desta tese, especialmente aos que se dispuseram a ouvir e a ajudar, favores tão raros nos dias atuais.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecer é um ato de reconhecimento a pessoas e instituições que em algum momento foram benevolentes e prestativas. Ao longo destes quatro anos de pesquisa, leituras, visitas a arquivos, idas e vindas a bibliotecas e muito, muito trabalho solitário e árduo, algumas pessoas importantes estiveram comigo e, de alguma maneira, me ajudaram a elaborar esta tese e a chegar até aqui.

Quero agradecer imensamente a minha orientadora, professora Albene, que não mediu esforços para me ajudar desde o início do processo até o fim. Não tenho palavras para dizer-lhe o quanto a senhora foi fundamental, e como as suas sábias observações e sugestões foram essenciais para a concretização desta tese. Muitíssimo obrigada pelo carinho, pela orientação criteriosa e o apoio que me legou incondicionalmente, desde o primeiro dia em que nos encontramos. Vou trazê-la comigo sempre...

Ao meu João, companheiro de todos os dias, quero agradecer tanto, tanto... que é como se as palavras faltassem ou deixassem de existir por instantes. Obrigada, amor da minha vida, por construir comigo uma história de amor que se renova a cada dia. Em meio às dificuldades, aos sonhos e a esperança, você é o grande responsável por eu ter chegado até aqui, por sempre me encher de coragem quando tive medo, e me fazer rir quando eu só queria chorar; e do seu jeito, me ajudou tanto que, realmente, não dá para dizer o quanto.

Em nome de todos os meus amigos e amigas quero agradecer a uma amiga especial: Márcia Machado. Minha amiga Márcia, muito obrigada por toda a ajuda que você me deu ao longo destes quatro anos. Você não me deu só um teto e uma cama confortável para dormir nos momentos em que tive que me deslocar a Brasília; deu-me sugestões incríveis durante a elaboração do objeto de estudo, leu carinhosamente alguns textos meus, me encheu de confiança e proporcionou-me momentos de descontração tão raros e inesquecíveis naqueles difíceis anos iniciais. Não há palavras que possam expressar o tamanho do meu reconhecimento por tudo o que você fez por mim.

Por também ter me acolhido tão carinhosamente em Brasília quero agradecer à minha cunhada, Silzane Bicalho. Obrigada por todo respaldo, o apoio e a atenção a mim legada por um período importante deste processo. Agradeço ainda a algumas amigas especiais por estarem sempre comigo: Michele Vieira, Karina Freitas e Valéria Castro. À minha irmã, Mável Barros, obrigada por torcer pelo meu sucesso sempre.

Um agradecimento especial à minha tia Geni Soares dos Santos Monteiro e ao meu tio Arnaldo Jorge Monteiro. Não poderia esquecê-los neste momento, pois vocês são, em grande parte, co-responsáveis por eu ter chegado até aqui. Ao me abrirem as portas e me darem as condições iniciais para eu continuar os meus estudos fora de Iaciara-GO, nenhum de nós imaginávamos que eu iria tão longe. Eu fui muito mais longe do que a realidade da minha vida podia vislumbrar, e o pontapé inicial não teria sido dado sem a ajuda e a confiança de vocês, e disso eu não me esquecerei jamais.

Quero agradecer aos professores da Pós-Graduação em História, em especial àqueles com os quais eu estudei: minha orientadora, Albene Menezes; Diva Couto Muniz; Estevão Martins e Teresa Marques. Saibam que muito do conhecimento adquirido durante as nossas aulas, das diferentes leituras que fizemos, foi aproveitado na elaboração da tese e contribuiu para a conclusão da mesma. Agradeço também a todos os funcionários administrativos da secretaria da Pós-Graduação em História da UnB, que foram sempre prestativos nos momentos em que recorri à mesma.

À professora Vanessa Brasil agradeço pelo carinho e respeito com que sempre me tratou, desde a defesa de Mestrado, da qual ela fez parte da Banca; por tê-la conhecido naquelas circunstâncias, e pelo contato que passamos a ter desde então, agradeço a outro professor, Leandro Rocha, meu orientador do Mestrado na UFG, por fazer parte desta minha trajetória. Ao professor José Antônio C. R. Souza sou muitíssimo grata pela consideração e o respeito de sempre, e por me acompanhar, mesmo à distância, desde a graduação.

Agradeço a todas as lideranças indígenas que me concederam as entrevistas que formam o escopo das fontes orais desta tese: Valéria Payê; Joênia Wapichana; Gersem Baniwa; Paulino Montejo, Wilson Matos, Marcos Terena e Azelene Kaingang. Essas entrevistas foram fundamentais para a elaboração deste trabalho, sem as quais o mesmo não teria chegado a este formato que, espero, possa expressar muito da realidade do Movimento que vocês lutam por manter vivo e atuante. Sou-lhes muitíssimo grata por esta disposição que tiveram em ajudar-me em meio a tantos compromissos que têm.

À antropóloga e estudiosa da temática indígena, Alcida Rita Ramos; e ao bispo-emérito de Goiás, D. Tomás Balduino, que também me concederam entrevistas extremamente importantes para a elaboração desta tese, e por isso agradeço-lhes profundamente pela disposição de tempo e pela atenção legada ao meu objeto de estudo. Muito obrigada!

À professora Alcida agradeço ainda por ter permitido que eu pesquisasse e xerocopiasse vários documentos, essenciais para a concretização desta pesquisa, no seu arquivo particular.

Quero agradecer à Banca Examinadora da minha Qualificação, formada pelas professoras Albene Menezes, Vanessa Brasil e Alcida Ramos. Saibam que as observações e sugestões de todas vocês foram fundamentais para que a pesquisa tomasse uma direção mais objetiva e clara, e orientaram a linha de interpretação que levou ao formato final desta tese. Muitíssimo obrigada!

Agradeço às pessoas que tão prontamente me receberam nos arquivos em que pesquisei, especialmente a Aida Cruz, do Setor de Documentação do CIMI, que solícita e atenciosamente recebeu-me sempre, do início ao fim desta pesquisa. A simplicidade e o carinho, além do profissionalismo, com o qual fui recebida pelas pessoas deste órgão me incentivaram nos momentos de desânimo, e por isso agradeço-lhes profundamente. Ao Paulo Ramalho, do Arquivo Nacional, coordenação de Brasília, agradeço a receptividade e a presteza em atender-me.

Alguns professores, que eu conhecia apenas como autores de livros que compunham o escopo das leituras obrigatórias que vinha realizando ao longo da pesquisa, permitiram que eu me aproximasse mais e, por algumas horas se dispuseram a ouvir-me em um momento em que o objeto de estudo estava se definindo. Pela disposição de ouvir e ajudar-me, ainda que numa simples conversa, quero agradecer aos professores Júlio Cezar Melatti, Roque Laraia, Stephen G. Baines e George Cerqueira L. Zarur.

Agradeço ainda à Universidade de Brasília-UnB, onde tive oportunidade de dar continuidade à minha formação, iniciada na Universidade Federal de Goiás-UFG, à qual também sou muitíssimo grata. À Universidade Estadual de Goiás-UEG, instituição onde trabalho, quero agradecer por ter me concedido licença para qualificação, permitindo que eu tivesse mais tempo para me dedicar exclusivamente ao doutorado nos dois últimos anos do mesmo.

Aos colegas e amigos da Unidade Universitária de Itapuranga-UEG sou grata pela ajuda e a compreensão, especialmente nos dois primeiros anos do meu doutoramento, quando ainda não estava de licença e precisava me deslocar por três cidades diferentes todas as semanas: Goiânia, Itapuranga e Brasília. Em especial quero agradecer à minha coordenadora e amiga, Eliete Lopes, pela compreensão e o carinho de sempre; às colegas de trabalho e amigas Adriana Aparecida e Larissa Warzocha, por terem acompanhado todo o processo sempre com palavras de estímulo; à Larissa agradeço também por ter lido a minha introdução e feito observações importantes, pelo que também agradeço à colega Ana Catarina Zema de Resende.

Ao colega de trabalho da UEG, Hέλvio Frank, agradeço por tão gentilmente ter traduzido o *Asbract* da tese, muito obrigada pelo carinho em um momento tão difícil. Ao



amigo e colega de trabalho da UEG Aulo Plácio pelas conversas sempre proveitosas, o incentivo e por ter sugerido e facilitado o meu contato com o bispo-emérito D. Tomás Balduino. A Fabiane Costa, pelo carinho e as orientações quanto à formatação do texto.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq, por ter me concedido bolsa de incentivo nos dois últimos anos do doutoramento, cujo benefício foi extremamente importante para a manutenção e o desenvolvimento desta pesquisa. Muitíssimo obrigada!

E o agradecimento maior a Deus, por me amar incondicionalmente e me dar forças e determinação para trilhar os caminhos certos, por mais árduos que eles sejam, e alcançar os êxitos do trabalho que dignificam e enaltecem a alma.

## **Carta Compromisso de Yvy Poty em defesa da vida, Terra e Futuro.**

*Nós, do povo Guarani, desde os tempos quando nasceram nossas raízes mais profundas, acreditamos que a natureza é vida, assim como a terra é o chão onde pisamos, com muita firmeza, seguro e sem medo.*

*Para nosso povo não é possível esquecer que a terra é o suporte que sustenta toda natureza, toda vida, porque depois que Tupã fez a natureza percebeu que não tinha quem admirasse os rios, a mata e as montanhas. Foi daí que Tupã pensou e criou o Guarani para admirar toda a beleza que fez.*

*Por isso, nós somos a flor da terra, como falamos em nossa língua: Yvy Poty. Fomos criados pela natureza, por isso ela está sempre a nosso favor, nos ama, nos alimenta e dá a vida por nós, seres humanos.*

*A água, tão preciosa, sem cor, sem cheiro, cristalina, que vive dentro da gente, respira em nosso corpo e evapora no ar. Formando nuvens de amor de onde cai a chuva para enverdecer as matas, crescer os brotos; as flores para perfumar o universo e alimentar as abelhas que fazem o doce mel; e as frutas para alimentar os pássaros e outros animais.*

*O mato traz sombra e vitamina para terra e os rios que correm dentro do corpo da terra, como o sangue em nossas veias.*

*Mas a maldade cruel faz o fogo da morte passar no corpo da terra, secando suas veias. O ardume do fogo torra sua pele. A mata chora e depois morre. O veneno intoxica. O lixo sufoca. A pisada do boi magoa o solo. O trator revira a terra. Fora de nossas terras ouvimos seu choro e sua morte sem termos como socorrer a Vida.*

*Chegou a hora de defender a vida do fogo da morte. Defender a vida como Tupã nos entregou: a vida dos rios, das matas, dos pássaros, de todos os animais, das nossas crianças!*

*Nessa luta pela vida necessitamos contar com o compromisso, a união, a força e a coragem de todas as mulheres, homens e crianças de nosso Grande Povo Guarani.*

***Nossos povos irmãos que também nasceram desta terra, e há mais de quinhentos anos resistem em seus sonhos, cantos, rezas, danças e línguas, também devem lutar pela vida.***

*A lembrança dessa terra imaculada está na memória das pedras, das águas e do sangue que corre nas veias de cada morador deste continente.*

*Em defesa da vida e da terra fazemos um convite para que cada um resgate essa memória, conheça nossa cultura e lute conosco para traçar juntos o caminho para um futuro de liberdade. **O Horizonte é a meta, caminhar juntos é o objetivo.***

*Terra indígena Amambaí, 17 março de 2007.*

**Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá.**

## RESUMO

O protagonismo indígena na luta por reconhecimento e pela garantia de seus direitos é uma característica do Movimento Indígena no Brasil o qual se tornou mais evidente durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte de 1987. O desfecho positivo desses trabalhos, quanto aos direitos indígenas, contribuiu para que a atuação destes povos como protagonistas de sua própria história se apresentem na atualidade como especificidade do Movimento, experienciada em diferentes aspectos: organizações indígenas; representatividade das lideranças; elaboração de projetos e políticas públicas; diálogo mais direto com diferentes instâncias do Estado e da sociedade civil, entre outros. De modo que, para pensar a luta social indígena por reconhecimento recorreu-se às contribuições teóricas de Axel Honneth e, nesta perspectiva de análise, observou-se o processo de formação deste Movimento a partir de 1970, década na qual se realizaram as primeiras Assembleias Indígenas, inicialmente idealizadas e projetadas pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI, mas que aos poucos destacaram a condição de sujeito dos indígenas na luta social que preconiza esse Movimento. Outros importantes momentos, além das Assembleias Indígenas, a Constituinte de 1987 e a Constituição de 1988, foram observados e analisados como acontecimentos fundadores do Movimento Indígena no Brasil, a partir das contribuições de Paul Ricoeur, como o Decreto de Emancipação dos Índios de 1978; as comemorações dos 500 anos do Brasil e as reuniões do Abril Indígena / Acampamento Terra Livre. O objetivo principal desta pesquisa é compreender o processo de formação do Movimento Indígena no Brasil e destacar o eminente protagonismo de povos e lideranças indígenas neste processo, de 1970 a 2009. Para tanto, foram realizadas pesquisas em arquivos públicos e particulares; amplo levantamento bibliográfico sobre o tema; e entrevistas com lideranças indígenas e personalidades que atuaram e/ou estudaram este importante Movimento da história social do Brasil.

**Palavras-chave:** Movimento Indígena; Protagonismo Indígena; Direitos Indígenas; Estado; Sociedade Civil.

## ABSTRACT

Indigenous protagonism at fighting for recognition and assurance of its rights consists in a characteristic of Indigenous Movement in Brazil that has become more evident during National Constitutional Convention works in 1987. Positive outcome from these works, related to the rights of Indigenous peoples, has contributed in their actuation as protagonists to fight for assuring that rights. This actuation, in turn, is showed in present times as specificity from Movement through experiences in different aspects: indigenous organization, leadership representativeness, working up of projects and public policies; more marked dialogue with different jurisdictions from State and civil society; among others. So that, to think of Indigenous social fight for its recognition, it was turned to theoretical contributions from Axel Honneth and, through this analysis perspective, it was observed formation process of this Movement from 1970, decade in which it was taken place the early Indigenous Conventions, whose first thoughts were projected and idealized by Indigenous Missionary Council – (falta a sigla), and little by little they pointed out the condition of indian as subject in social fight that is preconized by this Movement. Other important moments, besides Indigenous conventions, Brazil Constitutional Convention of 1987 and Brazil Constitution of 1988, were observed and analyzed as founding event of Indigenous Movement in Brazil, from Paul Ricoeur's contributions, like Indigenous Emancipation Decree of 1978; the 500<sup>th</sup> Brazil anniversary commemorations and the meetings of Abril Indígena / Acampamento Terra Livre. This research claims to understand the formation process of Indigenous Movement in Brazil and to point out the eminent protagonism of Indigenous peoples and leaderships in this process, from 1970 to 2009. Therefore, researches in public and particular archives were carried out; an wide theoretical survey about the subject; and interviews with indigenous leaderships and personalities that have acted and/or studied this important Movement in Social History of Brazil.

**Keywords: Indigenous Movement; Indigenous Protagonism; Indigenous Rights; State; Civil Society.**

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- **Ilustração 1.** Participantes da VII Assembleia Indígena dissolvida pela FUNAI - Surumu/RR - Jan/1977. Foto: Antônio Carlos Moura. Acervo do CIMI - Setor de Documentação.....140.
- **Ilustração 2.** I Assembleia Indígena, março de 1974 – Diamantino-MT – 1974. Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....168.
- **Ilustração 3.** II Assembleia Indígena - Rio Cururu-PA, maio de 1975. Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....169.
- **Ilustração 4.** Cacique Raoni Mentuktire na abertura da Assembleia Nacional Constituinte - 1987. Foto: F. Gualberto / Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....217.
- **Ilustração 5.** Ulisses Guimarães com cocar indígena - 1988. Foto de Egon Heck. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....224.
- **Ilustração 6.** Índios no Auditório da OAB com o Dr. Márcio Thomaz Bastos - 1988. Foto: Egon Heck. /Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....225.
- **Ilustração 7.** Gildo Terena de joelhos diante de policiais - 2000. Foto: Sérgio P. Cruz. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.....303.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**ARPINSUL** - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul.  
**AAISARN** - Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro.  
**ABA** - Associação Brasileira de Antropologia.  
**ABC Paulista** - Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires e Rio Grande da Serra.  
**AITECA** - Associação Indígena Terena de Cachoeirinha.  
**AMIT** - Associação das Mulheres Ticuna.  
**Anai** - Associação Nacional de Ação Indigenista.  
**ANAÍ** - Associação Nacional de Apoio ao Índio.  
**ANC** - Assembléia Nacional Constituinte.  
**ANPOCS** - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.  
**APBKG** - Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani.  
**APIB** - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.  
**APIO** - Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque.  
**APITU** - Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque.  
**APOINME** - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.  
**APOIS** - Articulação dos Povos Indígenas do Sul.  
**ARPINSUDESTE** - Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste.  
**ARPIPAN** - Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal.  
**ASAM** - Assembleia de Autoridades Mixes.  
**ASI** - Assessoria de Segurança e Informações  
**ASKARJ** - Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão.  
**Aty Guaçu** - Grande Assembleia do Povo Guarani Kaiowa.  
**BID** - Banco Interamericano de Desenvolvimento.  
**CAFI** - Centro Amazônico de Formação Indígena.  
**CAPOIB** - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil.  
**CCJ** - Comissão de Constituição e Justiça.  
**CCPY** - Comissão Pró-Yanomami.  
**CEDI** - Centro Ecumênico de Documentação e Informação.  
**CGEN** - Conselho de Gestão do Patrimônio Genético.  
**CGI** - Comissão Geral de Investigações.  
**CGTT** - Conselho Geral da Tribo Ticuna.  
**CIMI** - Conselho Indigenista Missionário.  
**CINEP** - Centro Indígena de Estudos e Pesquisas.  
**Cipi** - Comissão Indígena de Propriedade Intelectual.  
**CIR** - Conselho Indígena de Roraima.  
**CNBB** - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.  
**CNP** - Comissão Nacional Permanente.  
**CNPI** - Comissão Nacional de Política Indigenista.  
**COAPIMA** - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão.  
**COIAB** - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.  
**COMIN** - Conselho de Missão entre Índios.  
**CONAGE** - Coordenação Nacional de Geólogos.  
**COPIAM** - Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia.  
**COPIAR** - Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e de Roraima.

**CPI/RJ** - Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro.  
**CPI/SP** - Comissão Pró-Índio de São Paulo.  
**CPMI** - Comissão Parlamentar Mista de Inquérito.  
**CSN** - Conselho de Segurança Nacional-CSN.  
**CTI** - Centro de Trabalho Indigenista.  
**CTL** - Centro de Treinamento de Líderes.  
**DNPM** - Departamento Nacional de Produção Mineral.  
**DSEI's** - Distritos Sanitários Especiais Indígenas.  
**DSI** - Divisão de Segurança e Informações.  
**FDDI** - Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas.  
**FLACSO** - Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais.  
**FNLI** - Fórum Nacional de Lideranças Indígenas.  
**FOIRN** - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.  
**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio.  
**FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde.  
**GTIP** - Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas.  
**IHGB** - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.  
**IIEB** - Instituto Internacional de Educação do Brasil.  
**Inbrapi** - Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual.  
**INESC** - Instituto de Estudos Socioeconômicos.  
**ISA** - Instituto Socioambiental.  
**IWGIA** - International Work Group for Indigenous Affairs.  
**MIB** - Movimento Indígena no Brasil.  
**MINTER** - Ministério do Interior.  
**MOPIC** - Ato da Mobilização dos povos Indígenas do Cerrado.  
**MST** - Movimento dos Sem-Terra.  
**NMSs** - Novos Movimentos Sociais.  
**OAB** - Ordem dos Advogados do Brasil.  
**ODIN** - Observatório de Direitos Indígenas.  
**OEA** - Organização dos Estados Americanos.  
**OIT** - Organização Internacional do Trabalho.  
**ONGs** - Organizações Não-Governamentais.  
**ONISUL** - Organização das Nações Indígenas do Sul.  
**ONU** - Organização das Nações Unidas.  
**OPAN** - Operação Amazônia Nativa.  
**OPIM** - Organização dos Professores Indígenas Mura.  
**OPIRR** - Organização dos Professores Indígenas de Roraima.  
**PAC** - Programa de Aceleração do Crescimento.  
**PCdoB** - Partido Comunista do Brasil.  
**PDPI** - Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas  
**PDT** - Partido Democrático Trabalhista.  
**PEC** - Proposta de Emenda Constitucional.  
**PFL** - Partido da Frente Liberal.  
**PIB** - Produto Interno Bruto.  
**PMDB** - Partido do Movimento Democrático Brasileiro.  
**PT** - Partido dos Trabalhadores.  
**PUC/GO** - Pontifícia Universidade Católica de Goiás.  
**PUC/SP** - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.  
**RSS** - Raposa Serra do Sol.  
**SBPC** - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

**SBS** - Sociedade Brasileira de Sociologia.  
**SEARC-CGGE/FUNAI** - Serviço de Arquivo-Coordenação Geral de Gestão Estratégica/FUNAI.  
**SNI** - Serviço Nacional de Informações.  
**SPI** - Serviço de Proteção ao Índio.  
**SPILT** - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.  
**STF** - Supremo Tribunal Federal.  
**TIs** - Terras Indígenas.  
**TNC** - The Nature Conservancy.  
**TFR** - Tribunal Federal de Recursos.  
**UFC** - Universidade Federal do Ceará.  
**UFG** - Universidade Federal de Goiás - UFG.  
**UFGD** - Universidade Federal da Grande Dourados.  
**UFAM** - Universidade Federal do Amazonas.  
**UnB** - Universidade de Brasília.  
**UNESCO** - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.  
**UNI** - União das Nações Indígenas.  
**UNIND** - União das Nações Indígenas.  
**UNICAMP** - Universidade de Campinas.  
**USP** - Universidade de São Paulo.  
**Warã** - Warã Instituto Indígena Brasileiro.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO I - O ÍNDIO NA HISTÓRIA E NA HISTORIOGRAFIA.....</b>	<b>34</b>
1.1. OS ÍNDIOS NOS TRILHOS DA HISTORIOGRAFIA.....	36
1.2. OS ÍNDIOS, A HISTÓRIA E A ANTROPOLOGIA: UMA BREVE ABORDAGEM.....	50
1.3. O MOVIMENTO DO ÍNDIO NA HISTÓRIA.....	55
1.3.1. LEGISLAÇÃO INDIGENISTA DO BRASIL.....	57
1.4. MOVIMENTO INDÍGENA E MOVIMENTO SOCIAL.....	81
1.5. ETNIA E CLASSE SOCIAL.....	92
<b>CAPÍTULO II - AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: PRIMÓRDIOS DO MOVIMENTO.....</b>	<b>102</b>
2.1. CULTURA POLÍTICA: OS ÍNDIOS NO CENÁRIO NACIONAL E INTERNACIONAL.....	103
2.2. O ESTADO AUTORITÁRIO E A SOCIEDADE CIVIL NO BRASIL.....	125
2.3. POLÍTICAS INDIGENISTAS, POLÍTICAS INDÍGENAS E INDIGENISMO.....	146
2.4. AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: O COMEÇO DO MIB.....	154
<b>CAPÍTULO III - DA EMANCIPAÇÃO AO RECONHECIMENTO: A LUTA SOCIAL E AS CONQUISTAS DO MIB.....</b>	<b>177</b>
3.1. O DECRETO DE EMANCIPAÇÃO DE 1978: A RESISTÊNCIA.....	179
3.2. A UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS: A PERSISTÊNCIA.....	190
3.3. A ASSEMBLEIA CONSTITUINTE DE 1987: A PERSEVERANÇA.....	200
3.4. A CONSTITUIÇÃO DE 1988: A CONQUISTA.....	228
3.4.1. ETNIA E CIDADANIA INDÍGENA NO BRASIL.....	234
3.4.2. DIREITO À CIDADANIA E DIREITO À DIFERENÇA.....	239
<b>CAPÍTULO IV - O PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL.....</b>	<b>249</b>
4.1. PENSANDO O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL.....	250
4.2. AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS.....	256
4.3. REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NACIONAL.....	266
4.3.1. AS LIDERANÇAS INDÍGENAS.....	285
4.4. OS ÍNDIOS, A COMEMORAÇÃO DOS 500 ANOS E O ACAMPAMENTO TERRA LIVRE.....	296
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>317</b>

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>322</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>355</b>
<b>APÊNDICE A:</b> Entrevista 1 - Alcida Rita Ramos.....	<b>356</b>
<b>APÊNDICE B:</b> Entrevista 2 - Azelene Kaingang.....	<b>367</b>
<b>APÊNDICE C:</b> Entrevista 3 - Gersem J. S. Luciano Baniwa.....	<b>377</b>
<b>APÊNDICE D:</b> Entrevista 4 - Joênia B. de C. Wapichana.....	<b>387</b>
<b>APÊNDICE E:</b> Entrevista 5 - Marcos Terena.....	<b>393</b>
<b>APÊNDICE F:</b> Entrevista 6 - Paulino Montejo.....	<b>408</b>
<b>APÊNDICE G:</b> Entrevista 7 - Valéria Payê.....	<b>416</b>
<b>APÊNDICE H:</b> Entrevista 8 - Wilson Matos da Silva.....	<b>423</b>
<b>APÊNDICE I:</b> Entrevista 9 - D. Tomás Balduino.....	<b>438</b>
<b>APÊNDICE J:</b> Quadro 1 - Organizações Indígenas do Brasil.....	<b>448</b>
<b>APÊNDICE L:</b> Quadro 2 - MIB-Metodologias de Trabalho.....	<b>461</b>
<b>APÊNDICE M:</b> Quadro 3 - MIB-Cultura Política que o Articula.....	<b>463</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>465</b>
<b>ANEXO A:</b> Documento FUNAI.....	<b>466</b>
<b>ANEXO B:</b> Documento CIMI.....	<b>468</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é estudar o Movimento Indígena no Brasil tendo como fundamento a ideia de protagonismo indígena, identificado em momentos expressivos do processo de formação da luta social indígena no Brasil. Historicamente, a consciência coletiva dos mais de duzentos povos indígenas do Brasil começou a tomar a consistência de um movimento social organizado, em torno de objetivos comuns, a partir de 1970. Em razão disso, optou-se por esta década como marco inicial deste estudo e, por se tratar de um Movimento ainda em ação, o ano 2009 foi escolhido como marco final da pesquisa, por razões meramente formais.

Várias foram as metodologias de trabalho aplicadas ao longo deste estudo. Inicialmente, realizou-se uma ampla pesquisa bibliográfica, a fim de se mapear os estudos relacionados ao tema e identificar as lacunas que pudessem evidenciar a necessidade de novas investigações. Neste ínterim, chegou-se à conclusão de que o Movimento Indígena, pensado como uma forma de movimento social com especificidade e abrangência muito próprias, quase não tem sido objeto de estudos exclusivos.

Na literatura especializada identificou-se um bom número de trabalhos que tratam da questão indígena e de suas variantes: identidade étnica, direitos indígenas, organizações indígenas, cidadania indígena, movimentos regionalizados, indigenismo, políticas indigenistas, etc. Mas, exceto alguns capítulos de livros e/ou artigos, ou trechos dos mesmos, não se visualizou nenhuma pesquisa específica que historicize o Movimento Indígena no Brasil em si, seu surgimento, estruturação, atuação e organização, a partir da década de 1970, que é o objetivo principal desta pesquisa.

Para pensar o surgimento do Movimento Indígena organizado, recorreu-se ao conceito de *formação* proposto por Antônio Cândido em *Formação da Literatura Brasileira*. Nesta perspectiva, assim como as manifestações literárias são distintas da literatura, pensada por Cândido como “sistema de obras ligadas por denominadores comuns”<sup>1</sup>; o Movimento Indígena no Brasil contemporâneo, em formação a partir de 1970, se distingue das inúmeras formas de lutas e resistências dos povos indígenas neste país, que remontam aos primórdios da colonização.

---

<sup>1</sup> CÂNDIDO, Antônio. *Formação da Literatura Brasileira*: momentos decisivos. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 23.

Não se ignora que os povos indígenas do Brasil têm uma história secular de resistências e consciência diante das diferentes formas de colonização a que foram submetidos desde a chegada do europeu. John Manoel Monteiro reitera que se trata de povos cuja densidade histórica influenciou significativamente a formação da Colônia, densidade esta capaz de manifestar “a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para uma ação perante a situação historicamente nova da conquista.”<sup>2</sup>

Neste sentido, se reconhece a existência de importantes movimentações sociais indígenas no Brasil quinhentista, como a Confederação do Tamoios; no Brasil seiscentista, como a Confederação Kariri; entre tantas outras formas de luta e resistência – caracterizadas por isolamento e articulação variáveis – destes povos ao longo da história do Brasil. Não se quer, ao defender a tese de que o Movimento Indígena contemporâneo no Brasil surgiu na década de 1970, negar este passado indígena de lutas e resistências, ao contrário, quer-se ressaltar a importância do mesmo para formação da consciência para luta social que, sistematicamente, se estabelece a partir desta década.

As revoltas, lutas, movimentos sociais nativos e resistências armadas indígenas deste passado histórico, representam fases iniciais fundamentais para o processo de formação da luta social indígena no Brasil; mas não representam uma continuidade ininterrupta deste passado com o Movimento Indígena contemporâneo. Estas manifestações iniciais de luta social indígena, em analogia com as manifestações literárias, “não são representativas de um sistema”, portanto, não demarcam a “formação da continuidade”<sup>3</sup> do que se reconhece como Movimento Indígena no Brasil contemporâneo.

Em princípio, conjectura-se que se trata de um tema novo por se constatar que poucos são os estudos específicos, no âmbito acadêmico-científico, sobre o que aqui se convencionou chamar de protagonismo indígena no Brasil. Raros foram os estudos identificados que tratam, sistematicamente, da emergência político-social indígena no contexto latino-americano e brasileiro.<sup>4</sup>

A ideia do protagonismo indígena insere-se em contextos históricos díspares que

---

<sup>2</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 18.

<sup>3</sup> CÂNDIDO, Antônio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 24.

<sup>4</sup> Cf. SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.) *Cadernos de Educação Escolar Indígena - PROESI*. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007. p. 11-20; CHIHUAILAF, Arauco. Los Indígenas en el escenario político-social boliviano del siglo XX, *Sociedad y Discurso*, Revista del Departamento de Lengua y Cultura de la Universidade de Aalborg, n. 14. p. 33-54, s/d.; BENGUA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. *Cadernos de Antropología Social*, Santiago-Chile, n. 29, Santiago-Chile. p. 7-22, 2009; entre outros.

alcançaram amplitude nacional e internacionalmente. A preocupação desta pesquisa será demonstrar como esta característica da atuação indígena vincula-se às mudanças socioeconômicas do Estado e da sociedade brasileira, articuladas às vicissitudes próprias do mundo do capitalismo e da diversidade sociocultural das populações formadoras do que se conhece como mundo ocidental, em especial, a América Latina.

Protagonizar significa, sobretudo, tornar-se o ator mais importante de algum acontecimento, ato ou fato. Pode-se protagonizar também uma peça de teatro, uma telenovela, um filme ou um livro. O termo *protagonismo* originou-se da palavra *protagonista*, que surgiu na Grécia Antiga e, segundo Darci Secchi, “é composta pelas raízes das palavras *proto*, que se traduz como “o principal” e *agonistes*, que significa “lutador”<sup>5</sup>. As inconstâncias históricas inerentes ao sentido e ao significado dessa palavra começaram a ser percebidas ainda na Grécia, quando o *protagonista* poderia ser o “lutador principal de um torneio”<sup>6</sup>, ou ainda os atores principais de obras literárias ou tramas teatrais.

O termo *protagonismo* foi, neste sentido, adotado pelas ciências humanas, após as mudanças trazidas pela modernização capitalista da sociedade contemporânea, impulsionadas pela Globalização da economia e dos meios de comunicação, quando organizações e movimentos da sociedade civil tornaram-se mais autônomos, assim como os sujeitos outrora olvidados foram adquirindo sucessivamente posições de *protagonistas* de suas lutas e histórias.

Nessa perspectiva, segundo Maria da Glória Gohn, as palavras *ator* e *protagonista* passaram a ser utilizadas pelas ciências humanas para referir-se aos “atores que configuram as ações de um movimento social”<sup>7</sup>, à medida que os estudos histórico-sociológicos evidenciaram a importância de personagens/sujeitos históricos por muito tempo ignorados pela historiografia.

Desse modo, o significado do termo *protagonismo* foi estendido aos atores sociais e políticos atuantes em diversos setores da sociedade civil – ONGs, movimentos sociais, organizações, instituições, etc. – que surgiram com o desafio de evidenciar setores marginalizados em razão de sua condição econômica, social, racial e cultural.

Antes de adentrar as questões próprias do que aqui se denomina de protagonismo indígena no Brasil, é relevante pensar um pouco a noção de protagonismo sob o viés da noção

---

<sup>5</sup> SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.) *Cadernos de Educação Escolar Indígena* - PROESI. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007. p. 14-15.

<sup>6</sup> GOHN, Maria da Glória. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 9.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

de sociedade civil. Rubem César Fernandes observou que “... A expressão “sociedade civil” remete aos filósofos europeus dos séculos XVII e XVIII, tais como Hobbes e Rousseau, que estabeleceram a visão contratual da cidadania”<sup>8</sup>. Nessa mesma linha de argumentação, Luis Alberto Restrepo afirmou que “a noção de sociedade civil é própria da modernidade.”<sup>9</sup>

Restrepo assinalou ainda que foi Hegel quem primeiro utilizou o termo sociedade civil, diferenciando-a do Estado sem retirá-la do quadro do mesmo. Para este autor, foi a reflexão conceitual de Hegel que deu origem às “elaborações de Marx, Lênin e Gramsci, que marcam a orientação contemporânea do tema”<sup>10</sup>. Embora o “conceito gramsciano de sociedade civil”<sup>11</sup> não seja hegemônico na atualidade, foi a ele que muitos estudiosos das ciências sociais e humanas recorreram para pensar a noção de sociedade civil.

O conceito gramsciano de sociedade civil vincula sociedade e Estado, como propôs Hegel, diferenciando o papel de cada um; e pensa a prática social a partir das instâncias *sociedade civil* e *sociedade política*<sup>12</sup>. Uma síntese desse pensamento foi apresentada por Edward Said que, transliterando as conclusões de Gramsci, enxerga a sociedade civil como “associações voluntárias (ou pelo menos racionais e não coercitivas), como escolas, famílias e sindicatos”; e a sociedade política como as “instituições estatais (o exército, a polícia, a burocracia central) cujo papel na vida política é a dominação direta.”<sup>13</sup>

Gramsci, segundo Restrepo, deu ainda à noção de sociedade civil uma “dimensão nova: ‘direção intelectual e moral’ de uma classe em relação ao conjunto social”<sup>14</sup>. Desse modo, caberia aos intelectuais como os professores, filósofos e políticos, denominados intelectuais orgânicos, o papel de direcionar e criar as condições para a ação coletiva. De meados do século XX até a atualidade muitas mudanças ocorreram nas relações sociais, na estrutura do Estado e na atuação da sociedade civil, cuja conceituação também mudou.

A partir da década de 1970, percebe-se que a ação de indivíduos organizados social e politicamente reivindicando os seus direitos pode ser compreendida como uma forma de expressão da própria sociedade civil. Nesse sentido, Fernandes observou que “Expressões

---

<sup>8</sup> FERNANDES, Rubem César. Elos de uma Cidadania Planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, ano 10, 1995. p. 29-30.

<sup>9</sup> RESTREPO, Luis Alberto. A relação entre Sociedade Civil e o Estado. Elementos para uma fundamentação teórica do papel dos movimentos sociais na América Latina. *Tempo Social, Rev. Social. USP*, S. Paulo, v. 2 (2), 2. sem. 1990. p. 61.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>11</sup> NOGUEIRA, Marco Aurélio. Sociedade Civil entre o político-estatal e o universo gerencial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n. 52, jun. 2003. p. 192.

<sup>12</sup> RESTREPO, *op. cit.*, p. 67.

<sup>13</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 34.

<sup>14</sup> RESTREPO, *op. cit.*, p. 67.

como ‘autonomia’, ‘autogestão’ ou ‘independência’ indicavam o *status* adequado dos elementos (indivíduos, movimentos, instituições) que compõem a sociedade civil.”<sup>15</sup>

Especificamente os movimentos sociais, bastante transitórios nas últimas décadas do século XX e nesta primeira do XXI na América Latina, têm buscado e alcançado “um protagonismo direto na cena política”<sup>16</sup>. Esse caráter mais participativo da sociedade civil em países como o Brasil e a Bolívia, por exemplo, é resultado de mudanças ocorridas em um passado recente, em que processos de ruptura lentos e graduais de culturas políticas autoritárias têm se efetivado rumo à construção de sociedades civis e Estados democráticos.

A noção de protagonismo da sociedade civil no Brasil relaciona-se diretamente com as novas relações sociais e políticas estabelecidas entre Sociedade e Estado a partir da década de 1970 e evidenciadas nesta primeira década do século XXI, quanto à atuação de diferentes atores/protagonistas da mesma. Adrián Gurza Lavalle, Graziela Castello e Renata Mirandola Bichir elaboraram uma tipologia que classifica esses atores em sete grupos: “ONGs, organizações populares, associações de bairro, associações comunitárias, entidades assistenciais, articuladoras e Fóruns.”<sup>17</sup>

Na perspectiva da tipologia apresentada, os movimentos sociais se inserem na categoria das organizações populares, que no Brasil ganharam força a partir da década de 1970, inicialmente estabelecendo relações de oposição e resistência ao Estado, visto como cerceador de direitos sociais e políticos. Com o fim do Regime Militar, as mobilizações sociais saíram das ruas e se voltaram para os ambientes institucionalizados; e os movimentos populares em crise se rearticularam interna e externamente, apresentando à cena política os novos atores sociais.

Uma “nova cultura política pública”, então, começava a ser desenvolvida no Brasil, mediada pela pauta dos direitos sociais, culturais, políticos e econômicos. Contrária às práticas autoritárias, clientelistas e corporativas, esta nova cultura política define-se por “processos nos quais os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via mediações sociopolíticas e culturais.”<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> FERNANDES, Rubem César. Elos de uma Cidadania Planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, ano 10, 1995. p. 29.

<sup>16</sup> RESTREPO, Luís Alberto. A relação entre Sociedade Civil e o Estado. Elementos para uma fundamentação teórica do papel dos movimentos sociais na América Latina. *Tempo Social*, Rev. Social. USP, S. Paulo, v. 2 (2), 2. sem. 1990. p. 72.

<sup>17</sup> LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELLO, Graziela; BICHIR, Renata Mirandola. Os Bastidores da Sociedade Civil - Protagonismos, Redes e Afinidades no Seio das Organizações Civis. *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento- CEBRAP*, São Paulo, nov. 2006. p. 10.

<sup>18</sup> GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 2, mai-ago. 2004. p. 28.

No início da década de 1990, o protagonismo dos movimentos sociais no Brasil retraiu-se devido aos novos rumos sinalizados pela conquista de direitos constitucionais em 1988 que, como lembra Gohn, precisavam ser regulamentados num contexto de redemocratização política e implementação de políticas econômicas neoliberais<sup>19</sup>. As lutas sociais e as formas de mobilização dos tempos da Ditadura ficaram ultrapassadas, os movimentos populares urbanos perderam o vigor, enquanto os movimentos populares nos campos se fortaleciam.

No entanto, a suposta crise dos movimentos sociais urbanos desencadeou uma fase de rearticulação dos mesmos, com o objetivo de reposicionar as novas demandas sociais diante das mudanças no mercado de trabalho e das “novas políticas públicas”<sup>20</sup> inerentes à conjuntura política global. Nesse ínterim, os movimentos sociais passaram a atuar em redes – facilitadas pelos meios de comunicação e a tecnologia em expansão – e ampliaram os espaços de luta e participação. Assim, a chegada do novo milênio foi marcada pela atuação sempre mais direta dos atores sociais envolvidos nos movimentos, tomando para si o papel de protagonistas de sua própria história.

A especificidade dos novos movimentos sociais ou movimentos sociais contemporâneos, a partir da segunda metade da década de 1990, dirigiu-se às questões étnicas, de gênero, etc.; além de serem mais propositivos do que reivindicativos<sup>21</sup>. No final desta década, mais precisamente nesta primeira década do século XXI, as relações entre este setor da sociedade civil e o Estado têm se modificado.

Nos primeiros anos deste milênio, percebe-se uma nova concepção de políticas públicas em que os indígenas vêm deixando de ser apenas os alvos das iniciativas do Estado para se tornar também agentes, elaboradores, incentivadores, criadores, participantes e proponentes, com direito de voz e, em algumas situações, de voto, das decisões outrora tomadas pelo Estado e que os atingia diretamente.

Assim como “o crescente protagonismo da sociedade civil é expressão da capacidade dos cidadãos de agir por si mesmos”<sup>22</sup>, a notoriedade do protagonismo indígena manifesta-se na consciência da “luta pelo reconhecimento” que, segundo Axel Honneth, se

---

<sup>19</sup> GOHN, Maria da Glória. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 79.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>21</sup> GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 2, mai-ago. 2004. p. 26.

<sup>22</sup> OLIVEIRA, Miguel Darcy de. Sociedade Civil e Democracia no Brasil: Crise e Reinvenção da Política. In: SORJ, Bernardo; OLIVEIRA, Miguel (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 75.



origina a partir de “experiências de desrespeito”<sup>23</sup>. Na elaboração de sua tese de que a luta por reconhecimento compreendida “como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano”<sup>24</sup>, Honneth foi influenciado G. W. F. Hegel e G. H. Mead, mentores que se inquietavam com essa questão muito antes dele. Seguindo as diretrizes argumentativas de Hegel, o autor em pauta discrimina três formas de reconhecimento – o amor, o direito e a estima social – que trariam na sua essência o “potencial para a motivação dos conflitos”, quando não respeitados.<sup>25</sup>

Para cada uma das três formas de reconhecimento Honneth identificou três formas de desrespeito. No âmbito do amor, em que ocorrem as relações primárias, os maus-tratos e a violação são as formas de desrespeito que abalam a autoconfiança do indivíduo. Na esfera do direito, é o autorrespeito que fica ameaçado quando se identifica, numa relação social em que deveria haver reconhecimento recíproco, “privação de direitos e exclusão”<sup>26</sup>. Quanto à estima social ou à solidariedade, o desrespeito se apresenta através da degradação e da ofensa, atingindo diretamente a autoestima dos indivíduos organizados coletivamente.

Segundo Honneth, é nas relações intersubjetivas impessoais – espaço no qual a vivência social ampliada se configura, possibilitando a formação dos conflitos sociais numa perspectiva generalizante e universal – que as esferas do direito e da estima social se concretizam; enquanto a esfera do amor tem sua ação direcionada à dimensão das relações pessoais e particularizantes. Nesse sentido, o direito e a autoestima são determinantes para se compreender o processo de formação e estruturação dos conflitos sociais precursores de movimentos sociais organizados, como o Movimento Indígena no Brasil.

A tentativa de se compreender este Movimento a partir da aplicação da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth, rapidamente apresentada nesta Introdução e que será retomada ao longo dos capítulos desta tese, se justifica por diversos motivos, sendo que o principal deles localiza-se no problema que norteia a tese que ora se defende: o protagonismo indígena no Brasil não pode ser pensado, sistemática e conscientemente, antes da década de 1970, quando tem início o período de atuação de povos de diferentes regiões do Brasil em torno da consciência da necessidade de se organizarem e lutarem por direitos que alcançassem todas as etnias indígenas deste país.

Ao esposar a teoria de Honneth para entender a problemática do protagonismo

---

<sup>23</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 216.

indígena e do próprio Movimento Indígena no Brasil, notou-se que há outras produções acadêmicas ancoradas nessa mesma teoria. Nesse sentido, observou Cardoso de Oliveira, o “movimento indígena se encarregou de dar ao índio o auto-respeito que faltava”<sup>27</sup>; e o fez a partir da ação de lideranças e organizações indígenas, apoiadas por diversas entidades, que vêm assumindo ao logo das décadas um protagonismo sociopolítico típico dessa tomada de consciência que caracteriza a luta social e evidencia a resistência coletiva como expressividade dos movimentos sociais.

Cardoso de Oliveira, igualmente ancorado na teoria do reconhecimento de Honneth, observou que a demanda por reconhecimento da identidade étnica e do direito à cidadania plena, sustenta-se por “argumentos de ordem moral e não apenas políticos”; de modo que “a dimensão da eticidade tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania”<sup>28</sup>. O autor em pauta ressaltou ainda que as “reivindicações afirmadas no bojo do que ficou conhecido como “Movimento Indígena” em escala nacional”, é resultado de uma tomada de consciência que os levou a assumir “a sua condição étnica como foros de uma nova cidadania que até então lhes era praticamente negada.”<sup>29</sup>

Nesse sentido é que o protagonismo das lideranças e das organizações indígenas têm evidenciado também a necessidade de uma relação interétnica em que os valores morais que justificam sua luta sejam legitimamente reconhecidos por todos os membros da comunidade nacional, o que possibilitaria aos indígenas “as condições da autorrealização”<sup>30</sup> que, estimados socialmente, os colocariam em condições igualitárias com os demais, sem deixarem de ser diferentes em sua particularidade étnica, possibilitando-lhes viver uma vida verdadeiramente boa.<sup>31</sup>

As relações intersubjetivas impessoais que começaram a ser estabelecidas entre povos e lideranças indígenas diversas, entidades da sociedade civil e o Estado na década de 1970 – mais precisamente a partir de 1974, quando aconteceu a primeira Assembleia Indígena – no âmbito do *direito* e da *autoestima*, viabilizaram o surgimento de um protagonismo indígena atuante e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil, na perspectiva da legalidade e da legitimidade.

É importante ainda destacar que a luta social, como apresentada por Honneth,

---

<sup>27</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006, p. 53.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>30</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 278.

<sup>31</sup> “... a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitação de uma via boa”. In: *Ibidem*, p. 271.

reflete o resultado de “experiências individuais de desrespeito” compreendidas e “interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimentos”<sup>32</sup>. Nesse sentido, mais uma vez, apenas a partir da década de 1970 visualizam-se as condições ideais para a existência da luta social propensa à formação de uma identidade indígena coletiva capaz de dar origem a um movimento social no qual “experiências de desapontamento pessoal” alcancem “um círculo de muitos outros sujeitos.”<sup>33</sup>

A noção de protagonismo Indígena no Brasil, portanto, não se afasta do significado inicial da palavra *protagonista*. Assim, a partir da década de 1970, tem início o processo de sistematização da consciência de luta que se fortalece gradualmente, alcançando o aspecto do que se entende por protagonismo indígena nos dias atuais. Diferentes formas de resistência indígena às diversas iniciativas colonizadoras – escravidão, evangelização, imposição de outras culturas, integração, assimilação, entre outras – foram implantadas, com ou sem êxito, ao longo destes 509 anos de história do Brasil.

Ao analisar a organização social dos povos Tupi nos primórdios da colonização portuguesa no Brasil, Florestan Fernandes refere-se a três formas de reação dos indígenas à conquista: “a preservação da autonomia tribal por meios violentos”, utilizando como exemplo a Guerra dos Tamoios; “a submissão”, em que os indígenas assumiam a condição de “aliados” e/ou “escravos”; e “a preservação da autonomia tribal por meios passivos”, através das constantes migrações para o interior/sertão, onde os colonizadores ainda não tinham chegado.<sup>34</sup>

Essas formas de resistência foram e, ainda, são extremamente relevantes para a formação dessa consciência de luta que equilibra e fortalece o Movimento Indígena. Todavia, não se observa um nexo de ligação direta entre as mesmas, que se processam desde os tempos coloniais, e o protagonismo indígena iniciado na década de 1970 e evidenciado nos dias atuais. As resistências descontínuas e isoladas de determinados grupos indígenas à ação do colonizador, à invasão de suas terras pelos sertanistas do início do século XX e as iniciativas desbravadoras do Brasil Central do Governo Vargas, embora importantes para o Movimento, não simbolizam marcos definidores da conscientização quanto à luta coletiva

---

<sup>32</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 257.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>34</sup> FERNANDES, Florestan. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial. Do descobrimento à expansão territorial*. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 84-85.

entre todos os povos indígenas de maneira unívoca e generalizada.

A tese que se defende e embasa toda esta pesquisa propala que o processo de sistematização da consciência étnica entre os diferentes povos indígenas do Brasil começou na década de 1970, na perspectiva de um Movimento organizado e de uma identidade indígena coletiva. A diversidade de povos e línguas; as dimensões geográficas; as rivalidades e diferenças étnicas e culturais; e os obstáculos impostos por diferentes políticas indigenistas são algumas das explicações possíveis para que a tomada de consciência, essencial à luta social dos povos indígenas no Brasil, tenha ocorrido, sistematicamente, apenas nesse momento.

Em vista disso, o protagonismo indígena, embora tímido e fortemente influenciado pelas entidades de apoio, manifestou-se claramente com as Assembleias Indígenas apoiadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na década de 1970, e vem se estruturando visivelmente nas últimas décadas através de acontecimentos aqui analisados como fundadores do Movimento.

Os projetos desenvolvimentistas dos governos ditatoriais desse período convergiram diretamente para as terras indígenas, tornando esses povos mais vulneráveis à política integracionista do Estado. As reuniões de diferentes grupos indígenas de todas as regiões do Brasil tornaram conhecidas as dificuldades enfrentadas, e demonstraram a necessidade de novas formas de relacionamento entre o Estado, a sociedade e os povos indígenas.

Com o processo de redemocratização do país, ainda em curso, a relação que começou a ser construída entre essas três esferas não deveria ser nem “de oposição nem de subordinação”<sup>35</sup>, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988 e do reconhecimento dos direitos fundamentais dos povos indígenas. O Movimento Indígena no Brasil pós-Constituição destacou-se pela luta em torno da garantia dos direitos conquistados, tornando o Estado um interlocutor com o qual estes povos dialogam diretamente através das instâncias que perpassam as demandas do Movimento.

Nas últimas décadas do século XX e nesta primeira década do século XXI o protagonismo indígena tem se destacado no sentido de tornar-se mais propositivo do que combativo, visando a “verbalização e a expressão do direito de expressão”, além de “dar-lhes

---

<sup>35</sup> OLIVEIRA, Miguel Darcy de. Sociedade Civil e Democracia no Brasil: Crise e Reinvenção da Política. In: SORJ, Bernardo; OLIVEIRA, Miguel (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 76.

oportunidade de falar, de participar, de intervir...”<sup>36</sup>. Como bem destacou Paulino Montejo, atualmente nota-se uma tendência mais propositiva do Movimento, que junto com o Estado e a sociedade civil organizada visa sugerir caminhos, participar e discordar das decisões, além de elaborar e executar políticas públicas favoráveis à aplicabilidade dos direitos básicos e da autonomia indígena.<sup>37</sup>

O processo histórico no qual se vivencia essa nova fase do Movimento Indígena no Brasil, em que se vislumbra maior autonomia e participação dos indígenas nas lutas em defesa e pela garantia dos seus direitos, assumindo a condição de protagonistas de sua própria história, foi marcado por constantes conflitos. Esse protagonismo indígena se elabora num “contexto de relações interculturais assimétricas”<sup>38</sup>, em que a predominância da cultura ocidental sugere a necessidade de mudanças nas relações entre Estado, sociedade e povos indígenas – de modo que a cultura e formas de vida destes últimos sejam verdadeiramente respeitadas.

As formas de expressão e notoriedade desse protagonismo são diversas: na preocupação com a formação escolar; na ampliação do número de organizações criadas e coordenadas por indígenas; na elaboração cursos de formação de gestores e projetos indígenas, como os Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI); ou ainda na apresentação de propostas formuladas por eles próprios ao Congresso Nacional<sup>39</sup> e ao Supremo Tribunal de Justiça.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

<sup>37</sup> Artigo 4º: “Os povos indígenas, no exercício de seu direito à livre-determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como dispor dos meios para financiar suas funções autônomas.” In: GENEBRA (Suíça). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 13 de setembro de 2007. Dispõe sobre o reconhecimento, a promoção e proteção dos direitos e das liberdades dos povos indígenas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008. p. 13.

<sup>38</sup> SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.) *Cadernos de Educação Escolar Indígena – PROESI*. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007. p. 15.

<sup>39</sup> “Ao Legislativo... Pedimos, outrossim, empenho na aprovação do Projeto de Lei que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e do novo Estatuto dos Povos Indígenas, conforme os nossos interesses e aspirações, evitando dessa forma a retaliação de todas as questões que dizem respeito aos nossos povos...” In: DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min.

<sup>40</sup> “... com satisfação recebemos a notícia de que os Ministros do Supremo Tribunal Federal, por proposta de V. Ex<sup>a</sup>. decidiram, em sessão administrativa, dar prioridade aos processos que envolviam interesses indígenas...” In: CARTA DO ABRIL INDÍGENA DE 2007 PARA O JUDICIÁRIO: a Excelentíssima Senhora Ministra Ellen Gracie, então Presidente do Supremo Tribunal Federal e Presidente do Conselho Nacional de Justiça, assinada pelos representantes do Acampamento Terra Livre. Brasília, 19 de abr. 2007. p. 1. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/dev.php?system=news&action=imprimir&id=2513&eid=387>> Acesso dia 19 de junho de 2010 às 10h40min.

Quanto à questão escolar, verifica-se a notoriedade desse protagonismo na importância dada à formação de professores indígenas para o exercício pleno dos direitos à cidadania garantidos pela Carta de 1988, como observou Rosa Helena Dias da Silva<sup>41</sup>. A criação de cursos de licenciatura indígena, tendo como exemplo a experiência da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, que juntos elaboraram um projeto que visa a implantação do Curso de Licenciatura Indígena no Contexto dos Guarani e Kaiowá.

Outro exemplo que caminha nesse mesmo sentido diz respeito à experiência de protagonismo compartilhado entre a Organização dos Professores Indígenas Mura (OPIM) e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM)<sup>42</sup>, que juntos elaboraram e concretizaram o projeto do Curso de Licenciatura Específica Mura. Por ora, menciona-se a importante participação de lideranças indígenas no encontro que elaborou o Documento da Primeira Conferência de Educação Escolar Indígena, realizada em Luziânia entre os dias 16 a 20 de novembro de 2009.<sup>43</sup>

Em todas essas iniciativas, nota-se a participação direta de povos e lideranças indígenas, desde o processo de elaboração dos projetos à fase de execução, demonstrando o novo lugar ocupado pelos indígenas. Todavia, o caminho até aqui foi longo e cheio de obstáculos. Darci Secchi classifica este processo histórico em quatro momentos, que serão retomados ao longo dos próximos capítulos em discussões mais profundas e detalhadas.

Inicialmente, menciona-se o período de “exclusão indígena”<sup>44</sup>, em que durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e na primeira fase dos trabalhos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a participação dos indígenas é considerada marginal, como meros “observadores ou prestadores de serviços”<sup>45</sup>. Em seguida, tem-se o período de “inclusão compulsória”, entre as décadas de 1970 e meados da década 1980, quando as políticas de integração nacional foram implantadas pelo Estado para ocupar regiões

---

<sup>41</sup> SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos Indígenas no Brasil e a questão educativa. Relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro: UERJ: ANPEd-Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, n. 13. p. 95-112, Jan/Fev/Mar/Abr. 2000.

<sup>42</sup> SILVA, Rosa Helena Dias da; HORTA, José Silvério Baia. “Licenciaturas Específicas para Formação de Professores Indígenas nas Instituições de Ensino Superior Públicas da Amazônia Brasileira: Participação e Protagonismo Compartilhado. Projeto financiado pelo CNPq. Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <[http://www.alb.com.br/anais17/txtcompletos/sem09/COLE\\_1441.pdf](http://www.alb.com.br/anais17/txtcompletos/sem09/COLE_1441.pdf)> Acesso dia 20 de maio de 2010 às 8h47min.

<sup>43</sup> DOCUMENTO FINAL DA I CONFERÊNCIA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. Luziânia/GO, 16 a 20 de nov. 2009. Disponível em: <[http://coneei.mec.gov.br/arquivos/pdf/documento\\_coneei.pdf](http://coneei.mec.gov.br/arquivos/pdf/documento_coneei.pdf)> Acesso dia 20 de maio de 2009 às 8h51min.

<sup>44</sup> SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.). *Cadernos de Educação Escolar Indígena – PROESI*. Barra dos Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007. p. 16.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

consideradas ermas.

No entanto, tratava-se de regiões povoadas por grupos indígenas diversos, como Amazônia brasileira e os estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Foi nesse contexto que se evidenciaram as primeiras formas de conscientização e organização sistemática de um Movimento formado por povos ameaçados e aterrorizados com as invasões de suas terras.

O terceiro momento discutido por Secchi é reconhecido como o “período de inclusão solidária”, que evidenciou o processo de inserção das populações indígenas no “âmbito das políticas públicas”<sup>46</sup> a partir da década de 1990, principalmente àquelas mais desassistidas pelo Estado. Trata-se do período em que a luta social indígena dirigiu-se ao reconhecimento e à efetivação dos direitos indígenas garantidos na Constituição de 1988.

Por fim, tem-se o momento que mais interessa a esta pesquisa, o “período do protagonismo indígena”. Segundo Secchi, as origens desse protagonismo remontam aos primórdios do Movimento Indígena, tornando-se mais evidente na atualidade. Nesse sentido, acrescenta-se que essa assertiva embasa a confirmação da tese de que apenas a partir da década de 1970, na história contemporânea, pode-se falar num processo de conscientização coletiva, étnica e política da luta social orientada contra as diversas formas de desrespeito à cultura e aos direitos desses povos.

Para a compreensão desse processo, foram escolhidos cinco eventos considerados marcantes – devido à importância dos mesmos à inegável tomada de consciência desses povos e às formas de desrespeito praticadas pelo Estado e setores da comunidade nacional frente aos mesmos – durante o contínuo temporal em que ocorreu o surgimento, estruturação e organização do Movimento Indígena no Brasil, que são os seguintes: Assembléias Indígenas; Decreto de Emancipação de 1978; Assembleia Nacional Constituinte de 1987/Constituição de 1988; Comemorações dos 500 anos do Brasil; e Abril Indígena/Acampamento Terra Livre.

Destes cinco eventos distintos do Movimento em análise, nos quais o protagonismo indígena tornou-se mais evidente, três serão tratados neste texto como *acontecimentos fundadores*, e dois como processos fundadores do mesmo por, entre outros motivos, renovar as suas tradições e permitir a sua continuidade histórica. Para tanto, tomou-se emprestado de Paul Ricoeur as reflexões em torno do conceito *acontecimento fundador*, que, entre outros aspectos, caracteriza-se pela ruptura e desestabilização das estruturas, trazendo à tona a “dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e

---

<sup>46</sup> SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.). *Cadernos de Educação Escolar Indígena – PROESI*. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, 2007. p. 17.

da interpretação que mantém e renova a tradição.”<sup>47</sup>

Após a pesquisa bibliográfica, realizada em bibliotecas das Universidades de Brasília (Universidade de Brasília-UnB), Goiânia (Universidade Federal de Goiás-UFG e Pontifícia Universidade Católica de Goiás-PUC/GO), São Leopoldo (Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS) e São Paulo (Universidade de São Paulo-USP); assim como em *sites* de revistas eletrônicas e/ou instituições de nível superior como a Universidade de Campinas (UNICAMP), passou-se à estruturação do objeto de pesquisa, levantamento das hipóteses, fontes e arquivos.

Foram realizadas pesquisas no Arquivo Nacional de Brasília-DF – Coordenação Regional no Distrito Federal; no Arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Brasília; e no arquivo particular da antropóloga Alcida Rita Ramos, que não só abriu as portas de seu acervo particular, como concedeu uma entrevista sobre o tema em epígrafe, que lhe é tão caro e ao qual dedicou parte da sua vida. No seu acervo identificou-se parte substancial dos documentos que embasam esta análise.

Tentou-se pesquisar no Arquivo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) inúmeras vezes, sendo que a última tentativa foi feita no segundo semestre de 2009, e sempre se ouvia das pessoas responsáveis que o mesmo encontrava-se fechado ao público por ter perdido a sua base de dados e, em razão disso, precisava ser reorganizado. Em julho de 2010 uma nova tentativa foi feita junto ao Serviço de Arquivo-Coordenação Geral de Gestão Estratégica/FUNAI (SEARC-CGGE/FUNAI), e a coordenadora do setor, Helena Gutemberg, informou que o arquivo recomeçou suas atividades de pesquisa apenas parcialmente no início de 2010.

No entanto, segundo a própria coordenadora e de acordo com documento em anexo<sup>48</sup>, em atenção ao Decreto N° 5.584 de 18 de novembro de 2005, os documentos das décadas de 1970, 1980 e início da década de 1990 que se encontravam no acervo da Assessoria de Segurança e Informações (ASI) da FUNAI foram recolhidos ao Arquivo Nacional; estando a maior parte dos registros sobre o movimento indígena entre o material recolhido.

Essa informação explica o porquê de à data da pesquisa realizada por esta autora no Arquivo Nacional, coordenação de Brasília, em 2008, considerável número de dossiês

---

<sup>47</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 49.

<sup>48</sup> Cf. Documento em Anexo. Ofício n° 599/2009/COREG-AN. Assunto: Recolhimento do acervo da ASI/FUNAI. Brasília, 3 de junho de 2009.



sobre a questão indígena terem sido localizados neste Arquivo e, naturalmente, foram utilizados neste trabalho. Diante do exposto, fica justificada a não realização de pesquisas no Arquivo da FUNAI, e acrescenta-se que apenas algumas pesquisas foram feitas na Biblioteca da mesma.

Por se tratar de um tema atual e que se desenrola em um contexto histórico contemporâneo, recorreu-se também à História Oral através da realização de entrevistas com personalidades envolvidas direta ou indiretamente com o Movimento Indígena, seja por interesses acadêmicos, seja por interesses pessoais. Nove pessoas foram entrevistadas, sendo sete delas lideranças indígenas atuantes no Movimento, como os indígenas Marcos Terena e Valéria Payê, por exemplo; a estudiosa da temática indígena, antropóloga Alcida Rita Ramos; e o bispo-emérito de Goiás D. Tomás Balduino, figura emblemática das lutas sociais indígenas e camponesas no Brasil.

Estes depoimentos são citados no *corpus* do texto, e compõem as fontes orais desta pesquisa, sendo as mesmas um dos principais recursos metodológicos do estudo em pauta. Trata-se de um material valioso – reproduzido em sua completude nos apêndices do texto – que deu lastro, de forma substancial, à interpretação e, por conseguinte, ao formato do Movimento, especialmente ao seu caráter e organização mais atual.

Por haver poucos trabalhos escritos que historicizem o protagonismo e o movimento indígena especificamente, as fontes orais e a história do tempo presente foram essenciais, principalmente para o período referente aos estudos do Movimento nestes últimos nove anos. Embora a história do tempo presente ou história contemporânea seja alvo, muitas vezes, de sérias críticas e censuras, devido às desvantagens de sua utilização, sua legitimidade no mundo contemporâneo tem sido cada vez mais reconhecida e reforçada.

Mais que aos seus obstáculos francamente reconhecidos<sup>49</sup>, dá-se maior destaque aqui às vantagens deste tipo de história: a possibilidade de “romper o fatalismo causal”, já que o historiador debruça sobre objetos de estudos geralmente inacabados; ainda que metodologicamente seja complicado, o resultado do trabalho do historiador pode “passar pelo crivo dos testemunhos dos acontecimentos que ele analisa”<sup>50</sup>; além de contar com o recurso das fontes orais e uma série diversa de outras fontes: imprensa, mídia, eletrônica e imagens.

Essas, se analisadas com prudência e procedimentos heurísticos iguais ou mais

---

<sup>49</sup> François Dosse apresenta alguns destes obstáculos: lidar com um objeto cujo curso encontra-se inacabado; dificuldade de acesso às fontes catalogadas em arquivos; “falta de distanciamento crítico que especifica a atitude historiográfica”; dificuldade do historiador de se ausentar do presente que ele próprio pretende historicizar; etc. DOSSE, François. *A História à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 93-94.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

rigorosos que os aplicados às demais fontes – encontradas em arquivos, as consideradas oficiais – tornam-se aptas e indispensáveis ao trabalho investigativo do historiador do tempo presente que, entre outras situações novas, “inscreve a operação historiográfica na duração”<sup>51</sup>. Embora tenha que se precaver de perigos reais, como os “afloramentos da subjetividade”<sup>52</sup>, o historiador do presente tem a seu favor a compreensão primeira de que suas orientações precisam ser aclaradas constantemente, além de contar com uma diversidade de fontes e documentos que lhe permitem “cruzamentos e verificações.”<sup>53</sup>

Por fim, vários *sites* da Internet foram visitados e utilizados, uma vez que muitos documentos encontram-se disponíveis nos mesmos, facilitando o seu acesso. Mesmo conhecendo as peripécias desse tipo de pesquisa, não se pode ignorar a sua importância, principalmente quando se trata de um tema contemporâneo; o que obriga ao cuidado extra quanto à origem destes *sites* e a certificação de suas informações, o que foi feito antecipadamente.

Entre alguns exemplos, menciona-se o acesso aos *sites* da Fundação Nacional do Índio-FUNAI; do Instituto Socioambiental (ISA); da Comissão Pro-Índio de São Paulo (CPI/SP); e do *Blog* da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), todos devidamente citados no curso textual. Foram visitadas também bibliotecas e bancos de teses e dissertações oferecidos *on line* por algumas universidades; além do acesso a artigos científicos disponibilizados na rede mundial de computadores, via assinatura ou não, a exemplo da Revista Novos Estudos CEBRAP.

Quanto ao método e às metodologias, ressalta-se a utilização do procedimento hermenêutico – “a interpretação será o trabalho de pensamento que decifra o sentido latente no sentido patente, sendo nela também que se torna manifesta a pluralidade dos sentidos”<sup>54</sup> – como expediente de análise do Movimento e do protagonismo indígena no Brasil; assim como artifício para compreendê-lo, tarefa que se realizará ao longo do processo de interpretação e reinterpretção das tradições constituídas e constituintes do Movimento Indígena no Brasil, a partir dos *acontecimentos fundadores* do mesmo, sobre os quais se falará logo mais.

Em síntese, o Capítulo I desta tese abordará o lugar do índio na história e na historiografia, dialogando com importantes autores das ciências humanas, como Sérgio

---

<sup>51</sup> DOSSE, François. *A História à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p. 94.

<sup>52</sup> LACOUTURE, Jean. A História Imediata. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 310.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> COSTA, Miguel Dias. “Prefácio. Introdução à edição portuguesa de “O Conflito das Interpretações de Paul Ricoeur”.” In: *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 4.

Buarque de Holanda; Gilberto Freyre; Ronaldo Vainfas, entre outros. Uma reflexão no âmbito da História e a Antropologia também será feita, com o intuito de pensar a contribuição das mesmas para a formação de conhecimento sobre o Movimento Indígena no Brasil.

Neste mesmo sentido, serão abordadas questões conceituais e históricas sobre os movimentos sociais e o Movimento, a partir de contribuições teóricas de pesquisadores da área, como Manuel Castells, Alain Touraine, Maria da Glória Gohn, Eunice Ribeiro Durham, etc. Se realizarão também algumas ponderações sobre a movimentação indígena na história, através da análise da legislação indigenista no Brasil.

O Capítulo II enfocará o primeiro acontecimento fundador do Movimento, as Assembleias Indígenas; embora antes de fazê-lo, provocará uma reflexão sobre a cultura política nacional e internacional da década de 1970, quando acontecem as primeiras Assembleias; dando ênfase às relações tensas estabelecidas à época entre o Estado autoritário e a sociedade civil. Neste capítulo se discutirão alguns conceitos fundamentais para a compreensão da temática em pauta: políticas indigenistas, políticas indígenas e indigenismo.

O Decreto de Emancipação de 1978 e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987/Constituição de 1988, segundo e terceiro acontecimentos fundadores do Movimento, serão analisados no Capítulo III desta tese. A União das Nações Indígenas (UNI) e algumas ponderações sobre os conceitos de etnia, cidadania indígena e direito à diferença também serão objetos de estudos deste Capítulo.

No Capítulo IV diferentes formas de expressividade do protagonismo indígena serão apresentadas; em que também serão analisados os dois processos fundadores selecionados para análise: as comemorações dos 500 anos do descobrimento e as assembleias do Abril Indígena e/ou Acampamento Terra Livre. Trata-se de períodos mais atuais do Movimento, em que o protagonismo indígena tem se afirmado continuamente no processo de luta pela garantia e concretização dos direitos conquistados em 1988.

Acrescenta-se que as reflexões apresentadas nesta Introdução serão tratadas detidamente nos quatro capítulos que compõem este texto. As fontes, os autores, os depoimentos orais, as teorias e as análises apresentadas aqui formam o escopo de uma longa pesquisa, que resultou nesta tese de doutoramento, que pretende aprofundar o conhecimento atual sobre luta social indígena, a formação de um Movimento e o protagonismo de lideranças e povos organizados e conscientes de seus direitos.

# CAPÍTULO I

## O ÍNDIO NA HISTÓRIA E NA HISTORIOGRAFIA

*...la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos; su decisión de no renunciar a ser los protagonistas de su propia historia.*  
Guillermo Bonfil Batalla<sup>55</sup>

Trilhar caminhos que levem ao ensejo de explicar e compreender a História do Movimento Indígena no Brasil implica, sobretudo, em ter que regressar ao passado dos tempos coloniais. Embora o marco inicial do que se compreende por Movimento Indígena organizado esteja academicamente situado a partir da década de 1970, quer-se propor – como artifício necessário a uma prática hermenêutica que deseja ter “acesso às fronteiras do saber, mas sem transpor seus limites”<sup>56</sup> – um retorno à História dos Índios no Brasil como artifício necessário à compreensão deste Movimento.

Este capítulo discutirá basicamente quatro aspectos relevantes para a elaboração dos argumentos que sustentam a tese principal deste estudo, que visa destacar a importância do protagonismo indígena atual em torno das lutas e da organização do movimento. Esse processo teve início na década de 1970, se fortaleceu na década de 1980 e tornou-se evidente a partir da década de 1990, principalmente durante os anos 2000. Entretanto, ao longo deste capítulo, pretende-se argumentar que as bases desse protagonismo alicerçam-se numa história indígena de resistência e lutas marcadas por avanços e retrocessos, rupturas e continuidades, essenciais para a concretização desse quadro atual.

Inicialmente, para fins de comprovação dessa hipótese, torna-se relevante perceber o papel dos índios na historiografia, a fim de conhecer e analisar o lugar que eles ocuparam e ainda ocupam nas reflexões teóricas de alguns importantes estudiosos da história e da sociedade brasileira; destaca-se que poucos se interessaram pela temática indígena, tão

---

<sup>55</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. *México Profundo*. Una Civilización Negada. México: Editorial Grijalbo, 1994. p. 15.

<sup>56</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 7.

essencial à compreensão da História do Brasil, e insuficientemente estudada por historiadores.

No século XIX as reflexões de Francisco Adolfo Varnhagen e João Capistrano de Abreu devem ser destacadas. Na primeira metade do século XX as contribuições de Manuel Bomfim, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior são referenciais nesse trabalho de localização do índio na historiografia, embora não tenha o mesmo obtido papel de destaque nas reflexões desses autores. Diante de um leque de produções historiográficas mais atuais (a partir da década de 1980) – voltadas para as análises da sociedade e da cultura, na perspectiva da História Nova –, recorreu-se às pesquisas de John Manuel Monteiro, Ronaldo Vainfas e Ronald Raminelli.

O segundo aspecto importante desta análise é a reflexão proposta em torno da História e da Antropologia, entendidas aqui como âmbitos do conhecimento acadêmico-científico relevantes para a elaboração do estudo proposto. A razão desta assertiva se deve ao fato de as referências bibliográficas consultadas sobre o tema serem basicamente produções destas duas áreas do conhecimento – sem ignorar a importância da Sociologia e da Filosofia.

Em um terceiro momento, buscou-se pensar o lugar do índio na História através, inclusive, de algumas das principais leis que vigoraram, algumas ainda vigoram, ao longo da história dos direitos e da cidadania indígena no Brasil, desde a colonização. Não obstante, reforça-se que o recorte temporal deste estudo inicia-se na década de 1970 e termina no ano de 2009, por se considerar a atualidade do Movimento Indígena no Brasil. Desse modo, o retorno ao período colonial nesse momento se justifica diante do exposto no primeiro parágrafo deste capítulo.

Embora o Movimento Indígena no Brasil só possa ser pensado de maneira sistemática a partir dos anos 1970, quando se pode falar numa consciência de luta social em formação, no sentido de uma resistência coletiva<sup>57</sup>, desde o período colonial identificam-se várias formas de resistência indígena: lutas, revoltas, assassínios, suicídios, fugas, silêncios, escravidão, trabalhos forçados, entre outros, como se depreende das leituras de John Manuel Monteiro<sup>58</sup>, Ronald Raminelli<sup>59</sup> e Ronaldo Vainfas<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 258.

<sup>58</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. / MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

<sup>59</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

<sup>60</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Neste cenário, possivelmente, comunidades indígenas isoladas, na classificação apresentada por Honneth, vivenciavam a primeira e mais elementar forma de reconhecimento, que se realiza na esfera do amor; estágio no qual não se pode identificar motivações morais capazes de originar e sustentar conflitos sociais generalizados. Em razão disso, embora importantes, estas motivações primárias não representam continuidades entre as lutas e resistências dos tempos coloniais e a formação de uma resistência coletiva – em que se visualizam “sentimentos de desrespeito partilhados em comum”<sup>61</sup> – capazes de dar origem à formação do Movimento e do Protagonismo Indígena no Brasil.

Por fim, sugere-se como quarto tema deste capítulo a reflexão sobre o Movimento Indígena inserindo-o na sociologia dos movimentos sociais no Brasil. Este Movimento é aqui pensado como um tipo de ação social que se define por características próprias, sendo o conceito de etnia essencial para a sua compreensão; e não o conceito de classe social, essencial para as pesquisas da maioria dos movimentos sociais de tipo urbanos e populares.

### 1.1. Os Índios nos Trilhos da Historiografia

*... ele é nossa origem, mas nunca pensamos em nos identificar com ele, de nos considerarmos “índios”. Eis o problema*  
Eduardo Hoornaert.<sup>62</sup>

A historiografia brasileira, pensada como a escrita e a reescrita da história que se renova no tempo da mudança e mediante as diversas interpretações que diferentes autores dão aos acontecimentos, é um lugar onde, por muito tempo, repousou o índio fragilizado e fadado a deixar de ser índio para tornar-se civilizado, um *brasileiro*<sup>63</sup> como todos os outros. Embora novas produções historiográficas tenham apresentado um índio mais atuante e participativo, principalmente a partir da década de 1980, entende-se que o ranço das velhas e persistentes ideias de assimilação e integração do índio à comunidade nacional ainda não desapareceu completamente.

---

<sup>61</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 256-258.

<sup>62</sup> HOORNAERT, Eduardo. A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 3, 1978. p. 179.

<sup>63</sup> Ao longo deste texto, quando a autora desejar sublinhar uma palavra, a fim de reforçar aspectos relevantes de sua tese, o mesmo será destacado em itálico.

Considerando que “a história é necessariamente escrita e reescrita a partir das posições do presente, lugar da problemática da pesquisa e do sujeito que a realiza”<sup>64</sup>, compreende-se o porquê de a produção historiográfica de parte do século XIX e da primeira metade do século XX ter delegado ao índio poucos espaços, onde o mesmo aparece, na maioria das vezes, apenas como um dos contributos étnicos do processo de miscigenação do qual se originou a nação brasileira.

Ao vencer o concurso promovido na década de 1840 pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado por D. Pedro II e por seus colaboradores em 1838, seguindo o modelo do *Institut Historique* de Paris, de 1834<sup>65</sup>, o viajante naturalista e botânico Karl von Martius apresentou a sua interpretação sobre como se deveria escrever a história do Brasil – em obra publicada pelo IHGB em 1845 – e “afirmou que a chave para se compreender a história brasileira residia no estudo do cruzamento das três raças formadoras da nossa nacionalidade – a branca, a indígena e a negra –, esboçando a questão da mescla cultural sem contudo desenvolvê-la.”<sup>66</sup>

O IHGB foi pensado como centro de onde irradiaria toda a sapiência intelectual do país, lugar de abrigo dos românticos, dos literatos e dos historiadores que narrariam e condicionariam as produções históricas do século XIX, atendendo, claro, ao projeto que melhor legitimasse o poder do Império e do Imperador, e desse à “nação recém-independente... um passado do qual pudesse se orgulhar e que lhe permitisse avançar com confiança para o futuro.”<sup>67</sup>

Neste sentido, as referências do passado luso-brasileiro sobrepuseram-se às indígenas e africanas, e Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), considerado o “fundador da história do Brasil”<sup>68</sup>, escreveu a sua *História Geral do Brasil* nos anos de 1850 sob forte influência do “pensamento brasileiro dominante durante o século XIX”<sup>69</sup> – o contrário é que não seria natural. Assim, diante de um olhar português sobre o Brasil, os indígenas foram apenas coadjuvantes da História de Varnhagen, vistos como seres exóticos e sobre os quais escreveu “com interesse, mas sem afeição.”<sup>70</sup>

<sup>64</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 9.

<sup>65</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 126.

<sup>66</sup> VAINFAS, Ronaldo. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, Ago. 1999. p. 2.

<sup>67</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 25.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 33

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 35.

A imagem do indígena foi por ele construída em consonância com a realidade do século XIX: violentos, bárbaros, com frouxos laços de família, falsos, infiéis e inconstantes, ferozes, sem religião, brutos, imorais, como cita José Carlos Reis<sup>71</sup>. Tratava-se de povos no estágio da infância sócio-cultural, logo, para eles “não há história, há só etnografia”<sup>72</sup>. Varnhagen entendia que esse passado indígena deveria ser esquecido, o que o fez exaltar a chegada e a permanência dos portugueses ao Brasil colônia.

Mesmo considerando que os portugueses apreenderam muito dos costumes indígenas para sobreviver, Varnhagen não delegou aos mesmos um papel importante na formação da nacionalidade brasileira. Para ele,

As mulheres indígenas logo se acasalavam com os europeus. Elas gostavam dos europeus tanto por razões fisiológicas (o branco é mais forte no sexo do que o índio!) quanto para se livrar do cativo em que viviam com os seus maridos. Os portugueses tornaram-se polígamos. A mulher foi o elemento que mais concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portuguesa. Nasceram os mamelucos e os curibocas. Varnhagen defende como sempre o colonizador: eles não matavam e escravizavam os índios! É justo afirmá-lo! Não sejamos tão injustos com os nossos antepassados! Eles não podem se defender! Se houve excessos, foram punidos. Os donatários se comportaram bem com os indígenas! Eles procuraram cooptá-los, defendê-los, tutelá-los, cristianizá-los. A força só foi usada contra os mais ferozes.<sup>73</sup>

Interessante observar como de fato Varnhagen escreveu comprometido com o seu tempo, ou melhor, com o seu lugar de fala<sup>74</sup> – que estava muito próximo do IHGB e do Imperador, logo, da família real, da tradição portuguesa, do colonizador. Por isso mesmo não pode a História condená-lo por suas idéias, e nem é esse o seu papel. Entretanto, a visão de um contemporâneo e estudioso de Varnhagen, nascido mais tardiamente, apresenta noções diferentes da deste autor quanto ao índio.

Trata-se de João Capistrano de Abreu (1853-1927), que nasceu quando Varnhagen já tinha 37 anos, e que quando este morreu, contava seus 25 anos. Capistrano escreveu também à luz do seu tempo, embora demonstrasse em suas ideias sinais de rebeldia diante da ordem instituída e discordasse de Varnhagen, por exemplo, quanto à importância dada aos

<sup>71</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 35-36.

<sup>72</sup> AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os Índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter. (Orgs.) *Política e Cultura. Visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 186.

<sup>73</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p. 40.

<sup>74</sup> Cf. CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 65-119.



portugueses como principal contingente formador do povo brasileiro, até então. Para ele, segundo Reis, os europeus e os africanos é que eram “alienígenas” e “exóticos” nas terras brasileiras, reconhecendo o indígena como verdadeiro dono das mesmas. “Ele olha da praia para o oceano cheio de caravelas, enquanto Varnhagen olhava da caravela de Cabral para a praia, e via uma terra exótica povoada por alienígenas.”<sup>75</sup>

O lugar de fala de Capistrano não foi propriamente o IHGB, embora tenha desembarcado no Rio de Janeiro pelas mãos de José de Alencar; que, juntamente com Gonçalves Dias, foram os principais representantes do Indianismo literário que compunha parte do “projeto nacionalista dos românticos” daquele órgão<sup>76</sup>. No interior desse projeto, a inserção do índio nos debates sobre a construção da nação tornou-se uma necessidade e, de certo modo, uma cobrança da crítica europeia formada por nomes como o do historiador e geógrafo francês Armand D’Avezac.

Na primeira parte do seu *Capítulos de História Colonial*<sup>77</sup>, “Antecedentes Indígenas”, Capistrano de Abreu prolixa e detalhadamente narrou as grandezas da terra, sua geografia, seus rios, bacias hidrográficas, serras, flora e fauna; e nesta paisagem densamente descrita o índio apareceu como parte essencial. Resumidamente falou da alimentação; da divisão do trabalho entre homens e mulheres; da antropofagia; da “autoridade nominal” do chefe das comunidades; do poder espiritual dos pajés ou caraíbas; do “talento artístico” na confecção dos adornos, cerâmicas, danças e músicas; da existência de várias línguas faladas entre os diferentes povos; e da suposta indolência do índio.<sup>78</sup>

Capistrano de Abreu não ignorou a suposta indolência do indígena, mas não a viu como sua principal característica, pois o mesmo era “capaz de grandes esforços, podia dar e deu muito de si”<sup>79</sup>. Nessa passagem o autor demonstrou sensibilidade e perspicácia para perceber a diferença, notada e respeitada por poucos àquela época, de povos que se organizaram socialmente segundo seus próprios critérios, e imensamente influenciados pelo meio natural no qual viveram, em que não se preocupar com o acúmulo de riqueza era algo plenamente justificável.

O seu interesse pelos índios o levou a pensar História e Etnografia paralelamente.

---

<sup>75</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 98.

<sup>76</sup> AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os Índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter. (Orgs.) *Política e Cultura. Visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 182.

<sup>77</sup> Obra de 1907.

<sup>78</sup> CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. p. 47-49.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 48.

Traduziu obras etnográficas, estudou a língua Bacairi e pretendeu pesquisar a língua e a cultura Xavante antes de morrer em 1927. Reconheceu que os índios podiam ser indolentes, porém, esta condição era variável, devendo-se observar as contingências do espaço geográfico onde viveram. Desse modo, Capistrano de Abreu começou a narrativa sobre o Brasil pelos índios e “destacava as diversidades geográficas do território como fatores condicionantes de nossa história.”<sup>80</sup>

Conquanto tenha reconhecido ao índio papel importante no processo de colonização e formação da jovem nação brasileira, Capistrano não se alongou muito nas descrições sobre o mesmo, já que o seu foco na obra citada era o povoamento do Brasil, e não o índio propriamente. Deu-lhes papel de destaque em suas pesquisas, entretanto, não se pode esquecer o lugar de fala do autor; trata-se do século XIX, em que a influência da história política dita oficial predominou.

O herói nacional, civilizado e cristão, foi o índio do Indianismo, e esta corrente literária – representada basicamente por Gonçalves Dias e José de Alencar – influenciou diretamente as pesquisas históricas de Capistrano de Abreu. Tendo nascido e vivido em um “ambiente bem pouco aristocrático”<sup>81</sup>, sua ascensão intelectual seguiu um caminho bem mais austero em relação aos intelectuais do IHGB protegidos pelo Imperador. Talvez desta realidade tenha surgido a sua convicção de que o ideal era pensar o Brasil a partir da sua gente mais simples, sem negligenciar o papel dos índios.

Em outro momento, retomando a temática da miscigenação, Ronaldo Vainfas reafirmou que, nesse aspecto, Capistrano de Abreu não avançou muito em suas análises e, em suas poucas menções aos índios, pouco pensou o “...encontro sexual entre portugueses, índios e africanos e à mescla cultural derivada do convívio plurissecular”, observando-a como “um dos vários fenômenos que, a seu ver, esgarçavam o Brasil, funcionando antes como fator desagregador do que como agente de coesão.”<sup>82</sup>

Adentrando o século XX, em 1929 Manoel Bomfim publicou *O Brasil na América*, obra em que as fortes influências indígenas no país nascente foram realçadas. Para este autor “radicalmente nacionalista”<sup>83</sup> e mal compreendido pela academia, “o índio é, para

---

<sup>80</sup> VAINFAS, Ronaldo. Capistrano de Abreu. Capítulos de História Colonial. In: *Introdução ao Brasil*. Um Banquete nos Trópicos. 3. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 178.

<sup>81</sup> REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 86.

<sup>82</sup> VAINFAS, Ronaldo. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, Ago. 1999. p. 3.

<sup>83</sup> REIS, *op. cit.*, p. 185.

a nação brasileira, um fator essencialmente importante, de certo modo decisivo, sem correspondência na formação dos outros povos americanos.”<sup>84</sup>

Isso porque, durante a colonização – que para Bomfim resultou numa rápida mistura de elementos étnicos diferenciados –, os índios contribuíram com o seu trabalho e com os conhecimentos que detinham da terra, contudo, sem perderem a sua força e autonomia. E assim, Bomfim vai assinalando os vestígios indígenas na língua geral usada pelos portugueses; nas designações topográficas; nas palavras indígenas presentes na culinária; nos nomes de frutas e animais como “juriti, cambucá, maracujá, capivara, siri, cutia, caju, jurubeba, pacova, manacá”; etc.<sup>85</sup>

Bomfim também ressaltou a ampla miscigenação que há entre o índio e o colonizador; o grande número de índios existentes quando da chegada dos portugueses e lembrou que, apesar da escravidão e dos aldeamentos a que foram submetidos, ainda havia uma grande quantidade deles à época da Independência. Essa observação reforçou a sua hipótese de que não houve extermínio dos índios, e sim cativo. Para ele, o extermínio não era uma prática racional, já que os índios – principalmente os mamelucos, resultado da miscigenação entre brancos e índios – eram indispensáveis para a empresa colonial, e essenciais às tarefas dos bandeirantes paulistas.

Assim, para Bomfim, “houve lutas, depois, muito ataque aos índios do sertão, sem que isso possa significar extermínio. Já o acentuamos: cativo é injustiça, mas não é eliminação. De modo geral, as tribos foram poupadas, mesmo porque eram indispensáveis”<sup>86</sup>. Este autor ainda destacou as qualidades da alma dos índios: coragem, bondade, jovialidade, valor guerreiro, generosidade, beneficência, cordialidade, moralidade e justiça.

E, para finalizar, sobre a ideia popularizada ainda na atualidade de que o índio é preguiçoso e indolente, Bomfim respondeu: “... tal o descrevem justamente esses que só podiam viver sobre o trabalho de outrem, e pretenderam tirar do caboclo cativo, besta de carga, mais do que a própria natureza o permitia”<sup>87</sup>. Para Vainfas, Bomfim é um dos principais autores a defender enfaticamente a miscigenação como “traço positivo de nossa formação como povo e como cultura.”<sup>88</sup>

Em *Casa Grande & Senzala*, obra de 1933, Gilberto Freyre destacou a

---

<sup>84</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 108.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>88</sup> VAINFAS, Ronaldo. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, Ago. 1999. p. 5.

importância do índio na formação da família brasileira<sup>89</sup>. Para o autor, os portugueses contemporizaram com os nativos e utilizaram-se deles no trabalho; nas guerras; no desbravamento do sertão; e serviu-se “da mulher para as de geração e de formação de família”<sup>90</sup>. Concordou, entretanto, que o índio reagiu ao domínio europeu “retraindo-se ou amarfanhando-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social.”<sup>91</sup>

Freyre aproxima-se de Bomfim quando diz que a política de extermínio não se realizou no Brasil, embora a justificativa por ele apresentada para a ausência desta prática seja outra. Para Freyre, o índio não apresentou “capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru.”<sup>92</sup>

Como pensou em relação aos negros africanos escravizados no Brasil, Freyre retomou a ideia de que a sociedade brasileira constituiu-se harmoniosamente, pensando a mulher índia como contemporizadora da cultura indígena com a cultura europeia. A ausência de mulheres brancas, a necessidade de povoamento da costa, a luxúria dos colonizadores, e a preferência das índias pelos brancos, são razões que explicam, para o autor, o ambiente de “intoxicação sexual”<sup>93</sup> que deu origem à formação social do Brasil.

E os mamelucos, resultado da mestiçagem de índios com portugueses, desde o século XVI caracterizavam a sociedade híbrida em formação. Assim, a mulher índia contribuiu física e culturalmente para a formação da família brasileira. Traços dessa cultura, para Freyre, ainda perduram no tempo:

... de uma série de alimentos ainda hoje em uso, de drogas e remédios caseiros, de tradições ligadas ao desenvolvimento da criança, de um conjunto de utensílios de cozinha, de processos de higiene tropical – inclusive o banho freqüente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI.<sup>94</sup>

Os homens índios contribuíram para o desenvolvimento social do Brasil de várias maneiras: na conquista dos sertões, nas práticas da guerra, da caça e da pesca, nas atividades militares, na utilização da coivara, entre outros. Traços dos valores morais e religiosos também aparecem na análise de Freyre, como por exemplo, a refutação da ideia de

---

<sup>89</sup> FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 162-163.

libertinagem sexual da cultura indígena. “Aos indígenas do Brasil não faltavam restrições ao intercuro sexual; só por ignorância, ou tendência para a fantasia, supuseram cronistas do século XVI que o amor entre os caboclos fosse simples descarga dos sentidos...”<sup>95</sup>

Para Freyre, sob o aspecto cultural do índio, o contato com o europeu – colono ou missionário – resultou em grandes perdas, como a degradação moral, a perda da capacidade “de desenvolver-se autonomamente tanto quanto a de elevar-se de repente, por imitação natural ou forçada, aos padrões que lhe propõe o imperialismo colonizador”<sup>96</sup>. Os colonos teriam sido os responsáveis pelas mudanças ocorridas na alimentação e no trabalho; enquanto os missionários seriam os causadores de uma influência letal, aquela que se deu no âmbito da “moralização, do ensino e da técnica de exploração econômica pelos padres.”<sup>97</sup>

Vários outros aspectos são tratados por Freyre no capítulo dois do clássico *Casa Grande & Senzala*, que tem por título “O indígena na formação da família brasileira”. Além dos temas apresentados, Freyre discorre ainda sobre a importância da mulher índia na economia e na vida social; a homossexualidade e a bissexualidade nas sociedades primitivas; os quitutes indígenas na culinária nacional; as crianças e os medos; a crença no sobrenatural; as revoltas e revoluções da colônia e os índios; e a catequese. Os índios ocuparam um lugar importante na valorização que Freyre dá à fusão dos três grupos étnicos que compõem, na sua visão, a base da formação sociocultural do Brasil, embora para ele a maior influência tenha sido a do negro africano escravizado.

Outro clássico da nossa literatura historiográfica é a obra *Raízes do Brasil*, de 1936, escrita por Sérgio Buarque de Holanda. Algumas menções ao índio e à sua importância na relação estabelecida entre estes e os portugueses durante a colonização foram observadas. A necessidade de adaptação do europeu à cultura do nativo é um dos aspectos apresentados pelo autor, como o consumo da mandioca, o hábito de dormir em redes e a utilização de instrumentos de pesca e caça, próprios dos índios.<sup>98</sup>

Quanto à utilização do nativo no trabalho, ressaltou-se a importância dos mesmos na “indústria extrativa, na caça, na pesca, em determinados ofícios mecânicos e na criação do gado”<sup>99</sup>. Como Freyre, Buarque de Holanda avaliou a indisposição dos índios ao trabalho metódico dos canaviais, e ressaltou que o nomadismo natural tornava o trabalho sedentário e regular repulsivo para eles. A interpretação do autor em pauta sobre essa incompatibilidade

---

<sup>95</sup> FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. p. 171.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>98</sup> BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 47.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 48

cultural é interessante, uma vez que buscou compreender as dificuldades que ambos os lados apresentaram diante da diferença.

Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência social e civil. O resultado eram incompreensões recíprocas que, da parte dos indígenas, assumiam quase sempre a forma de uma resistência obstinada, ainda quando silenciosa e passiva, às imposições da raça dominante.<sup>100</sup>

Outro assunto abordado por Buarque de Holanda foi a importância do índio e da língua geral<sup>101</sup> na formação de São Paulo, ao ponto de as crianças aprenderem primeiro a língua do gentio, e só mais tarde a do português. No século XVII, era mais corrente o uso da língua geral do que o português, que era escassamente conhecido. No Século XVIII, com os descobrimentos do ouro no interior do país e a expansão das bandeiras de caça ao índio é que esse quadro começou a mudar com “o processo de integração efetiva da gente paulista no mundo da língua portuguesa...”<sup>102</sup>

Como o foco da análise de Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* estava na ruptura com o passado português, insistindo “sempre no caráter nostálgico e insatisfeito do português transmigrado ao Brasil”<sup>103</sup>, o alvo da sua atenção não era propriamente os índios, e nem mesmo os negros. Talvez, em razão disso, os indígenas apareçam em raros momentos de seu texto.

Florestan Fernandes é uma das principais referências no campo das ciências sociais que se dedicou ao estudo das populações indígenas, em especial os Tupi. Em texto intitulado “Antecedentes Indígenas: organização social das tribos tupis”, ele afirmou que houve resistência indígena à conquista e conseqüente colonização, de modo que “Se houve

<sup>100</sup> BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 48.

<sup>101</sup> Ao contrário do que pode parecer, o termo língua geral não significa o mesmo que língua do gentio ou língua indígena. Língua geral ou língua franca deve ser tomada “como um termo específico para determinada categoria de línguas, que surgiram na América do Sul nos séculos XVI e XVII em condições especiais de contacto entre europeus e povos indígenas. A expressão *língua geral* tomou um sentido bem definido no Brasil nos séculos XVII e XVIII, quando, tanto em São Paulo como no Maranhão e Pará, passou a designar as línguas de origem indígena faladas, nas respectivas províncias, por toda a população originada no cruzamento de europeus e índios tupi-guaranis (especificamente os tupis em São Paulo e os tupinambás no Maranhão e Pará), à qual foi-se agregando um contingente de origem africana e contingentes de vários outros povos indígenas, incorporados ao regime colonial, em geral na qualidade de escravos ou de índios de missão...” RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. As Línguas Gerais Sul-Americanas. Disponível em: <<http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/textos/txt009lg.htm>> Acesso dia 17 de outubro de 2009 às 12h27min.

<sup>102</sup> BUARQUE DE HOLANDA, *op. cit.*, p. 129.

<sup>103</sup> VAINFAS, Ronaldo. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, Ago. 1999. p. 6.

heroísmo e coragem entre os *brancos*, a coisa não foi diferente do lado dos aborígenes. Apenas o seu heroísmo e a coragem não movimentaram a história, perdendo-se irremediavelmente com a destruição do mundo em que viviam”<sup>104</sup>. Embora a destruição desse mundo não tenha sido completa e plenamente realizada.

Portanto, a tese que embasa este estudo mais uma vez vê-se fortalecida, ao evidenciar que as resistências e lutas indígenas – recorrentes desde os tempos coloniais e importantes para a formação da consciência indígena e definidora do Movimento e do protagonismo Indígena das últimas décadas do século XX e desta primeira década do século XXI –, não implicam na formação de uma identidade indígena coletiva, pautada em motivações normativas, capaz de levar à formação de conflitos/movimentos sociais originados de relações sociais calcadas na “experiência moral de desrespeito”<sup>105</sup>. Apenas a partir da década de 1970 é que esse mapa começou a se esboçar no cenário nacional brasileiro.

Fernandes dedicou-se ao estudo das relações sociais estabelecidas entre os Tupi e os demais grupos locais que viviam próximo ao litoral, sua sobrevivência à base da caça, pesca, horticultura e coleta, assim como a vida nas malocas. A divisão do trabalho entre homens e mulheres; os laços de parentesco; os casamentos; o valor dos velhos; os contatos desintegradores e a desorganização social.

Essas primeiras relações, norteadas pela prática do escambo, foram relativamente amigáveis; somente após a implantação do regime das donatárias<sup>106</sup>, seguido pelo Governo Geral, é que essa relação tornou-se mais tensa e violenta. Nesse momento ficou evidente o desejo de dominação, praticado pelo Reino de Portugal a partir da atuação do colono, do administrador da Coroa e dos jesuítas. Para Fernandes, estes últimos teriam sido os principais responsáveis pela “política de destribalização”<sup>107</sup>, ao impor aos índios a assimilação forçada e/ou negociada à verdade cristã, com o que corrobora Freyre.

---

<sup>104</sup> FERNANDES, Florestan. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 72.

<sup>105</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34. p. 255.

<sup>106</sup> Regime de Capitânicas Hereditárias implantadas pela Coroa Portuguesa na então colônia do Brasil. Estabelecidas em 1534, as capitânicas ou donatárias configuravam “linhas retas traçadas a partir da costa, representando as doações fundiárias aos chamados Capitães, súditos distintos da Coroa”, que destinou à iniciativa privada a tarefa de defender e colonizar a nova terra. Com o insucesso dessa empreitada, a Coroa tomou de volta para si as capitânicas doadas que não prosperaram e instalou o Governo-Geral na colônia em 1549. O objetivo desse novo intento era centralizar o poder e a administração da nova terra nas mãos da Coroa, por meio da distribuição de atribuições exclusivas ao Governador-Geral. In: MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003. p. 81.

<sup>107</sup> FERNANDES, Florestan, *op. cit.* p. 84.

De acordo com Fernandes, três foram as formas de reação dos índios à conquista portuguesa: “preservação da autonomia tribal por meios violentos”, como ocorreu durante a Confederação dos Tamoios<sup>108</sup>; a “submissão voluntária”, que os tornavam aliados e/ou escravos dos invasores; e a “preservação da autonomia tribal”, adquirida por meios passivos e concretizada nas migrações para o interior ou regiões onde os invasores ainda não tinham chegado. O isolamento dava-lhes condições – embora efêmeras e parciais – para a “preservação de sua herança biológica, social e cultural.”<sup>109</sup>

Em *Formação do Brasil Contemporâneo*, de 1942, Caio Prado Júnior apresentou – o que se depreende da leitura do citado artigo de Ronaldo Vainfas – uma análise marxista sobre o Brasil com resquícios do pensamento cientificista do final do século XIX, como evidencia a seguinte declaração: “índios e negros eram povos “de nível cultural ínfimo”, o que aviltou ainda mais a escravidão brasileira”<sup>110</sup>. Os preconceitos quanto aos índios e aos negros são reforçados ao classificá-los como “pretos boçais e índios apáticos” que “só poderiam mesmo comprometer a economia e a sociedade aqui produzidas.”<sup>111</sup>

Em *Evolução Política do Brasil*, de 1933, Prado Júnior, ao analisar a sociedade colonial, fez apologia aos colonos destacando “a importância destes grandes agricultores em meio a uma população miserável de índios, mestiços e negros escravos”<sup>112</sup>, ou seja, a base da economia escravista que ele severamente criticava. Por outro lado, Prado Júnior reconheceu que os meios utilizados pelos portugueses para subjugar os índios e reduzi-los ao cativeiro, forçando-os ao trabalho durante os primeiros anos da colonização, eram brutais. Tais atitudes

---

<sup>108</sup> “Confederação dos Tamoios: Coligação estabelecida pelos índios tamoios do litoral fluminense no período de 1562-1563 contra os portugueses, incentivada pelos franceses que, na época, dominavam o Rio de Janeiro. Não obstante ter sido de curta duração, pois, com a expulsão dos franceses, os tamoios perderam o grande aliado, o que os obrigou a fazer um acordo com os portugueses, a Confederação dos Tamoios constitui testemunho da capacidade de resistência indígena às pretensões de conquista do homem branco. Neste episódio ficou também demonstrada a fragilidade do sistema tribal para alcançar seus objetivos, muito embora os indígenas pudessem contar com elementos capazes. A supremacia numérica, aliada à tática guerreira de deslocamentos rápidos e ataques simultâneos, poderia representar um trunfo nas pretensões dos confederados. O seu êxito, porém, foi efêmero, por força da própria debilidade da organização tribal que impedia alianças duradouras, alianças rompidas frequentemente pela disputa dos índios entre si. Pacificados os indígenas com a intervenção dos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, o acordo foi oficializado na praia de Iperói em 1563.” In: AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997. p. 106.

<sup>109</sup> FERNANDES, Florestan. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 86.

<sup>110</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977. p. 275 *apud* VAINFAS, Ronaldo. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, Ago. 1999. p. 7.

<sup>111</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Caio Prado Júnior. *Formação do Brasil Contemporâneo*. In: *Introdução ao Brasil*. Um Banquete nos Trópicos. 3. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 268.

<sup>112</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil*: Colônia e Império. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 23.



“não eram de molde a despertar nos índios grande entusiasmo pela colonização branca.”<sup>113</sup>

O autor em pauta ainda discorreu rapidamente sobre as “grandes epopeias bandeirantes” na caça dos índios; a legislação indigenista da metrópole e a relação conflituosa entre colonos e missionários. E, por fim, ao tratar da servidão índia, retomou a antiga e criticada posição a respeito da “ineficiência do trabalho indígena”, reforçando a sua característica nômade, a indisposição para o trabalho sedentário das lavouras e a sua facilidade de fugir, já que eram os maiores conhecedores das terras brasileiras.

Sobre a dizimação dos índios, que teria se concretizado após o contato com os portugueses, concluiu: “A sua dizimação pela moléstia e maus tratos foi espantosa. Refere um contemporâneo que dos 40.000 índios aldeados que havia na Bahia em 1563, restavam, vinte anos depois, apenas 3.000...”<sup>114</sup>; e assim terminam as considerações de Prado Júnior sobre os índios.

Com o fortalecimento das ideias e das inovações trazidas pelos teóricos da Escola dos *Annales* – Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, entre outros –, há um significativo avanço da produção historiográfica ao valorizar os temas considerados micro, a interdisciplinaridade e a utilização de variados tipos de fontes. Popularizaram-se os estudos socioculturais que passaram a observar mais detidamente o lugar daqueles que compõem a história dos de baixo, a história dos vencidos, ou mesmo a história dos sujeitos que por muito tempo foram excluídos da História.

Foi neste cenário de avanços teóricos e metodológicos da História que, a partir da década de 1970 – na terceira geração dos *Annales* –, a historiografia propôs estudos mais aprofundados sobre os índios. No plano político, principalmente durante o Governo Geisel, vivia-se no Brasil o período de abertura política, no qual os mecanismos de controle social impostos pelo Ato Institucional Nº 5, em 1968, começaram a ser superados lentamente. Um ambiente propício ao surgimento de movimentos sociais e aglomerações urbanas e rurais, descontentes com os resultados desastrosos que a era do *milagre econômico* trouxe para a maioria da população mais pobre do país, começou a ser esboçado.

A tese de Livre Docência de John Manuel Monteiro – *Tupis, Tapuais e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, de 2001 –, logo no primeiro capítulo, sinalizou para a mudança na maneira de como o índio passa a ser abordado pelos historiadores e pela historiografia. De acordo com esse autor, embora a ideia de exclusão e de desaparecimento dos índios ainda perpassasse pela historiografia nacional, uma “nova história

<sup>113</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 24.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 27.

indígena” despontava a partir de 1970.

Diante de uma política militar ditatorial enfraquecida, novos estudos envolvendo a História e Antropologia, assim como suas contribuições teóricas, surgiram em conexão com “as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena”, apoiado por “setores progressistas” da sociedade civil que se organizava e atuava junto às populações indígenas.<sup>115</sup>

Desse período inovador da historiografia indígena no Brasil, os trabalhos de John Manuel Monteiro, Ronaldo Vainfas e Ronald Raminelli são ilustrativos. Na obra *Negros da Terra*, Monteiro analisou as relações entre os índios e os bandeirantes nas origens de São Paulo e legou às populações nativas papel central na interpretação crítica que fez da História Social de São Paulo dos séculos XVI ao XVIII. A estrutura e a dinâmica da escravidão indígena foram pensadas a partir de três importantes aspectos: o papel do índio na história social e econômica da colônia; o pujante mito do bandeirante; e a importância das economias não exportadoras para a formação do país.<sup>116</sup>

Ronaldo Vainfas, em *A Heresia dos Índios*, recorreu às fontes inquisitoriais para estudar um importante movimento – a Santidade de Jaguaripe – que envolveu índios, mamelucos e o importante fidalgo português Fernão Cabral de Ataíde, no Recôncavo Baiano, por volta de 1580. Este trabalho ressaltou aspectos importantes da capacidade de organização dos índios; das suas crenças e idolatrias como “expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo”<sup>117</sup>; além de traçar um dos primeiros perfis de lideranças indígenas baseando-se nos milenarismos arcaicos, considerando-as “no mínimo, profetas ungidos; no máximo homens-deuses.”<sup>118</sup>

E, por fim, enxergou e analisou a santidade ameríndia como uma forma de resistência indígena ao colonialismo lusitano do século XVI, que resultou em uma “Formação cultural híbrida pela adesão interesseira e irrefreável dos mamelucos. Foram eles, sem dúvida, a ponte e o nexos entre o mundo dos índios e o dos brancos – além de serem exemplos privilegiados da *disjunção cultural* que o colonialismo era capaz de gerar.”<sup>119</sup>

A obra de Ronald Raminelli – *Imagens da Colonização*. Representação do Índio

---

<sup>115</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001. p. 5.

<sup>116</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 9.

<sup>117</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 31.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 227. (Destaques do autor).

de Caminha a Vieira, de 1996 – buscou nas várias imagens do índio, produzidas ao longo século XVI por jesuítas, cronistas e viajantes, a certificação de que a imagem que perdurou foi “... construída a partir da realidade americana e da cultura europeia”<sup>120</sup>. E, diante dessa constatação, afirmou que os conquistadores fizeram tábula rasa da tradição indígena ao ignorar o passado histórico dos mesmos e ao impor uma cultura ocidental estranha a eles.

Pautando-se em análises pós-estruturalistas como as de Marshall Sahlins, Raminelli legou à sua interpretação sobre o papel dos nativos na colonização uma perspectiva diacrônica e defendeu a tese de que apenas alguns grupos étnicos se submeteram prontamente às imposições do colonizador, enquanto muitos outros resistiram e lutaram contra as mesmas através da guerra. Para este autor, não coube exclusivamente ao europeu o comando da colonização e os resultados da conquista, uma vez que “Os ameríndios participaram dos empreendimentos coloniais, ora viabilizando-os como aliados, ora oferecendo resistência e retardando os avanços das áreas coloniais.”<sup>121</sup>

Em síntese, depreende-se dessa análise, que os índios foram coadjuvantes ativos do processo de colonização, e não seres apáticos e preguiçosos, como interpretou alguns viajantes e jesuítas, e a historiografia por muito tempo reforçou. Nota-se a necessidade de se visualizar o índio como sujeito histórico atuante, participativo e fundamental no processo de formação da sociedade e do Estado brasileiro. Estas considerações sobre o lugar do índio na historiografia são fundamentais para se compreender o estágio atual do Movimento Indígena no Brasil.

Por conseguinte, o afastamento do recorte temporal proposto e esta volta ao passado indígena se justificam em função da ampla visão que se passa a ter do movimento que o índio faz na história deste país para então chegar aos patamares de luta e organização que apresentam na atualidade. Entende-se que o caminho trilhado rumo às conquistas dos direitos indígenas na Constituição de 1988 insere-se em uma longínqua história – que remete à temporalidade da longa duração pensada por Fernand Braudel – de sobrevivência e resistência indígena.

---

<sup>120</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 163.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 166.

## 1.2. Os Índios, a História e a Antropologia: uma breve abordagem

*Se todos os anos tivesse um índio para me ocupar, daria de mãos às labutas históricas.*  
Capistrano de Abreu.<sup>122</sup>

Após várias leituras e pesquisas sobre o Movimento Indígena no Brasil, observou-se que a abordagem do tema não se realizaria de maneira satisfatória sem que houvesse um diálogo entre a História e a Antropologia. Chegou-se a esta assertiva diante do fato de que a maioria das produções acadêmicas sobre o tema foi produzida por antropólogos. Há uma consciência já certificada no campo do conhecimento historiográfico de que “a quase ausência total de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios por si só impõe uma séria restrição aos historiadores.”<sup>123</sup>

Para John M. Monteiro, sempre houve uma resistência dos historiadores ao tema, por acreditarem que a temática indígena pertencia ao campo de estudo da Antropologia. Compreende-se esta posição quando se observa que os índios permaneceram isolados e apenas sutilmente são lembrados pela historiografia, especialmente quando se tornaram objeto simbólico da nascente nação brasileira – como se conclui do período em que a literatura indianista tomou-o como herói nacional.

Exceto Capistrano de Abreu, que talvez tenha sido o primeiro a estabelecer uma relação possível entre história e etnografia – para quem o interesse “pela etnografia seguiu sempre paralelo à pesquisa histórica”<sup>124</sup> – o que se percebe desde o século XIX é uma grande descrença em relação à sobrevivência dos índios, assim, se deles só havia etnografia, como afirmou Varnhagen, e se logo “deixariam de existir”<sup>125</sup>, como quis von Martius, para estes autores, não havia motivo para ocuparem-se deles!

---

<sup>122</sup> Carta a Studart, de 19 de setembro de 1909, citada por J. Honório Rodrigues, 1982 *apud* AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os Índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter. (Orgs.) *Política e Cultura. Visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 195. (Nota 11).

<sup>123</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001. p. 2.

<sup>124</sup> AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os Índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter. (Orgs.) *Política e Cultura. Visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 188.

<sup>125</sup> VARNHAGEN, 1980; MARTIUS, 1982 *apud* MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001. p. 3.

Seriam os índios, pois, objetos de estudo da Antropologia, entre outros aspectos, por serem considerados povos ágrafos e por não possuírem os historiadores meios para alcançá-los enquanto tais. Assim, permaneceriam afastados do campo de estudo dos historiadores e, conseqüentemente, “pouco visíveis enquanto sujeitos históricos.”<sup>126</sup>

A partir da década de 1970 mudanças significativas começaram a ser percebidas na produção historiográfica quanto às “preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena”, e em relação à “reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos.”<sup>127</sup>

Neste contexto, a historiografia francesa da década de 1970, como já aludido, apresentava ao mundo “a guinada antropológica ou culturalista”<sup>128</sup> que aproximou dois campos do conhecimento tidos até então como opostos: História e Antropologia. “A teoria fecunda da longa duração propiciou a aproximação entre a história e a aquela ciência humana que estudava sociedades “quase imóveis” – a etnologia ou, como se diz mais naturalmente hoje, antropologia.”<sup>129</sup>

Ao colocar em pauta a nova discussão sobre o tempo da história, a partir da reflexão sobre a longa duração, Fernand Braudel apresentou às ciências sociais o maior legado da história, que é a “noção precisa da multiplicidade do tempo e do valor excepcional do tempo longo...”<sup>130</sup>. A partir de então houve a ruptura com a história tradicional – a do tempo breve, do indivíduo e do acontecimento – e voltou-se para a nova história econômica e social, na qual a temporalidade da história passou a vivenciar uma oscilação cíclica entre o tempo da longa, média e curta duração.

Numa relação dialética entre o acontecimento (tempo da curta duração) e o que Braudel chamou de história de fôlego (tempo da longa duração) é que a história acontece e deve ser escrita, obedecendo a sua própria lógica. Por, há muito tempo, ser pensada como matéria do *evento*, a história sempre atemorizou as ciências sociais, que também por muito tempo confiou cegamente nas *estruturas*. De acordo com Braudel,

---

<sup>126</sup> VARNHAGEN, 1980; MARTIUS, 1982 *apud* MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001. p. 4.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>128</sup> BENATTE, Antônio Paulo. História e Antropologia no campo da Nova História. *Revista História em Reflexão*, Dourados-UFOD, Vol. 1, n. 1, p. 1-25, Jan/Jun. 2007. p. 1.

<sup>129</sup> LE GOFF, Jacques. A História Nova. In: \_\_\_\_\_; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 63.

<sup>130</sup> BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1972. p. 11.

Os observadores do social entendem por *estrutura* uma organização, uma coerência, relações suficientemente fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, indubitavelmente, um agrupamento, uma arquitetura; mais ainda, uma realidade que o tempo demora imenso a despertar e a transformar.<sup>131</sup>

Desse modo, entende-se que as estruturas não são imóveis, mas que as mudanças por elas realizadas se dão de maneira lenta, e levam muito tempo para serem percebidas. Assim, a noção de estrutura apresentada por Braudel avança em relação à noção de estrutura analisada pelas Ciências Sociais – especificamente a Antropologia estrutural inspirada em Ferdinand de Saussure, e a “antítese entre história e estrutura” sacramentada pela antropologia de Radcliffe-Brown com o “apogeu do funcionalismo”<sup>132</sup> –, e representa um primeiro passo rumo ao diálogo acadêmico entre a História e a Antropologia.

O estruturalismo, que teoricamente surgiu com a publicação da obra de Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística Geral*, 1916, alcançou a História das religiões com os estudos de Georges Dumézil e a Antropologia com as publicações de Claude Lévi-Strauss de 1949 e 1958 – *Estruturas Elementares do Parentesco* e *Antropologia Estrutural*. E, a partir de então, conduziu a uma série de discussões sobre a utilização e a relevância do termo *estrutura*. Uma das principais questões levantadas nestes debates referiu-se “a validade da história”.

O capítulo da “Antropologia estrutural”, consagrado a essa última questão, equivale, de fato, a recusar à história o direito de se autodefinir enquanto ciência social. Em sua resposta, “História e Ciências Sociais. A longa duração”, Fernand Braudel mostra que a história, longe de encerrar-se no estudo dos acontecimentos, não apenas é capaz de individualizar as estruturas, como deve se interessar em primeiro lugar por essa tarefa.<sup>133</sup>

No mesmo compasso, também o antropólogo Marshall Sahlins contribui para a aproximação entre a História e a Antropologia ao estudar o encontro entre os britânicos e os nativos do Havai, seus deuses, seus chefes, seus tabus, sua cultura enfim. Ao defender a tese de que, numa relação dialética, “a estrutura se transforma pela mediação da história”<sup>134</sup>,

---

<sup>131</sup> BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1972. p. 21.

<sup>132</sup> SAHLINS, Marshall David. *Ilhas da História*. Tradução: Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 180.

<sup>133</sup> POMIAN, Krzysztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.130. (Destaque do autor).

<sup>134</sup> SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino Sandwich*. Tradução e apresentação: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 12.

Sahlins se aproxima e faz claras alusões “às estruturas de longa duração”<sup>135</sup> de Braudel.

As oposições binárias apresentadas pela antropologia estrutural – evento X estrutura; sincronia X diacronia; estabilidade X mudança; etc. – é resultado de um estruturalismo em grande parte baseado na linguística de Saussure e que a Antropologia adotou sem antes fazer a crítica das suas limitações. Para tal concepção de estrutura a História deveria ser mantida à distância, a fim de “não colocar em risco o "sistema"”<sup>136</sup>. Contra tais oposições binárias que apenas atendem aos interesses teóricos de uma linha do pensamento ocidental, Sahlins afirma que a estrutura tem sua própria diacronia interna que se apresenta nas relações “mutantes entre as categorias gerais”<sup>137</sup>, e que

A prática, obviamente, já foi além das diferenças teóricas que supostamente separam a antropologia e a história. Os antropólogos elevam-se da estrutura abstrata para a explicação do evento concreto. Historiadores desvalorizam o evento único em favor das recorrentes estruturas subjacentes. E também paradoxalmente, os antropólogos têm sido tão diacrônicos em pontos de vista quanto os historiadores têm sido sincrônicos.<sup>138</sup>

Pensar o Movimento Indígena no Brasil, sob o viés do estudo em pauta, é tarefa que não se realiza sem que ocorra um diálogo com a Antropologia. Em razão disso, esta pesquisa histórica sobre a ação social dos índios – sua organização, atuação e participação na luta pela conquista dos seus direitos – se dá a partir deste diálogo, através da colaboração teórica e bibliográfica das Ciências Sociais. Com a contribuição dos *Annales* e da História Nova, além dos avanços da noção de tempo histórico apresentada por Braudel, as fronteiras entre disciplinas como a História, a Antropologia e a Sociologia tornaram-se menos rígidas e o contato entre elas mais frequente.

Para a realização desse estudo de História, buscou-se o diálogo com os autores da Antropologia que escreveram sobre o Movimento Indígena e os aspectos a ele inerente (identidade étnica, grupo étnico, cultura indígena, etc.). Por outro lado, recorreu-se também à Sociologia, principalmente, para pensar a categoria movimento social, sobre o qual se voltará a falar ainda neste capítulo.

Essa reflexão em torno da noção de estrutura procura destacar dois importantes

---

<sup>135</sup> SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino Sandwich*. Tradução e apresentação: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 13.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>137</sup> SAHLINS, Marshall David. *Ilhas da História*. Tradução: Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 16.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 93.

aspectos deste estudo: primeiro, as aproximações entre a História e as Ciências Sociais no campo teórico-metodológico; segundo, a relevância do conceito de longa duração para se pensar o Movimento indígena no Brasil. Quanto às aproximações entre a História e as Ciências Sociais, que se tornaram mais evidentes no contexto das mudanças teóricas e metodológicas trazidas pela Escola dos *Annales* e da História Nova, denota-se uma aproximação entre disciplinas que até então se mantinham em franca oposição, como se aludiu aqui em relação à História e à Antropologia.

Essa atitude contribuiu para a emergência dos chamados estudos interdisciplinares e os estudos híbridos. A abordagem em pauta sobre o Movimento e o protagonismo Indígena aqui se define como um diálogo bibliográfico entre História e Antropologia, e em um plano secundário também com a Sociologia, por se considerar que esse diálogo é fundamental para a concretização da pesquisa em questão, uma vez que a maioria das produções referentes ao Movimento Indígena no Brasil origina-se da Antropologia.

Por fim, quanto à relevância do conceito de longa duração para se pensar o Movimento Indígena no Brasil, embora somente a partir da década de 1970 possa se falar em um movimento indígena organizado ou em organização – assim como da formação de uma consciência da luta social –, defende-se a hipótese de que a presença dos índios enquanto sujeitos históricos atuantes e participativos é secular.

Em síntese, pode-se dizer que a resistência e a sobrevivência desses povos, desde os tempos coloniais, denotam a sua capacidade de luta, participação, articulação, adequação e oposição ao sistema, inserindo-se como participantes do processo e no tempo histórico – o que ficou evidenciado com o protagonismo indígena das últimas décadas do século XX e esta primeira do século XXI.



### 1.3. O Movimento do Índio na História

*... As sociedades indígenas de hoje não são  
portanto o produto da natureza, antes suas  
relações com o meio ambiente são  
mediatizadas pela história.*  
Manuela Carneiro da Cunha.<sup>139</sup>

Inicialmente é preciso lembrar que o movimento do índio na história começou antes mesmo da chegada dos portugueses por estas paragens. Não se sabe ao certo desde quando nem como eles aqui chegaram; tudo o que há são teorias mais ou menos aceitas. Seriam na casa dos milhões, a quantidade de índios, quando da chegada dos portugueses, e na atualidade correspondem, segundo algumas fontes, a pouco mais de trezentos mil.<sup>140</sup>

Do encontro entre o Velho e o Novo Mundo, a história testemunhou a fúria do capitalismo mercantil que dizimou milhares de índios. Houve resistência, embora pouco pudessem fazer contra as epidemias trazidas pelos europeus, além de outros fatores nefastos que provocaram a mortandade em massa dos nativos. Manuela Carneiro da Cunha fala dos complicadores ecológicos e sociais, assim como

---

<sup>139</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: \_\_\_\_\_ (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 12.

<sup>140</sup> Para Márcio Santilli, “São cerca de 280 mil índios aldeados, segundo o ISA, ou 320 mil, segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).” In: SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000. p. 15.

Em publicação de 2004, “conforme o artigo de Darcy Ribeiro de 1957 e o volume *Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000*, organizado por Carlos Alberto Ricardo, e publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA, 2000)”, Júlio Cezar Melatti enxerga que “houve aumento de população nos cerca de quarenta anos que separam uma estimativa da outra”. De acordo com o Quadro 3 apresentado pelo autor, os dados de Darcy Ribeiro indicam que em 1957 havia de 66.450 a 97.350 índios; enquanto os dados do ISA de 2000 indicam que o Brasil já contava com 336.919 índios no final do século XX. In: MELATTI, Júlio Cezar. *População Indígena. Série Antropologia*, Brasília, n. 345, 2004. p. 6-7.

De acordo com Gersem dos Santos Luciano Baniwa, “... por volta de 1500, quando da chegada de Pedro Álvares Cabral à terra hoje conhecida como Brasil, essa região era habitada pelo menos por 5 milhões de índios. Hoje esta população está reduzida a pouco mais de 700.000 índios em todo Brasil, segundo dados de 2001 do IBGE. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) trabalham com dados ainda muito inferiores: pouco mais de 300.000 índios. Essa diferença ocorre em função de diferentes métodos utilizados para a obtenção de dados. A FUNAI e a FUNASA, por exemplo, trabalham apenas com as populações indígenas reconhecidas e registradas por elas, geralmente as populações habitantes de aldeias localizadas em terras indígenas reconhecidas oficialmente. Nos dados da FUNAI e da FUNASA, portanto, não está contabilizado o grande número de indígenas que atualmente reside nas cidades ou em terras indígenas ainda não demarcadas ou reconhecidas, mas que nem por isso deixam de ser índios. O IBGE utilizou o método de auto-identificação para chegar aos seus números, o que parece ser mais confiável e realista.” In: LUCIANO LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 26-28.

a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento... nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais... O exacerbamento da guerra indígena provocada pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios.<sup>141</sup>

Ainda assim, esses povos sobreviveram e apresentam-se aptos a contar no presente a história sob o ponto de vista deles. O protagonismo indígena, aspecto exemplar dos avanços da organização do Movimento Indígena no Brasil, pode ser compreendido a partir da verificação de que o quadro de barbárie apresentado nas primeiras décadas da colonização foi redesenhado ao longo dos séculos sequenciais por uma legislação indigenista quase sempre falha e tendenciosa, mas nem por isso descartável aos olhos do pesquisador.

Poderíamos enumerar diversos outros temas que abordam o movimento do índio na história – as guerras indígenas; o desbravamento dos sertões; as alianças entre índios e holandeses e entre índios e portugueses; as idolatrias e santidades; a cultura indígena; etc. –, no entanto, optou-se pela descrição e análise de documentos e legislações indigenistas<sup>142</sup> ao longo desses cinco séculos de história do Brasil por acreditar que essa temática apresenta aspectos fundamentais para a compreensão da luta e da organização desses povos; além de corroborar para o surgimento do MIB<sup>143</sup> organizado na década de 1970, e para a conquista dos direitos indígenas na Carta de 1988.

---

<sup>141</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: \_\_\_\_\_ (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 13.

<sup>142</sup> Este momento do texto foi construído a partir de longa pesquisa bibliográfica sobre documentos e leis que, desde os tempos coloniais, referem-se à questão indígena no Brasil. Logo, torna-se claro que não foi feito um trabalho de pesquisa direcionado ao acesso direto às leis e documentos citados; o conhecimento e a análise dos mesmos fez-se através da leitura de publicações em que são tratados integral ou parcialmente.

<sup>143</sup> Devido à necessidade recorrente do uso da expressão Movimento Indígena no Brasil, o que torna o texto repetitivo e esteticamente comprometido, optou-se pelo uso da sigla MIB nas próximas linhas.

### 1.3.1. Legislação Indigenista do Brasil

*... é por isso que taes leis se multiplicam de espaço em espaço como novos protestos, que vão morrer nas mudas praias da indiferença.*  
Joaquim Norberto Souza Silva.<sup>144</sup>

A Carta de Caminha representa de fato a certidão de nascimento do Brasil, ao menos quando visto sob o olhar do português. Nela se encontram as primeiras impressões do colonizador: sobre a terra, embora não podendo saber,

... que haja ouro, nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro; nem lho vimos. Pero a terra, em si, é de muito bons ares, assim frios e temperados, como a os de Antre Doiro e Minho, porque neste tempo de agora assim os achávamos como a os de lá. Águas são muitas, infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, per bem das águas que tem. Pero o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que seja salvar essa gente. E esta deve ser a principal semente que vossa alteza em ela deve lançar.<sup>145</sup>

e sobre os homens dessa terra:

... e tomou em uma almadia dous daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos. E um deles trazia um arco e 6 ou 7 setas..., não houve mais fala nem entendimento com eles, por a berberia deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém... E que, portanto, não curassem aqui de, per força, tomar ninguém nem fazer escândalos, pera os de todo mais amansar e apacificar... Parece-me gente de tal inocência que, se os homens entendesse(m) e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm, nem entendem em nenhuma crença, segundo parece. ..., em maneira que são muito mais nossos amigos, que nós seus. ... Assim, senhor, que a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria mais, quanta em vergonha...<sup>146</sup>

Nos trechos citados algumas temáticas acompanharam e acompanham os

---

<sup>144</sup> SOUZA SILVA, Joaquim Norberto. Memória Histórica e Documentada das Aldêias de Índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, Tomo XVII (4.º da Terceira Série.), n. 14, p. 113-160, 2º Trimestre de 1854. p. 150.

<sup>145</sup> CARTA DE PÊRO VAZ DE CAMINHA para D. Manuel. In: GARCIA, José Manuel (Org.) *O Descobrimento do Brasil nos Textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 34. (Número especial comemorativo dos 500 anos do descobrimento do Brasil).

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 20-21; 23; 26; 32-34.

desdobramentos da vida prática e das narrativas teóricas da realidade das políticas indigenistas e indígenas destes quinhentos e nove anos de História do Brasil: inocência/amizade; catequese/conversão; bárbaros/selvagens; amansar/pacificar. A princípio os nativos são amistosos e inocentes; eis o primeiro contato, marcado pela surpresa, os enganos, o desconhecimento quanto às riquezas da terra, o apego à abundância da fortuna já conhecida do Oriente.

Em seguida, com o segundo contato, já se sabe que destas terras é necessário tomar posse, pois as disputas por elas se acirravam diante das ameaças e aproximações de franceses<sup>147</sup>, holandeses e ingleses; além das discussões em torno da *descoberta do Brasil* frente a uma Europa expansionista que tinha em Espanha e Portugal seus maiores representantes no final do século XV e início do século XVI.

É preciso lembrar também da redução dos lucros adquiridos com o comércio das Índias Orientais e a percepção dos portugueses de que o Brasil, de terras tão férteis e águas tão abundantes, poderia se tornar a sua nova fonte de sobrevivência<sup>148</sup>; e se um pouco mais acima, nas terras espanholas, minerais valiosos foram encontrados, também aqui, um pouco mais abaixo, encontrá-los não era impossível.

Estes e outros impulsos trouxeram para cá uma expedição de povoamento em 1549, em cuja frota veio não somente o primeiro Governador-Geral do Brasil, Tomé de Sousa, mas também o padre Manoel da Nóbrega, que chegaram à Bahia para *povoar* terras já povoadas por milhares de nativos, importante mão de obra para os colonos e almas consideradas pagãs a serem convertidas à fé católica pela ação dos missionários, principalmente os jesuítas.<sup>149</sup>

O Regimento de Tomé de Sousa, assinado por D. João III em 17 de dezembro de 1548, ao tratar de questões práticas como o povoamento e a conversão dos indígenas ao Cristianismo, também determinou que “a gente” de paz das terras do Brasil fosse bem tratada, e os que não fossem considerados pacíficos deveriam ser endireitados pelos colonos sem opressão, de “maneira que fiquem satisfeitos”<sup>150</sup>. O documento determinou também que

---

<sup>147</sup> “... Para amostra aí estavam os franceses, que desde os primeiros anos do descobrimento tinham estabelecido um tráfico intenso ao longo da costa brasileira, carregando para a Europa as madeiras e outros produtos.” In: PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 12.

<sup>148</sup> “... Não estaria dentro das normas de prudência de um povo que hauria do exterior a maior parte dos seus proventos o abandono sumário de centenas de léguas de terras que lhe cabiam por direito de descobrimento.” *Ibidem*, p. 13.

<sup>149</sup> “Por que a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica...” In: REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUSA. Almeirim, 17 de dezembro de 1548. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, 1972. p. 43.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

“pessoa alguma” salteasse, roubasse ou fizesse “guerra aos gentios por terra nem por mar”, mesmo se estes estivessem “alevantados”, sem a licença do próprio Tomé de Sousa ou “Capitão da Capitania.”<sup>151</sup>

Reconhecido por alguns como “a verdadeira carta magna do Brasil e sua primeira Constituição”<sup>152</sup>, o regulamento em pauta foi o primeiro documento a tratar dos direitos dos índios no Brasil, e a partir deste várias leis, alvarás, cartas régias, bulas papais favoráveis ou não aos indígenas foram assinadas pelos reis de Portugal, pelos Papas do Vaticano e por autoridades legítimas do Brasil; embora a maioria desta legislação tenha se tornado letra morta, ou simplesmente caiu no esquecimento por falta de uso.

Esta é uma prática muito comum na legislação brasileira, que por séculos vem se repetindo não apenas em relação aos indígenas, mas também diante de outros grupos étnicos e, até mesmo, da comunidade nacional; como se depreende de alguns direitos relativos aos índios na Constituição de 1988 que ainda hoje não são postos em prática e nem respeitados<sup>153</sup>. Nesta perspectiva, os indígenas no Brasil ainda têm um longo caminho a percorrer no sentido de ver reconhecidos legal e legitimamente os seus direitos por todos os membros da sociedade.

De acordo com Honneth, que concebe a noção de *direitos* como “aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional”<sup>154</sup>, se os direitos garantidos em lei, como os dos indígenas na Constituição de 1988, não são reconhecidos por todos os membros da sociedade,

---

<sup>151</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, 1972. p. 44.

<sup>152</sup> SERAFIM LEITE *apud* BUARQUE DE HOLANDA. A instituição do Governo-Geral. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio; CAMPOS, Pedro Moacyr (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 109.

<sup>153</sup> “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. In: Art. 67, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 159.

Embora promulgada a Constituição no dia 5 de outubro de 1988, sabe-se que de um total de 611 terras indígenas do país, pelo menos 123 delas ainda estão por ser identificadas. De acordo com a própria FUNAI: “A superfície das 488 terras indígenas, cujos processos de demarcação estão minimamente na fase “DELIMITADA”, é de 105.673.003 hectares, perfazendo 12,41% do total do território brasileiro. Outras 123 terras ainda estão por serem identificadas, não sendo suas possíveis superfícies somadas ao total indicado. Registra-se, ainda, que há várias referências a terras presumivelmente ocupadas por índios e que estão por serem pesquisadas, no sentido de se definir se são ou não indígenas.” In: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>> Acesso dia 1 de abril de 2009 às 11h30min.

<sup>154</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 216.

a “privação de direitos” ou a “exclusão social”<sup>155</sup> leva à forma de desrespeito que corresponde ao não reconhecimento destes povos como *iguais* na interação social. Esta circunstância, que tende a inferiorizar moral e socialmente indivíduos e coletividades, conduz o sujeito/índio a “reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado”<sup>156</sup>, o que fortalece a sua luta por reconhecimento.

Sobre a legislação indigenista, a começar pelo Regimento citado, algumas leis são de suma importância para se compreender o longo caminho que perpassou a história da cidadania indígena no Brasil. Ressalte-se que apenas a partir das últimas décadas do século XX é que os índios passaram a compor a ampla categoria de cidadãos brasileiros – embora ainda precisem continuar lutando para serem reconhecidos de fato pela sociedade como um todo – mesmo com direitos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. No entanto, muitos dos direitos indígenas garantidos nesta Carta se remetem a um passado longínquo e pouco conhecido.

A legislação indigenista fundiária no Brasil originou-se das Cartas Régias de 30 de julho de 1609 e a de 10 de setembro de 1611. Essas cartas foram promulgadas por Felipe III e declararam que os indígenas eram “senhores de suas fazendas nas povoações”, e que as mesmas não poderiam ser-lhes retiradas, “nem sobre ellas se lhes fazer molestia”; assim como também não se poderia retirá-los “contra suas vontades das capitânicas e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer.”<sup>157</sup>

A proibição de se retirar os indígenas de suas terras contra a sua vontade foi reafirmada no novo Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará, de 1º de dezembro de 1686; e no Alvará de 1º de abril de 1680, que reconheceu os índios como “senhores de suas fazendas, como o são no Sertão...”, terras das quais são “*primários e naturais senhores...*”<sup>158</sup>. Ao reconhecer aos índios “...os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam...”<sup>159</sup>, a atual Carta Magna do Brasil está apenas se reutilizando dos princípios legais desse Alvará, que entre outras deliberações, considera as terras habitadas pelos índios “a primária, naturalmente e virtualmente reservada.”<sup>160</sup>

---

<sup>155</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 216.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>157</sup> “Carta Régia de 10 de setembro de 1611” *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 58.

<sup>158</sup> “Alvará de 1º de abril de 1680, parágrafo 4º”. *Ibidem*, p. 59. (Destaques da autora).

<sup>159</sup> Título VIII. Da Ordem Social; Capítulo VIII. Dos Índios; Art. 231. In: BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>160</sup> MENDES, Arthur Nobre. A Situação Fundiária do Índio Brasileiro. In: *A Questão Indígena*. Brasília: Gráfica

João Mendes Júnior recorreu ao Alvará de 1º de abril de 1680 para formular, no início do século XX, a teoria brasileira do Indigenato, compreendido como “fonte primária e congênita da posse territorial, enquanto que a ocupação é título adquirido... A posse e a propriedade geram direitos para particulares. O indigenato é insuscetível de gerar direitos para particulares”<sup>161</sup>. Este Alvará foi renovado pela lei de 6 de junho de 1755, regulamentada pelo Marquês de Pombal, que reafirmou o direito dos índios às suas terras como anterior “à concessão das sesmarias”<sup>162</sup>.

Quanto à liberdade e à escravidão indígena, pairou sobre a legislação portuguesa a má fama de ter sido continuamente “... falseada, incompleta e defeituosa, sempre marchando de concessão em concessão a favor dos opressores da liberdade dos Índios...”<sup>163</sup>. Assim, ainda na Lei de 6 de Junho de 1755, D. José I reconheceu os “perniciosos efeitos” que causavam a desobediência às tantas leis e bulas que declaravam “efficazmente os Índios na liberdade.”<sup>164</sup>

Como explicação para a falta de obediência às leis, “a cobiça dos interesses particulares” aparece em destaque. Não obstante se soubesse “que taes leis se multiplicam de espaço em espaço como novos protestos, que vão morrer nas mudas praias da indiferença”<sup>165</sup>, atreladas a uma tríade de interesses – Coroa, colonos e jesuítas – comprometida com um tempo de expansões política, econômica e religiosa. Essa tríade de interesses evidenciou suas ambiguidades quando colonos e jesuítas não mais se entendiam quanto à legislação da Coroa e da Santa Sé a respeito da liberdade dos índios.

De acordo com Beatriz Perrone-Moisés, a oscilação da Coroa era recorrente diante de uma “legislação incoerente... ao tentar conciliar projetos incompatíveis, embora igualmente importantes para os seus interesses.”

Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia.

---

do Ministério das Relações Exteriores. s/d. p. 19.

<sup>161</sup> MENDES JÚNIOR, João. *Os índios, seus direitos políticos e individuais*. São Paulo, s/editora, 1912 *apud* BARBOSA, Marco Antônio. Os povos indígenas e as organizações internacionais: Instituto do indigenato no direito brasileiro e autodeterminação dos povos indígenas. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados-UFGD, Vol. 1 n. 2, p. 1-14, Jul/Dez. 2007. p. 5.

<sup>162</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 62.

<sup>163</sup> SOUZA SILVA, Joaquim Norberto. Memória Histórica e Documentada das Aldéias de Índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, Tomo XVII (4º. da Terceira Série.), n. 14. p. 113-160, 2º Trimestre de 1854, p. 149-150.

<sup>164</sup> No texto citado da RIHGB são mencionadas as leis de 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1645 e 1648, *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação contraditória, oscilante e hipócrita.<sup>166</sup>

Depreende-se o porquê de algumas leis tornarem-se letra morta no que se refere à escravidão indígena, como a de 1º de abril de 1680 e a de 6 de junho de 1755, que também legislaram sobre a liberdade dos índios e proibiram totalmente o cativo; embora o mesmo restabeleceu-se, por exemplo, para justificar a escravidão dos índios inimigos apreendidos sob o “direito de guerra”; “As “justas razões de direito” para a escravização dos indígenas, de que fala, por exemplo, a Lei de 1º de abril de 1680, são basicamente duas: a guerra-justa e o resgate.”<sup>167</sup>

De acordo com as leis de 11 de novembro de 1595 e a de 20 de março de 1750, tornou-se lícita a escravização do índio nos casos em que os mesmos fossem surpreendidos em guerra justa; e o Alvará de 28 de abril de 1688 “estabelece que em caso de guerra justa ‘poderão ser cativos os índios infiéis no tempo que durar o conflito das guerras, e fora deles se não poderão fazer as ditas guerras, nem se poderão admitir os ditos cativos’.”<sup>168</sup>

Em relação ao resgate, que assim como a guerra justa legitima a escravidão indígena, trata-se de uma ação no mínimo curiosa. O índio inimigo e feito escravo por etnias rivais, seria comprado ou resgatado pelo homem branco, tornando-se escravo agora deste, embora o fosse para ser salvo daquele. Logo, o “Regimento de 25/05/1624 declara que só poderão ser escravizados “os que estiverem em cordas”. São assim resgatados indivíduos que seriam comidos, para que se lhes salve a vida, e a alma.”<sup>169</sup>

De acordo com Perrone-Moisés, a legislação indigenista dos dois primeiros séculos da colonização foi constituída entre contradições, hipocrisias e falsidades. No século XVIII, o Marquês de Pombal, ministro absoluto do Rei D. José I de Portugal, pela Lei do Diretório de 3 de maio de 1757 e confirmado pelo Alvará de 17 de agosto de 1758, estabeleceu a existência do Diretório dos Índios. Além de expulsar os jesuítas do Brasil, durante o ápice da crise entre os interesses destes e os dos colonos, retirou o “poder temporal

---

<sup>166</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 116.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 128.



das demais ordens religiosas sobre as aldeias indígenas.”<sup>170</sup>

Os índios tornaram-se vassallos do Reino e, com a ajuda dos diretores não indígenas, “deixariam de ser “dementes”, como uma ocasião escrevera o governador-geral, ao adjudicar os índios à responsabilidade dos juízes de órfãos”<sup>171</sup>. Enquanto vassallos do Reino, automaticamente, os índios perderam “a autonomia relativa das aldeias onde viviam”, e passaram à condição de cidadãos portugueses.

Ao contrário do que se pode imaginar, essa mudança de lugar na sociedade luso-brasileira não foi tão favorável aos índios quanto parece. As suas aldeias foram se tornando vilas habitadas por todo e qualquer indivíduo e, numa hierarquia social, a condição do índio era a dos cidadãos mais empobrecidos. Ainda, tornava-se legítimo às autoridades “recrutar índios que parecessem desocupados, sem trabalho, para trabalhar em atividades de interesse público”, de modo que os mesmos se tornariam empregados de um empregador, como acontecia em “relação aos homens livres mestiços do Brasil oitocentista, consolidando o modo social que ainda hoje caracteriza grande parte do país.”<sup>172</sup>

Para José Bonifácio, a novidade do Diretório de Pombal – ao substituir os jesuítas por diretores leigos na administração dos índios – é questionada diante de medidas semelhantes tomadas ainda no século XVII.

... El-Rei d. João IV já na lei de novembro de 1647 confessa que os índios que se davam por administração no Pará e Maranhão em breve morriam de fome e de trabalho; ou fugiam para o mato; e por isso abolira ele essas administrações, concedendo-lhes liberdade plena de trabalhar com quem bem quisesse e lhes pagasse. Com a administração porém dos novos diretores, ainda quando o Diretório fosse bem executado, nunca os índios poderiam sair de sua perpétua menoridade, obediência fradesca, ignorância e vileza.<sup>173</sup>

As medidas do Diretório não foram nem tão originais e nem tão eficazes ao ponto de causarem uma mudança radical na política indigenista da época. Os diretores leigos não fugiram à regra e, como tinham “direito à sexta parte da produção de cada aldeia, acabaram

---

<sup>170</sup> GOMES, Mércio Pereira. O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 427.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>173</sup> ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 100.

por conduzir-se tendo em vista exclusivamente seu enriquecimento pessoal”<sup>174</sup>. Por se traduzir em mais uma forma de exploração da mão de obra indígena, a Carta Régia de 12 de maio de 1798 aboliu a legislação pombalina.

Durante o Império, nota-se um retrocesso no que diz respeito aos direitos indígenas. O tema foi discutido durante a reunião da Assembleia Constituinte de 1823, especialmente por José Bonifácio de Andrada e Silva, como se verá logo mais. Com o fechamento da Assembleia pelo Imperador D. Pedro I, a 1ª Constituição brasileira foi outorgada em 1824, e esta não fez nenhuma referência aos índios.

Com a promulgação da lei Nº 601 de 18 de setembro de 1850 – a Lei de Terras –, para que as terras indígenas não fossem confundidas com as terras devolutas, o princípio do Indigenato foi retomado como artifício para preservar o direito dos índios às mesmas:

...essa Lei nem mesmo considera devolutas as terras *possuídas* por hordas selvagens *estáveis*: essas terras são tão particulares como as possuídas por ocupação legítima, isto é, *originalmente reservadas de devolução*, nos expressos termos do Alvará de 1º de abril de 1680, que as reserva até na concessão das sesmarias; não há (neste caso) posse a legitimar, há domínio a reconhecer...<sup>175</sup>

Assim, ao menos teoricamente – pois na prática a confusão foi feita e muitas terras indígenas foram tomadas como terras devolutas – as terras indígenas seriam preservadas. Em 1854, o Decreto Nº 1.318 regulamentou a Lei de Terras, que reservou terras devolutas para “colonização e aldeamento de indígenas”, sendo as mesmas inalienáveis e fonte de sobrevivência dos indígenas até quando alcançassem “o seu estado de civilização”<sup>176</sup>. É importante não confundir essas terras dos aldeamentos com as terras imemorais do Indigenato. Estas não são e nem nunca foram devolutas, como se observa na citação acima.

Essa confusão alcançou uma dimensão maior no artigo 64 da Constituição de 1891, que embora não tenha mencionado os índios em seu texto, transferiu aos estados da federação as terras devolutas, e por muito tempo “pensou-se que as terras indígenas como um todo houvessem passado ao domínio dos Estados”<sup>177</sup>. Ora, apenas as terras dos aldeamentos extintos e as demais terras devolutas foram transferidas, não podendo os “aldeamentos não

<sup>174</sup> ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 99 (nota de rodapé da organizadora).

<sup>175</sup> MENDES JÚNIOR, João. *Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo, p. 59-60 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 67. (Destques do original).

<sup>176</sup> Artigos 72 e 75 do Decreto Decreto nº 1.318 de 1854 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, *Ibidem*, p. 68.

<sup>177</sup> CARNEIRO DA CUNHA, *Ibidem*, p. 74.

extintos”, assim como “as terras imemoriais indígenas” ser julgadas devolutas.<sup>178</sup>

No século XIX tem-se uma cultura política de traços sinuosos<sup>179</sup>. Da Colônia ao Império (1822) e do Império à República (1889) muito há do antigo e do novo nessa transição que repercutiu na formação do Estado e da Nação brasileira, principalmente no que diz respeito à política indigenista. A Independência política de Portugal em 1822 alterou muito pouco a cultura política do Império. As mudanças socioeconômicas continuaram o seu processo natural. A base escravista da sociedade colonial se mantém oficialmente até 1850, com a proibição do tráfico de negros africanos, embora somente em 1888 tenha ocorrido de fato a abolição da escravatura.

A escravidão indígena, que foi formalmente abolida pela legislação pombalina apresentada linhas acima, não desapareceu completamente da cena política. De acordo com a subdivisão corriqueira que vigorou no século XIX entre os índios “bravos” e “domésticos ou mansos”, os do primeiro estágio, como os Botocudo, continuaram a ser vitimados pelo cativo como previram as leis de guerra justa e de resgate até meados do século<sup>180</sup>. Foi nesse contexto que José Bonifácio escreveu os seus *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, compondo parte dos temas por ele apresentados à Assembleia Constituinte de 1823.

O contexto histórico no qual José Bonifácio apresentou os seus projetos para o Brasil era o de um país que se tornara independente há menos de um ano, sob condições bastante diversas daquelas comuns à época. Não houve rupturas abruptas com a metrópole colonizadora, nem grandes revoluções, como se poderia esperar diante da *era das revoluções*<sup>181</sup> nas Américas frente “à formação de Estados Nacionais”<sup>182</sup>. José Bonifácio, homem de letras e de ciência<sup>183</sup>, foi um dos principais articuladores da Independência e talvez

---

<sup>178</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 74

<sup>179</sup> Discorreu-se mais detidamente sobre o conceito de cultura política no início Capítulo II.

<sup>180</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 26.

<sup>181</sup> Essa expressão pertence ao título de uma obra, *A Era das Revoluções*, de Eric Hobsbawm.

<sup>182</sup> MOTA, Carlos Guilherme. José Bonifácio. Projetos para o Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. 3. edição. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 78.

<sup>183</sup> “José Bonifácio de Andrada e Silva nasceu em Santos, no dia 13 de junho de 1763. Estudou mineralogia e metalurgia, fez traduções e poesias e deixou inúmeros artigos, apontamentos, ensaios, correspondências, notas pessoais importantes... Estudou em São Paulo e formou-se em Direito, Filosofia e Matemática na Faculdade de Direito em Coimbra. Da Real Academia das Ciências e Letras de Lisboa tornou-se Secretário... Durante a Revolução do Porto em 1820, foi nomeado presidente da Junta Provisória de São Paulo... Durante o processo de Independência do Brasil, tem papel decisivo junto a D. Pedro I, e trombou com interesses dos escravocratas e dos “negreiros”. Como deputado da Assembleia Geral Constituinte, atuou durante um curtíssimo período, quando propôs os dois projetos de lei que apresentaremos a seguir: um, sobre a integração dos índios na sociedade brasileira; e, outro, sobre a abolição da escravatura e emancipação gradual dos escravos. A 12 de novembro, por discordar do projeto de Constituição, D. Pedro fecha a Constituinte. Bonifácio foi preso, aviltado e exilado na França... Forçado a abdicar em 1831, D. Pedro I o indica tutor de Pedro II, com 5 anos. Em 1833, é

o maior responsável pelos rumos tomados pela mesma.

Em sua concepção, era necessário manter a “unidade territorial de toda a América Lusitana, sob a direção do Governo de D. Pedro I, impedindo que se repetisse aqui a fragmentação em diversos países independentes, como ocorrera com a América espanhola”<sup>184</sup>. Este seria um dos fundamentos para a formação do Estado nacional brasileiro. Ao contrário do que aconteceu nos demais países da América, não foi a opção republicana a escolhida por José Bonifácio, para quem a Monarquia Constitucional viabilizaria a realização das mudanças necessárias.

Nesse momento de formação da nacionalidade brasileira, idealizou-se um Estado monárquico centralizado e uma Nação homogênea, em cujo seio repousava, de fato, uma diversidade de povos indígenas; e a esta altura do século XIX, também uma variedade de etnias africanas escravizadas no Brasil. Assim, ao tratar especificamente dos índios, José Bonifácio enxergou na miscigenação uma solução, sugerindo que “... mistura de branco e índios dá homens muito robustos e valentes, ainda que as faculdades mentais fiquem as mesmas.”<sup>185</sup>

Embora a Constituinte de 1823 tenha sido fechada pelo Imperador D. Pedro I, que não estava de acordo com os projetos apresentados pelos constituintes, há nos *Apontamentos* de José Bonifácio aspectos, ainda que controversos, relevantes sobre os índios do Brasil. Integrá-los à sociedade nacional foi objetivo principal de Bonifácio, apesar da sua “natural indolência e inconstância”<sup>186</sup>, ou seja, “preguiçosos, dorminhocos, pesados e voluptuosos”<sup>187</sup>; o projeto de Estado-Nação que ele propôs não excluiu o nativo, e era obrigação do governo “instruir, emancipar, e fazer dos índios e brasileiros uma nação homogenia, e igualmente feliz.”<sup>188</sup>

Por mais que o projeto de integração proposto seja considerado atualmente, como de fato o é, etnocêntrico, conservador e elitista, Bonifácio evidenciou temas sobre a política indigenista que foram retomados ao longo do século XIX e por todo o século XX. Educação, saúde e trabalho foram assuntos por ele tratados minuciosamente e, embora os meios

---

definitivamente afastado da tutoria, retirando-se para Niterói, “na condição de preso por conspiração e perturbação da ordem pública”. Em 1835, julgado à revelia, é absolvido, vindo a falecer em Paquetá a 6 de abril de 1838.” In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. 3. edição. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 77-78.

<sup>184</sup> DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 19.

<sup>185</sup> ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 133.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 147.

apresentados sejam questionáveis, não se pode ignorar que algumas de suas ponderações o colocam à frente do seu tempo.

Falar em educação, embora realizada a partir da catequização dos índios em colégios de missionários, chamando a atenção para que a instrução fosse feita “ao menos na língua geral ou no guarani, e se possível for também nas particulares das raças numerosas; e nos usos e costumes dos mesmos índios bravos”<sup>189</sup>, foi inovador para os anos oitocentistas e é, ainda, um ideal a ser de fato concretizado no século XXI, diante de uma lei que já existe, mas que ainda exige e exigirá do Movimento Indígena muita luta para que seja integralmente executada.

Por mais radical que tenha sido o projeto civilizador dos índios apresentado por José Bonifácio, com “sua política integracionista e o seu projeto de branqueamento”<sup>190</sup>, o mais relevante para esta pesquisa é perceber que muitas ideias nele contidas são consideradas à frente do seu tempo, e ainda hoje são parte da agenda de discussão e de luta do Movimento Indígena.

... a posteridade de José Bonifácio tem trilhado sua própria versão dessa história possível, descartando alguns aspectos das políticas passadas, mantendo outros em clara continuidade e recuperando ainda outros que quase se perderam no caminho do devir. Longe de ser irrelevante, o projeto de José Bonifácio, perfeitamente à vontade na linha sucessória de experimentações indígenas, ajuda-nos a entender melhor a política e a prática atuais no lidar com a etnicidade no país.<sup>191</sup>

Além das contribuições de José Bonifácio, o século XIX foi palco de outras discussões sobre a legislação indigenista do Brasil. Com o fechamento da Assembleia Geral Constituinte, D. Pedro I outorgou a primeira Carta Constitucional do Brasil em 1824, e esta sequer mencionou os índios. Mércio Pereira Gomes se referiu a uma lei de 1831<sup>192</sup>, sem especificá-la, já no período regencial, que “declarava todos os índios livres...”, embora tenha sido mantida “... a condição jurídica de orfandade para o índio em geral, por serem ingênuos,

---

<sup>189</sup> ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 104.

<sup>190</sup> RAMOS, Alcida Rita. Projetos Indigenistas no Brasil Independente. *Revista Etnográfica*, Vol. IV (2), 2000. p. 269.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>192</sup> Acredita-se que se trata da Lei de 27 de outubro de 1831, que “aboluiu definitivamente o cativo e a servidão indígena no Brasil”. Cronologia da História do Brasil Colonial (1500-1831), 1994 *apud* 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; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006. p. 222.

volúveis e manipuláveis.”<sup>193</sup>

Em 1845 foi promulgado o Regulamento das Missões, considerado por Manuela Carneiro da Cunha o “único documento indigenista geral do Império”<sup>194</sup>. Entre suas atribuições estão: prolongar o sistema de aldeamento; acelerar a assimilação dos índios a comunidade nacional; centralizar a questão indígena; deixar a cargo do Imperador a nomeação de diretores para cuidar dos índios; e estabelecer uma administração indígena laica. Com a chegada dos capuchinhos, que a convite do Governo deveriam enviar “missionários com a tarefa de catequizar os índios”<sup>195</sup>, a “política indigenista do Império teve uma feição dupla, tanto laica quanto religiosa.”<sup>196</sup>

O Império e o Imperador presenciaram, já com as *barbas de molho*<sup>197</sup> no final do século XIX, em meio à instabilidade da Monarquia e às propagandas e debates pró-República, o surgimento da proposta de Constituição Positivista em 1890. Entre outros aspectos, esse projeto reconheceu os índios como nações livres e afirmou ser a República dos Estados Unidos do Brasil

... constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do estinto império do Brazil. Compõem-se de duas sôrtes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas seguindo as fôrmas convenientes a cada caso, a saber: I – Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fuzão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígena. II – Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas, fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistôzas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhe a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quér em suas pessoas, quér em seus territórios. Estes não poderão ser atravessados sem o seu prévio conhecimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido.<sup>198</sup>

<sup>193</sup> GOMES, Mércio Pereira. O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 431.

<sup>194</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista do Século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 139.

<sup>195</sup> GOMES, *op. cit.* p. 431.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> Tal expressão refere-se à interpretação da obra de Lilia Moritz Schwarcz, *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos trópicos; que trata dos últimos anos da Monarquia, amplamente satirizada à época pelos folhetins e jornais que aproximavam a fragilidade do Império da também frágil imagem do Imperador. “... Ao desembarcar, fraco das pernas e amparado por seu médico Mota Maia, o imperador teria dado um leve tropeço. Sem perder a altivez, teria gracejado: “A monarquia tropeça mas não cai”. Enquanto isso, os militares se reuniram em seu clube para combinar os últimos detalhes do golpe. Estávamos a 11 de novembro de 1889; faltavam apenas quatro dias para o final da monarquia no Brasil...” In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 455-456.

<sup>198</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio*: Ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 212.

Nota-se que este projeto apresentava questões também bastante atuais e, por isso mesmo, assustadoras para uma República ainda em formação e que trouxe no seu germen o ideal de uma Nação grande, homogênea e culturalmente unificada. Entende-se a razão pela qual esta proposta não foi acatada para compor o texto constitucional da primeira Constituição Republicana do Brasil (1891), Carta que sequer mencionou os índios. Era mais conveniente esquecer as diferenças representadas pelos grupos étnicos com identidades e culturas distintas, e conclamar a Identidade Nacional como sinônimo de um pseudo-Brasil unificado cultural e socialmente.

O mais importante, porém, é destacar que a temática indígena foi discutida no final do século XIX, e que tais discussões anunciavam as considerações sobre o tema em pauta que permearam o debate no século XX: nações indígenas, direitos indígenas, relações amistosas, violência, proteção, políticas indigenistas, etc. A República representou para o país o advento do crescimento econômico e da inserção do Brasil nas relações internacionais de maneira proeminente.

Desde meados do segundo reinado que as mudanças econômicas e sociais necessárias se realizavam: construção de ferrovias, modernização do processo de fabrico do açúcar, multiplicação dos organismos de créditos, crise do sistema escravista, diversificação da economia, crescente urbanização, “formação de um mercado interno” e de “estabelecimentos industriais, principalmente no campo da fiação e tecelagem.”<sup>199</sup>

Entende-se que as discussões e os debates em torno da questão indígena – fortemente influenciados pelas mudanças socioeconômicas iniciadas no crepúsculo do Império e em expansão no período republicano – tornaram-se mais constantes e conflitantes ao longo do século XX. Soma-se a este quadro de cultura política interna a ampla repercussão que a temática indígena alcançou no cenário internacional, principalmente a partir de meados deste mesmo século.

Sem uma política indigenista definida no início do século XX pela nova Carta de 1891, uma campanha a favor dos índios foi iniciada durante o Governo de Nilo Peçanha e deu origem ao primeiro órgão federal republicano responsável pelos índios. Trata-se do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) ou, simplesmente, Serviço de Proteção ao Índio-SPI, criado em 1910.

---

<sup>199</sup> VIOTTI DA COSTA, Emília. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 464.

Quanto ao contexto ideológico em difusão na época, o darwinismo social<sup>200</sup> obteve menos importância que o positivismo<sup>201</sup>; e em consonância com os objetivos do governo republicano, os idealizadores do novo órgão entenderam como função do Estado brasileiro a obrigação de “dar condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude.”<sup>202</sup>

É extremamente relevante ressaltar que, com a virada republicana no Brasil (pós-1889), houve a necessidade de se formular um projeto de Estado a vigorar de acordo com os ideais de uma República ideal para o país. Os contemporâneos dos debates em torno da formulação desse projeto avaliaram a Monarquia brasileira condicionados “pelas idéias republicanas”<sup>203</sup>. Desse modo, enxergou-se no Império o retrato do atraso, não obstante ter sido D. Pedro II um grande empreendedor e incentivador das artes e das ciências.

Logo, o modelo monárquico não se ajustava ao projeto dos republicanos. Entre a “solução liberal ortodoxa” e a “versão positivista da república”, a segunda parecia mais útil ao modelo desejado. Para as pessoas envolvidas que compunham os setores médios, a primeira “não era atraente, pois não controlavam recursos de poder econômico e social capazes de colocá-las em vantagem num sistema de competição livre.”<sup>204</sup>

Quanto à versão positivista, que propunha a ruptura com a Monarquia e a separação entre o Estado e a Igreja, agradava “a idéia de ditadura republicana, o apelo a um Executivo forte e intervencionista...” e “... a proposta positiva de incorporação do proletariado à sociedade moderna, de uma política social a ser implementada pelo Estado...”<sup>205</sup>

Diante disso, reforça-se a opção dos setores médios pelas posições filosóficas de

---

<sup>200</sup> “DARWINISMO: Teoria sobre a origem e evolução das espécies elaborada pelo naturalista inglês Charles Robert Darwin (1809-1882) em sua obra principal intitulada ORIGEM DAS ESPÉCIES, publicada em 1859... A concepção sociológica do darwinismo originou uma corrente de pensamento no final do século XIX e no começo do século XX a qual se deu o nome de darwinismo social. Seus adeptos deslocam para a sociedade humana os princípios da seleção natural refletida, então, na luta pela vida onde somente os mais aptos ou capazes triunfam...” AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 132.

<sup>201</sup> “POSITIVISMO. Conjunto de idéias e princípios filosóficos e religiosos elaborados pelo francês Augusto Comte (1798-1857) através de várias obras. No plano filosófico, o termo positivismo designa realidades antagônicas, ou seja, o útil se antepõe ao inútil, o real ao irreal, o relativo ao absoluto. Para Comte, a humanidade – por ele denominada de Grande Ser – se desenvolve através de três estados ou modos de pensar: o teológico, o metafísico e o positivo... o estado positivo é, pois, o término de uma evolução, na qual o indivíduo alcança o saber definitivo, isto é, a ciência... As idéias positivistas tiveram grande influência no Brasil, atuando de modo decisivo no ideário da proclamação da República em 1889” *Ibidem*, p. 332-333.

<sup>202</sup> GOMES, Mércio Pereira. O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 433.

<sup>203</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 26.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 26

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 27.



Augusto Comte como base de sustentação da República ideal para o Brasil. Em matéria de cidadania, como assinala José Murilo de Carvalho, para se alcançá-la, a porta de entrada era o Estado, o único capaz de afirmar o direito de cidadão; daí o termo estadania<sup>206</sup>. Ao Estado também se reservou a incumbência de promover a integração nacional (do território) e cultural (dos povos etnicamente diferenciados); além de reforçar o paternalismo do Governo frente às políticas sociais, inclusive a política indigenista implantada pelo Serviço de Proteção ao Índio.

Para Carvalho, embora os ideais do positivismo de Comte apareçam fortemente ilustrados no projeto republicano para o Brasil e na própria prática do Estado, a opção dos proprietários rurais – principalmente os adeptos do Partido Republicano, os políticos mais influentes da época – foi pelo liberalismo americano, excluindo o jacobinismo à francesa e o positivismo. Entre as justificativas apontadas pelo autor para se chegar a tal escolha, estão: recusa “à ampla participação popular tanto na implantação como no governo da República”; a “organização do poder”; a “preocupação com a ordem social e política”; e “a solução federalista americana.”<sup>207</sup>

Esse modelo atendia aos interesses dos proprietários rurais, e não aos setores médios da população urbana formados pelos estudantes, profissionais liberais, professores e jornalistas. Para estes, a versão positivista da República era a mais viável. Por essa razão é que –, apesar de a opção republicana ter sido pelo modelo americano, que no Brasil adquiriu feições muito próprias –, os ideais positivistas se impuseram na prática cotidiana e, até mesmo, em alguns símbolos da República, principalmente em relação ao caráter controlador do Estado brasileiro.

Este Estado tutelador agiu com mão firme sobre os povos indígenas, demonstrando a sua postura protetora. Proteger, pacificar e controlar, essas eram as metas essenciais a se concretizar na relação que o Estado estabeleceu com os índios ao longo do século XX, através do SPI e da FUNAI; e representam alguns dos princípios básicos do positivismo adotado pelos primeiros idealizadores do SPI.

Apesar de o Darwinismo Social ter sido a base do pensamento liberal do final do século XIX, encontrando em Alberto Salles o principal teórico paulista da época republicana, como demonstrou Carvalho; foram as contribuições do Comtismo que ganharam força frente aos defensores da versão positivista republicana, e os ideais filosóficos de Comte que

---

<sup>206</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 29.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

permearam os setores e as pessoas envolvidas com a questão indígena no Brasil, tais como o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon.

Com ideias pautadas nos princípios da integração harmoniosa através do binômio atração/pacificação é que foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910, regulamentado pelo Decreto Nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Mais tarde, em 1914, devido à especificidade da questão indígena, o SPILTN passou a ser apenas SPI, resumindo as suas funções aos índios<sup>208</sup>.

O SPI regulamentou as diretrizes da política indigenista no Brasil do período republicano e, primeiramente, estabeleceu como preceito legal “*o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo; aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar.*”<sup>209</sup>

Importante observar o último trecho da citação – *que só lentamente podia mudar* – para entender o quanto essa política já nasceu contraditória. Diante de um Governo (Republicano) que buscou legitimar-se através da reformulação do Estado nacional herdado da Monarquia, o indígena teria que *lentamente* mudar. Não mais com métodos nefastos, nem mesmo truculentos, como até então se afastou o índio arredio.

A partir daquele momento fazia-se necessário *civilizar* o nativo gradualmente, sem a utilização de métodos violentos, ou mesmo através de genocídio, etnocídio<sup>210</sup> ou extermínio. A visão do cientista renomado Hermann von Ihering, que ocupou o cargo de diretor do Museu Paulista, sobre como lidar com índios hostis e arredios que impediam a colonização de zonas pioneiras, era a de que tais índios deveriam ser exterminados. A verdade é que o citado cientista não foi o único a pensar assim, sendo este raciocínio bastante comum àquela época e há os que ainda hoje pensam deste modo.

Em oposição às opiniões e práticas semelhantes à de von Ihering é que as ideias e os ideais positivistas do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, pautados nos princípios do Comtismo, tornaram-se apropriados ao projeto nacional republicano de romper fronteiras e

---

<sup>208</sup> A ideia de criação de um órgão como o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais simboliza a intenção do Governo Republicano de executar políticas integradas, unindo num mesmo órgão diferentes projetos: indigenista, colonização e reforma agrária. Desse modo, não se diferenciava a situação dos povos indígenas das dos demais trabalhadores. Não tardou para reconhecerem a inviabilidade dessa proposta.

<sup>209</sup> RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 154. (Destaques do autor).

<sup>210</sup> “Sinteticamente, etnocídio é a ação que promove ou tende a promover a destruição ou o desaparecimento de uma etnia ou de um grupo étnico.” In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 214.

unificar a Nação. Com o lema “morrer se necessário; matar, nunca”, a Comissão de linhas telegráficas do estado do Mato Grosso que Rondon administrou “foi o paradigma para a atuação indigenista do Estado brasileiro, inclusive na criação e funcionamento de um órgão indigenista específico – o Serviço de Proteção ao Índio – que durou de 1910 a 1967.”<sup>211</sup>

Apesar de bem intencionada e realmente preocupada com a sobrevivência dos índios, a aventura de Rondon e dos seus sucessores – da política indigenista oficial – não excluiu do seu projeto as velhas práticas assimilacionistas e integracionistas dos índios à sociedade nacional. As frentes de expansão da economia na primeira metade do século XX ultrapassaram indiscriminadamente as fronteiras indígenas, e o contato sucessivo entre brancos e índios ocasionados em função do progresso acabou provocando o desaparecimento de várias etnias, a maioria morta por epidemias diversas.

De acordo com dados de Darcy Ribeiro, entre 1900 e 1957, as regiões onde se registrou o menor número de etnias extintas foram aquelas ainda “inexploradas ou economicamente marginais”<sup>212</sup>. Assim, apenas nas localidades onde foi instalada “a linha telegráfica aberta pela Comissão Rondon, de 1907 a 1913, e o curso do Guaporé, desapareceram em poucos anos cerca de dezoito tribos.”<sup>213</sup>

Ao resenhar a obra de Antônio Carlos de Souza Lima – *Um Grande Cerco de Paz*<sup>214</sup> –, Henyo Trindade de Barreto Filho analisou a principal tese do autor, segundo a qual a “versão oficial” do SPI deve ser desconstruída<sup>215</sup>; e ressaltou que esse órgão, assim como seus objetivos e interesses, vincula-se ao “poder estatizado” e à “formação de um Estado imaginado como nacional”<sup>216</sup>. De acordo com Barreto Filho, a versão de Souza Lima enxergou as atividades pacificadoras do SPI como verdadeiras guerras de conquista que, quando bem sucedidas, resultaram na invasão de territórios indígenas através de alianças e/ou fusões “às organizações militares conquistadoras, integrando os efetivos e maximizando as forças destas.”<sup>217</sup>

Ainda, analisando a obra de Souza Lima, Barreto Filho ressaltou outros pontos

---

<sup>211</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999. p. 200.

<sup>212</sup> RIBEIRO, Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 275.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>215</sup> Nota-se aqui a crítica de Souza Lima à versão de Darcy Ribeiro sobre o SPI nos textos *A Política Indigenista Brasileira*, de 1962; e na versão modificada desse texto, publicada no livro *Os Índios e a Civilização*, de 1996. Para Souza Lima esta é a “versão oficial” da história do órgão, e a mesma não se pauta em critérios sociológicos.

<sup>216</sup> BARRETO FILHO, Henyo Trindade. O “Governo dos Índios” numa perspectiva antropológica. *Anuário Antropológico/95*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 276.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 282-283.

que devem ser considerados ao se fazer uma análise crítica do SPI. Na história social do SPILTIN contada por Souza Lima, Rondon – militar adepto do pensamento positivista – representava os interesses republicanos, que além de proteger os índios, criava as condições para a “abertura dos sertões à iniciativa dos particulares (...) transformando assim em pouco tempo paragens selváticas em lugares beneficiados pela civilização.”<sup>218</sup>

Com o SPI, reforça-se o caráter tutelar do Estado<sup>219</sup>, fundamentado pelo Código Civil de 1916, que incluiu os índios no grupo das pessoas classificadas como “incapazes” e, acrescenta, “os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”<sup>220</sup>. Entretanto, a Constituição de 1988 questionou o sentido da tutela e reconheceu aos índios o direito de se organizarem e de conduzirem suas reivindicações de maneira direta, sem a intervenção do Estado, o que na prática tem sido conquistado gradualmente.

Em relação às terras indígenas, durante a vigência do SPI, algumas leis importantes foram sancionadas, como o Decreto N° 5.484, de 27 de junho de 1928, que procurou garantir o direito indígena à “posse de suas terras”; e o Decreto N° 736 de 6 de abril de 1936, que além de garantir este direito, “eliminava a possibilidade de remoção dos grupos indígenas” das mesmas<sup>221</sup>. Com a Constituição de 1934, o tema da terra indígena chegou pela primeira vez à redação de um texto constitucional no Brasil.

Essa Constituição reconheceu os “títulos indígenas sobre suas terras” e repassou à “competência exclusiva da União”<sup>222</sup> toda e qualquer legislação referente à temática indígena. Logo depois, a Carta de 1937, do período do Estado Novo varguista, outorgou “aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”<sup>223</sup>. Este texto foi mantido com pequenas alterações no artigo 216 da Constituição de 1946.

Por fim, a Constituição de 1967, que passou a vigorar durante o Regime Militar iniciado em 1964 e já após a crise e extinção do SPI, reconheceu as terras indígenas como propriedade da União, em princípio, como meio de proteção das mesmas. A Emenda Constitucional de 1969 reafirmou que a propriedade das terras indígenas era da União e

<sup>218</sup> BARRETO FILHO, Henyo Trindade. O “Governo dos Índios” numa perspectiva antropológica. *Anuário Antropológico/95*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 134.

<sup>219</sup> O estudo da tutela será aprofundado no Capítulo II.

<sup>220</sup> Parágrafo Único, Art. 6° do Código Civil de 1916. In: MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 83.

<sup>221</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio*. Ensaios e Documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 80.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

<sup>223</sup> Art. 154 da Constituição de 1937, *Ibidem*, p. 90.

declarou: “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>224</sup>

As práticas de atração e pacificação tiveram êxito parcial. Embora várias etnias tenham sido atraídas à sociedade envolvente, as terras indígenas é que foram integradas, e não os índios propriamente; estes sempre resistiram às diferentes práticas integracionistas a eles direcionadas. A longa história do SPI foi marcada por altos e baixos, experiências de pacificação bem sucedidas e crises financeiras. Envolvido em denúncias e escândalos administrativos, foi extinto no início do período ditatorial. Para substituí-lo criou-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), controlada durante o regime autoritário diretamente pelos militares.

A FUNAI, criada em 1967 em plena Ditadura Militar, tem sua trajetória marcada pela desconfiança por parte dos indígenas e por críticas por parte do Estado e de setores da sociedade civil. No *site* oficial<sup>225</sup> da mesma encontra-se a seguinte definição:

**FUNAI** - é o órgão do governo brasileiro que estabelece e executa a Política Indigenista no Brasil, dando cumprimento ao que determina a Constituição de 1988. Na prática, significa que compete à **FUNAI** promover a educação básica aos índios, demarcar, assegurar e proteger as terras por eles tradicionalmente ocupadas, estimular o desenvolvimento de estudos e levantamentos sobre os grupos indígenas. A Fundação tem, ainda, a responsabilidade de defender as Comunidades Indígenas, de despertar o interesse da sociedade nacional pelos índios e suas causas, gerir o seu patrimônio e fiscalizar as suas terras, impedindo as ações predatórias de garimpeiros, posseiros, madeireiros e quaisquer outras que ocorram dentro de seus limites e que representem um risco à vida e à preservação desses povos.

Com o novo órgão, a velha política indigenista herdada do SPI pouco mudou, pois os princípios pautados na assimilação e integração dos povos indígenas à sociedade envolvente continuaram a vigorar. Sob influência das ideologias do regime da época<sup>226</sup>, foi criado o Estatuto do Índio em 19 de dezembro de 1973, pela Lei Nº 6.001. Um dos artigos

<sup>224</sup> Artigos 4º e 198 da Emenda Constitucional de 1969 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, *Ibidem*, p. 98.

<sup>225</sup> FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>> Acesso dia 1 de abril de 2009 às 11h30min.

<sup>226</sup> Ideologias desenvolvimentistas e a ideologia de Segurança Nacional. Em pesquisa realizada no Arquivo Nacional de Brasília, vários dossiês citados ao longo deste texto, nos próximos capítulos, reforçam a constante ingerência dos órgãos de controle do Regime Militar nas atividades da FUNAI – assim como em várias outras organizações indigenistas e indígenas –, através do Conselho de Segurança Nacional (CSN), a Comissão Geral de Investigação (CGI) e o Serviço Nacional de Informações (SNI).

mais importantes deste Estatuto “previa que a demarcação das terras indígenas fosse realizada num prazo de cinco anos.”<sup>227</sup>

Em pleno século XXI essa lei ainda não se cumpriu integralmente. Como mencionado na nota de rodapé de número 151 desta tese, segundo dados da própria FUNAI, das 611 terras indígenas do país, pelo menos 123 ainda estão por ser identificadas<sup>228</sup>. Na verdade, este Estatuto surgiu em meio a fortes críticas da comunidade internacional defensora dos direitos humanos ao Estado brasileiro, denunciando-o por negligência diante dos crimes de genocídio cometidos contra os povos indígenas.

O Estatuto do Índio e a FUNAI – ambos criados durante o Regime Militar – devem se adequar às mudanças trazidas pela Constituição de 1988, que prevê o estabelecimento de uma relação de igualdade entre as lideranças indígenas e os administradores do órgão. Cada vez mais estas lideranças cobram o direito de estar entre estes administradores, como interlocutores ou mesmo ocupando cargos de chefia, como fez o líder indígena Marcos Terena quando assumiu a função de Chefe de Gabinete da FUNAI.

Diante do atual momento do MIB, o papel da FUNAI como única representante dos interesses e defensora dos direitos desses povos está em cheque. Os indígenas passaram a ter o direito de se representar a partir da Constituição de 1988<sup>229</sup>, estágio que corresponde à esfera jurídica na qual, segundo Honneth, o indivíduo dotado de direitos busca o “reconhecimento jurídico” e o “autorrespeito” dando continuidade à “luta por reconhecimento”<sup>230</sup>. Antes, porém, cabia apenas à FUNAI representá-los junto aos órgãos públicos. Através de suas próprias organizações, as lideranças têm assumido cada vez mais o

---

<sup>227</sup> GOMES, Mércio Pereira. *Os Índios e o Brasil*. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 187.

<sup>228</sup> A identificação é o primeiro estágio do processo de demarcação de uma terra indígena. Neste momento, o trabalho de um grupo técnico específico é realizado e os resultados são publicados pela FUNAI. De acordo com o Decreto 1.775/1996, são reservados 90 dias para que as pessoas que se sintam lesadas possam contestar a terra em questão. O segundo estágio é o da demarcação física, período longo e oneroso em que a demarcação propriamente dita é feita, quando também deve ser realizado o reassentamento dos não índios que ocupam a terra. O terceiro estágio é o da homologação da área indígena, por meio de decreto presidencial, quando o registro final da mesma como propriedade da União deve ocorrer no cartório da comarca onde se encontra localizada. Por fim, tem-se a regularização fundiária, com “a completa desintrusão das áreas da presença de ocupantes não-índios...”. In: SOCIEDADES INDÍGENAS E A AÇÃO DO GOVERNO. Brasília-DF. 1996. Presidência da República; Ministério das Relações Exteriores; Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 1996. p. 17.

<sup>229</sup> “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo no Ministério Público em todos os atos do processo.” In: Título VIII. Da Ordem Social; Capítulo VIII. Dos Índios; Art. 232. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>230</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 194-195; 272.

papel de representantes de si mesmas e de suas comunidades.

Todavia, não obstante a FUNAI ter perdido – desde o fim do Regime Militar – poder e recursos junto ao Governo, além do descrédito entre os próprios índios, não há consenso quanto a sua perda de funcionalidade. O único consenso quanto à FUNAI é o de que ela precisa passar por um processo de reestruturação administrativa, superando as velhas práticas herdadas do Regime Militar, e adequando-se às novas demandas da problemática indígena no país e no mundo, como sugerem algumas leituras<sup>231</sup> e os depoimentos de algumas lideranças.

Nota-se que, apesar das críticas feitas ao referido órgão por algumas lideranças indígenas, elas próprias reconhecem a sua importância na luta pela garantia dos seus direitos. A esse respeito, reproduz-se a resposta da líder indígena Valéria Payê à pergunta feita por esta autora por ocasião de uma entrevista que faz parte do escopo da fonte oral que embasa a linha de argumentação deste trabalho.

Questionada sobre como ela pensa a relação do Movimento Indígena com a FUNAI, tanto hoje como na década de 1970, quando surgiu o Movimento, Valéria Payê destacou a tensa “relação com o Estado” por meio da FUNAI; a “abertura de diálogo em outras instâncias, outros órgãos”, como o Ministério da Saúde através da FUNASA; e o difícil acesso à FUNAI, de modo que “o nosso diálogo são (sic) com indivíduos, não com instituição, a instituição FUNAI ela não tem abertura.”<sup>232</sup>

Por outro lado, apesar dessas dificuldades de diálogo – além dos problemas estruturais do órgão – apresentada na fala da líder indígena Valéria Payê, a importância e a permanência da FUNAI é defendida por lideranças como Marcos Terena, que enxerga a mesma como um “órgão renegado pelo sistema público”, que com todos os seus problemas ainda teria funcionalidade e relevância na luta dos povos indígenas na atualidade.

Para Marcos Terena, o Governo Federal deve zelar pelos direitos dos indígenas, “por que quem mandou criar cidade, quem mandou construir estrada, quem mandou colonizar os índios foi o Governo Federal; então ele tem uma dívida histórica natural que ele nunca vai

---

<sup>231</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: \_\_\_\_\_; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Eds.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, LACED/Contra Capa, 2002. p. 7-28. / SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. Estado e Povos Indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas*. Bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 41-68. / BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas*. Bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 31-36. / Entre outros.

<sup>232</sup> VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

conseguir pagar”. Seguindo essa linha de argumentação, Marcos Terena ressalta que, “por mais que ela seja assim toda ferida, toda maltratada”, cabe à FUNAI, que é “poder político que os indígenas precisam reconstruir”, exercer as suas funções corrigindo os erros do passado. Para tanto, o mesmo defende a presença de “um indígena na presidência da FUNAI, isso é um ato de afirmação perante os indígenas, não é um ato de solução.”<sup>233</sup>

Nessa perspectiva, verifica-se o grau de conscientização dessas lideranças quanto aos direitos e à necessidade da luta social pelo reconhecimento dos mesmos. Somente após diversas “experiências emocionalmente carregadas do desrespeito” é que as lutas sociais surgem<sup>234</sup>. Nas circunstâncias por ora apresentadas quanto à relação entre a FUNAI e os povos indígenas, pode-se deduzir que de variadas matizes são as formas de desrespeitos vivenciadas pelos últimos.

Certamente, em raríssimos momentos da história desse órgão houve de fato uma tentativa de diálogo respeitoso e equilibrado entre o mesmo e os povos que ele representa. O maior objetivo, aquele que fundamenta a sua própria existência – que é cuidar e proteger os interesses indígenas – não foi, em geral, praticado de maneira satisfatória, o que fez dela, para os indígenas, setores da sociedade civil e do próprio Estado, uma instituição fadada ao fracasso. Nas palavras de Marcos Terena, uma instituição “maltratada”.

Roberto Cardoso de Oliveira entende que o SPI cumpriu um importante papel como “defensor das terras indígenas e da integridade física de seus primitivos ocupantes”, todavia, errou gravemente por “ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas locais”<sup>235</sup>. Com a FUNAI não foi diferente, quase nunca se privilegiou o diálogo respeitoso entre os índios e o órgão oficial que o representava e ainda representa. Sobre isso, afirma Cardoso de Oliveira,

No Brasil – e fiquemos com essa experiência que nos é próxima – todo diálogo entre índios e brancos que produza resultados de valor legal é feito por intermédio da Fundação Nacional do Índio, o braço indigenista do Estado brasileiro. Mesmo que esse Estado seja plenamente um Estado de direito, democrático ao menos em suas características formais, veremos que, em um confronto entre índios e brancos, a FUNAI, na qualidade mediadora de um desejável diálogo entre as partes, terá, em primeiro lugar, de interpretar o discurso indígena a fim de torná-lo audível e inteligível ao seu interlocutor branco – e isso nas raras vezes em que o branco está disposto a

---

<sup>233</sup> MARCOS TERENA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Memorial dos Povos Indígenas/Brasília-DF. Dia: 01/07/2008 às 10h00min. Duração: 1h19min50seg.

<sup>234</sup> HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 267

<sup>235</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988. p. 23.



dialogar. ... Isso quer dizer que na relação entre índios e brancos, mediada ou não pelo Estado – leia-se FUNAI –, mesmo que formada por uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressupunha relações dialógicas democráticas – pelo menos na intenção do pólo dominante –, mesmo assim o *diálogo está comprometido pelas regras do discurso hegemônico*.<sup>236</sup>

A transcrição literal de trechos da obra objetiva preservar a eloquência do autor – melhor do que se transliterasse o texto – sobre a difícil relação dialógica que se estabelece na situação interétnica, e isso ainda quando acontece, pois a FUNAI pouco exerceu e exerce favoravelmente o seu papel de dialogar com as lideranças indígenas. Além da dificuldade do diálogo que a relação interétnica impõe, a FUNAI enfrenta sérios problemas estruturais, administrativos e burocráticos, que a acompanham desde a sua criação, envolvida em crises e escândalos.

Para Cardoso de Oliveira, trata-se de “uma instituição em permanente crise”, com o que concordaria o ex-presidente da FUNAI, Márcio Santilli, nomeado pelo Governo de Fernando Henrique Cardoso em 1995, e que se demitiu do cargo após apenas seis meses de permanência no mesmo, em meio a crises orçamentárias e administrativas permanentes. Em entrevistas concedidas ao Instituto Socioambiental nos dias 10/11/1995 e 12/03/1996, Márcio Santilli afirmou que não acha “que a FUNAI seja imprescindível. Acho que ela é uma morta-viva que continuará pairando sobre a política indigenista até que haja alternativas consistentes a esse modelo.”<sup>237</sup>

Menos pessimista em relação ao órgão, o jurista e escritor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, 25º presidente da FUNAI entre novembro de 1999 a abril de 2000, vislumbrou algumas possibilidades otimistas para a instituição, desde que atue no sentido de buscar verdadeiramente este difícil diálogo interétnico, respeitando a presença do indígena como indivíduo capaz inclusive de administrar o próprio órgão.

Mesmo indignado com o desfecho trágico das comemorações dos 500 anos do descobrimento, tendo se demitido do cargo com a alegação de que não poderia permanecer “num governo que faz agressão física ao movimento indígena organizado”<sup>238</sup>, Souza Filho afirmou em entrevista ao Instituto Socioambiental que não vê problemas na existência de

<sup>236</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 2006. p. 178-180. (Destaques do autor).

<sup>237</sup> RICARDO, Carlos Alberto. A Funai é uma morta-viva que continuará pairando sobre a política indigenista até que haja alternativas consistentes. In: \_\_\_\_\_ (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 48.

<sup>238</sup> “Aconteceu. Galeria de Crise Permanente”. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 123.

funcionários indígenas na FUNAI, desde que qualificados, e entende como cabível a presença de um indígena na presidência da mesma.

A dificuldade que ele teria seria uma disputa étnica. Algumas etnias não aceitam outras. Ao contrário disso ser um problema, isso seria uma solução. Inclusive a existência de um conselho de indígenas, um grande congresso nacional indígena com representantes de todos os povos, o que é meio difícil de conceber... mas uma coisa desse tipo é o caminho...<sup>239</sup>

Assim, a atuação que se espera da FUNAI na atualidade do MIB é de diálogo e verdadeiro comprometimento com os interesses indígenas, prática que não se caracterizou como exemplar durante a sua existência. Em vários momentos a Fundação foi acusada de não privilegiar os interesses dos indígenas em detrimento dos interesses do Governo e de setores empresariais do agronegócio, das mineradoras, das madeireiras, etc. No entanto, ela ainda é a única instância oficial com o dever de defender e cuidar, não como tutor que subjuga e oprime, mas como parceiro e consultor que defende e respeita os direitos dos povos indígenas neste país.

---

<sup>239</sup> “Descascando o “Abacaxi” da República nos “500 Anos” do Brasil”. Entrevista de Carlos Frederico Marés de Souza Filho à Equipe de Edição. In: RICARDO, *Ibidem*, p. 112.

#### 1.4. Movimento Indígena e Movimento Social

*...os movimentos são o coração, o pulsar da sociedade.*  
Alain Touraine.<sup>240</sup>

Em princípio, é fundamental que se esclareça que a noção de movimento social que alicerça esta tese referencia-se nas análises de Axel Honneth sobre a *luta por reconhecimento*. Para esse autor, a luta social parte da “experiência de desrespeito” que, quando alcança todo o grupo, dá origem aos movimentos sociais. Estes, para existirem, dependem de “uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos.”<sup>241</sup>

A luta social indígena caracteriza-se por diferentes aspectos que se sobrepõem à motivação meramente econômica: luta por reconhecimento de direitos iguais; por direitos diferenciados; direitos coletivos; território; entre outros. Nesse sentido, essa luta social é impulsionada por “experiências morais” que expõem o grupo social coletivamente envolvido à “denegação do reconhecimento jurídico ou social”<sup>242</sup>. Nessa perspectiva é que se defende a tese de que apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar em luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um movimento social indígena no Brasil.

Toda e qualquer reflexão sobre o conceito de Movimento Social esbarra em uma variedade de posicionamentos, desde as conceituações de Alain Touraine às análises de E. Hobsbawm, mencionadas ilustrativamente. Entretanto, o interesse por essa abordagem neste trabalho se justifica pela necessidade teórica de se analisar o Movimento Indígena no Brasil pensando-o como uma das formas de expressividade do que se entende mais genericamente por movimentos sociais.

Há um consenso entre os cientistas da cultura quanto à dificuldade de se dizer o que são movimentos sociais devido à imprecisão do conceito, já que o mesmo “vem sendo

---

<sup>240</sup> TOURAINE, Alain *apud* GOHN, Maria da Glória (Org.) *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 14.

<sup>241</sup> HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 258.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 261.

utilizado indiscriminadamente para classificar qualquer tipo de associação civil”<sup>243</sup>. Para Karina P. Goss e Kelly Prudêncio<sup>244</sup>, antes de qualquer teorização sobre os movimentos sociais eles já existiam, faziam parte da vida prática através das lutas sociais ocorridas ao longo da história. Só mais tarde, em meados do século XX, é que as instituições acadêmicas passaram a teorizá-lo, tornando-o um dos temas mais importantes das Ciências Sociais.

Manuel Castells reafirma a dificuldade de se precisar o termo movimento social, mas, por considerar o conceito fundamental para compreensão da sua obra, definiu-o da seguinte forma: “são ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade”<sup>245</sup>. Para Ruth C. L. Cardoso, “todos os movimentos sociais reúnem pessoas que sofrem uma mesma opressão”<sup>246</sup>. Todavia, existem diversas outras definições, de acordo com o objeto de estudo e as referências teórico-metodológicas de cada pesquisador.

Ainda segundo Manuel Castells, os movimentos sociais podem ser de “tendência ativa”, “reativos” e “transformacionais”<sup>247</sup>. O caráter expressivo da resistência nas relações entre o Estado nacional e as identidades étnicas é o que aproxima os movimentos indígenas das duas últimas tendências. Desse modo, são os movimentos sociais de tipo reativo e transformacionais, ou seja, os “movimentos populares de protesto contra mudanças econômicas ou sociais que ameaçam destruir um modo tradicional de vida”<sup>248</sup> que tornam relevante e necessária essa discussão.

Alberto Melucci visualiza o movimento social como “um fenômeno coletivo” em certa medida unificado, embora internamente apresente “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, frequentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças”<sup>249</sup>. Nesse sentido justifica-se a peculiaridade do MIB, que se caracteriza, entre outros aspectos, pela diversidade de povos e culturas.

De acordo com Maria da Glória Gohn os movimentos sociais são “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se

---

<sup>243</sup> GOSS, Karine Pereira; PRUDÊNCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. *EmTese*, Florianópolis, Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, vol. 2, n. 1 (2), jan-jul. 2004. p. 76.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. 2. ed., V. II. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 20.

<sup>246</sup> CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 232.

<sup>247</sup> CASTELLS, *op. cit.* p.18.

<sup>248</sup> BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 127.

<sup>249</sup> MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 29.

organizar e expressar suas demandas”<sup>250</sup>. Esta definição corrobora com a hipótese defendida neste trabalho de que o Movimento Indígena do Brasil distingue-se pela especificidade da diversidade de suas organizações, não se caracterizando pela vinculação direta com partidos políticos e/ou organizações sindicais; além de não se definir pelo funcionamento unificado através de uma única organização.

Para Peter Burke, Eric Hobsbawm “foi um dos principais historiadores a usar a expressão movimentos sociais”<sup>251</sup>, e também o responsável pela utilização da mesma de maneira genérica, ou seja, delegando a todo e qualquer tipo de desordem, lutas, tumultos, rebeliões, resistências e agitação social a denominação de movimento social. Alain Touraine<sup>252</sup> foi mais criterioso ao elaborar sua explicação teórica e ao demonstrar as características gerais dos movimentos sociais. Para o autor, ao sugerir uma análise mais abrangente sobre o conceito, é necessário antes considerar que a noção de movimentos sociais apresenta três sentidos principais:

... Para alguns, movimento social é a defesa nacional de interesses coletivos... Para outros, os movimentos sociais seriam reações à comoção de um dos principais aspectos do sistema social, quando as instituições políticas não têm capacidade para realizar os ajustes necessários... É necessário, pois, adotar o terceiro sentido dado à noção de movimento social: um conflito social que opõe formas sociais contrárias de utilização dos recursos e dos valores culturais, sejam estes de ordem do conhecimento, da economia ou da ética.<sup>253</sup>

É importante considerar ainda que estes três sentidos gerais que caracterizam os movimentos sociais, de acordo com Touraine, não se concretizam sempre juntos e da mesma maneira na vida prática. Existem variações quanto à vivência dos movimentos sociais que obedecem às lógicas internas e externas de cada sociedade, assim como às realidades históricas e temporais das mesmas.

Segundo Touraine, na América Latina, por exemplo, ao contrário de algumas regiões da Europa, os três sentidos legado à noção de movimentos sociais não atuam necessariamente juntos, apresentando características mais independentes uns dos outros. Outra peculiaridade se deve à dependência dos mesmos em relação ao Estado, tornando-os

---

<sup>250</sup> GOHN, Maria da Glória (Org.) *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 13.

<sup>251</sup> BURKE, *op. cit.* p. 125.

<sup>252</sup> TOURAINE, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989. p. 181-182.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 181-182.

menos eficazes quanto à “ação coletiva autônoma”<sup>254</sup>. Isso devido à característica paternalista e clientelística da cultura política típica do Estado na maioria dos países latino-americanos, onde o mesmo é o “ator social principal.”<sup>255</sup>

Na conclusão desse autor, a sociedade, na maioria dos países latino-americanos, foi subjugada pelo Estado. Foi a ele e contra ele que geralmente o povo<sup>256</sup> se voltou e se rebelou, direcionando ao mesmo a centralidade no eixo das relações de poder, e delegando a estas mesmas relações a supremacia do político sobre o social.

De acordo com Gohn, mesmo que o Estado tenha ocupado e ainda ocupe, em determinados momentos, a posição de ator principal no processo de realização e compreensão dos movimentos sociais na América Latina, não se deve esquecer que a partir de finais da década de 70, com os Novos Movimentos Sociais (NMSs), surgiram novos atores e formas de organização e relações com o Estado, principalmente na década de 1990.

A influência teórica que predominou por muito tempo sobre os estudiosos latino-americanos foi a europeia, “por ser esta mais crítica e articulada a pressupostos da nova esquerda” que compunham as forças políticas do final da década de 1970 e da década de 1980, fortemente influenciada pelo paradigma marxista<sup>257</sup>. Apenas em meados da década de 1990 é que esse paradigma começou a ser substituído pelo o dos Novos Movimentos Sociais.

Para Gohn, ao se reportar ao paradigma teórico latino-americano dos movimentos sociais enquanto categorias históricas, deve-se considerar “as diferenças históricas da realidade latino-americana”<sup>258</sup>. A autora lembra que é preciso não perder de vista a especificidade de cada lugar, mas considera que apesar delas, as semelhanças entre as realidades históricas são maiores que as diferenças; diante disso, tomou-se o Brasil como referência para analisar os processos de desenvolvimento histórico latino-americanos.

No contexto da transição da influência da corrente marxista para as concepções

---

<sup>254</sup> TOURAINE, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989. p. 182.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>256</sup> Aqui pensado como categoria social genérica, que inclui diversos grupos sociais, e de acordo com a visão de Fernando Calderón e Elizabeth Jelin, segundo a qual, “o conceito de povo é especialmente útil para a análise desse período da história social latino-americana, já que a dinâmica social deu-se em relação a este ator amorfo e difuso, heterogêneo internamente, mas que reflete melhor as formas de emergência e formação dos setores subalternos do que o faz a noção de *classe social*. Conceitualmente, a noção de povo remete a um sistema de oposições múltiplas ligadas a âmbitos político-ideológicos e de relações sociais, mais que a formas de inserção num modo de produção. O povo contrapõe-se ao bloco de poder, aludindo à posição subordinada em face dos setores dirigentes.” CALDERÓN, Fernando; JELIN, Elizabeth. *Classes Sociais e Movimentos Sociais na América Latina. Perspectivas e Realidades*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, vol. 2, n. 5, out., 1987. p. 67-85.

<sup>257</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 216.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 224.

dos Novos Movimentos Sociais evidenciou-se a importância do Movimento Indígena, que começou a ganhar ressonância nacional e internacional com ênfase na reação ao sistema vigente, na luta por direitos políticos e sociais, e pela conquista de igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos nacionais; além de defenderem o direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência.

Para entender o cenário no qual se percebe o surgimento de novos atores sociais e novas demandas mobilizadoras dos mesmos, é preciso recorrer ao passado próximo no qual Estado e sociedade civil naturalizaram as relações sociais, reproduzindo vivências sociais pautadas no clientelismo e no paternalismo, típicos dos governos populistas. A política de governo da maior parte dos países latino-americanos de meados da década de 1960 até inícios da década de 1980 caracterizou-se por uma cultura política representada basicamente por governos de tipo militares.

Com a chegada da década de 1960 sinais de mudanças nas relações sociais começaram a ser percebidas. Uma série de vicissitudes próprias do mundo do trabalho foi inserida pelo capital internacional nos países latino-americanos, que junto com os empresários e os militares, formou a base de sustentação dos governos militares autoritários, como observa Gohn.<sup>259</sup>

Em reação e contra essa cultura antidemocrática e autoritária, cerceadora de direitos e negligente com os setores mais necessitados foi que a sociedade civil no Brasil começou a se organizar, apoiando-se em diversas instituições já estabelecidas, como a Igreja Católica, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outras. “A cultura política latino-americana se transformou neste período, ganhando aspectos novos, baseados numa visão de direitos sociais coletivos e da cidadania coletiva de grupos sociais oprimidos e/ou discriminados.”<sup>260</sup>

Com a abertura política, que começou a vigorar entre meados da década de 1970 e início da década de 1980 no Brasil, a ação popular se intensificou e caracterizou-se pela luta organizada da sociedade civil, através da união de grupos sociais de diversas origens e variadas propostas e demandas, mas que lutavam em prol dos mesmos objetivos e contra um inimigo comum: o Estado autoritário. O assunto em pauta no período foi a redemocratização e a conquista de direitos políticos e sociais. No Brasil concentraram-se diversos movimentos sociais de caráter popular na época, entre os quais estava o Movimento Indígena.

---

<sup>259</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 226.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 226.

Esses movimentos sociais se diferenciam dos chamados movimentos sociais clássicos, principalmente, porque, com a redemocratização política em vias de concretização, vários direitos pelos quais se lutava foram garantidos nas novas Cartas Constitucionais<sup>261</sup>; além das mudanças sociais e econômicas realizadas nas conjunturas interna e externa.

Passou-se a falar, a partir de finais da década de 1970 e durante a década de 1980 nos NMSs que, para além dos movimentos operários e das lutas políticas (sem excluí-las), privilegiaram “a emergência de novos sujeitos sociais e de novas práticas de mobilização social”<sup>262</sup>. Tratava-se na verdade de movimentos sociais populares urbanos, que se vincularam a instituições civis já estabelecidas, como a Igreja Católica, por exemplo.

Os sujeitos sociais passaram a atuar em diferentes espaços públicos, como a mídia e demais meios de comunicação. Sua prática se definiu pela ação coletiva e individual quanto à forma de lidar com temas atuais, como a preservação do meio ambiente, antimilitarismo, cidadania, direitos humanos, etc. No caso do MIB, durante a realização da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), várias lideranças indígenas recorreram à mídia e aguçaram a opinião pública, levando-a a conhecer e a debater a questão indígena no Brasil.<sup>263</sup>

Os NMSs distinguem-se dos modelos clássicos também por apresentar caráter autônomo perante o Estado e os partidos políticos, e por formarem outros grupos organizados através de movimentos sociais, como o movimento negro, de mulheres, ecológicos e dos índios. “O novo nos movimentos ecológicos, das mulheres, etc. referia-se a outra ordem de demanda, relativa aos direitos sociais modernos, que apelavam para a igualdade e a liberdade, em termos das relações de raça, gênero e sexo.”<sup>264</sup>

As mudanças trazidas pelas inovações econômicas, sociais e políticas dos anos 1990 – neoliberalismo; derrocada do socialismo; fim da bipolaridade; e globalização e as novas tecnologias – contribuíram para o fortalecimento dos movimentos que apresentaram

---

<sup>261</sup> No Brasil, a Constituição de 1988 caracterizou-se pela ampliação dos direitos políticos e civis e, principalmente, por uma abrangência maior dos direitos sociais, que muito favoreceu as demandas indígenas, entre outros grupos. Entretanto, ainda que a Constituição de 1988 tenha reconhecido vários direitos sociais e políticos importantíssimos para as minorias e grupos étnicos – e considerando que a mesma é a primeira na história do Brasil a incluir em seu texto um capítulo sobre os índios –, para Alcida Rita Ramos ainda é um tabu falar em pluriétnicidade diante de juristas conservadores e contraditórios. Por um lado, reconhecem aos índios o seu caráter de cultura étnica, concedem-lhes o usufruto de suas terras (exceto do subsolo, que continua a pertencer à União), dão-lhes direitos de cidadãos tais como a liberdade de se organizarem, etc.; por outro lado, se recusam a aceitar que o Brasil é uma nação pluriétnica e, logo, precisa ser tratada como tal. Cf. RAMOS, Alcida Rita. Pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Revista Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004. p. 173.

<sup>262</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005. p. 256.

<sup>263</sup> GURAN, Milton. (Coord.) *O processo constituinte*. Documentação Fotográfica (sobre) a nova Constituição. Brasília: AGIL, 1980. p. 77; 92; 127.

<sup>264</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 283.



características locais, mas que alcançaram posições de importância global, como foi e é o caso dos movimentos indígenas. A luta pela manutenção da cultura indígena fortaleceu muitíssimo o Movimento no período, assim como os movimentos “ecológicos, pela paz, direitos humanos, etc.”<sup>265</sup>

Algumas mudanças foram percebidas na organização, prática e discussões teóricas dos movimentos sociais a partir da década de 1990. No Brasil, e em grande parte dos países latino-americanos, as transformações trazidas pela chamada Globalização repercutiram e alteraram as condições da produção e a organização dos novos atores sociais.

Esse quadro se apresentou mediante as transformações e a crise econômica que assolou a maioria dos países latino-americanos em consequência dos efeitos danosos da Globalização da economia – também conhecida como Globalização capitalista, que para Aníbal Quijano<sup>266</sup> corresponde a um processo de contra-revolução global, que em meados da década de 1970 tornou-se evidente com o apogeu da grande crise do capitalismo mundial. Essa crise se arrastou até o final da década de 1980, com a queda do muro de Berlim em 1989 e o fim da Guerra Fria.

Os NMSs passaram a depender mais ainda das organizações constituídas, e houve a institucionalização de vários deles nesse período. A participação das Organizações Não-Governamentais (ONGs)<sup>267</sup> é outro fator de grande importância no momento, que se tornaram parceiras irrefutáveis do poder público não-estatal e, por consequência, influenciaram diretamente na organização e estruturação dos movimentos sociais.

A participação da mídia, através da imprensa falada e escrita, também foi de grande importância para a promoção dos grupos organizados, exercendo um papel predominante como instrumento de pressão dos mesmos; o que se deve ao fato de que os novos atores sociais deixaram de caracterizar a ação do grupo por reuniões em massa nas grandes praças públicas. O MIB é bem ilustrativo quanto a esse aspecto dos NMSs, pois as imagens dos índios na imprensa, desde a época da Constituinte até os dias atuais, foi e é um forte aliado da conscientização da sociedade para causa indígena.

As demandas dos NMSs dos anos de 1990 centralizaram suas lutas nas “questões

---

<sup>265</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 239.

<sup>266</sup> QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, Ano 17. n. 37, 2002. p. 14.

<sup>267</sup> De acordo com Rubem César Fernandes, “A expressão “Organização Não-Governamental” vem originalmente do vocábulo das Nações Unidas para designar uma categoria especial de participantes do sistema da ONU.” De maneira mais específica, “as ONGs são instituições independentes, e não uma parte orgânica de estruturas maiores...” In: FERNANDES, Rubem César. Elos de uma Cidadania Planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, ano 10, 1995. p. 24-25.

éticas ou de valorização da vida humana. A violência generalizada, a corrupção, as várias modalidades de clientelismo e corporativismo, os escândalos na vida nacional, etc., levaram a reações no plano da moral”<sup>268</sup>. Os atores sociais e suas reivindicações específicas perderam espaço para as temáticas-problema em destaque, como questões sociais, corrupção, fome, miséria, direitos humanos, etc.

Nesse momento, são as lutas sociais dos anos de 1970 a 1990 que importam, pois foi em meados dos anos 70 e início dos 80 – períodos de abertura política e redemocratização do Brasil – que os movimentos sociais cresceram numérica e qualitativamente e ganharam variadas características e funcionalidades, atuando inclusive junto ao processo de redemocratização do país, ainda que de maneira indireta.

Entre os diversos grupos sociais oprimidos e discriminados ao longo da história de dominação do Novo Mundo se encontram os índios. Durante o ciclo de Ditaduras Militares que assolou a América Latina, esses povos também estavam entre os que se organizaram e, juntamente com os negros e as mulheres, lutaram contra os desmandos do governo autoritário e repressor de diversos países e de variadas formas.

Inserido no contexto dos novos movimentos sociais contemporâneos, o Movimento Indígena, principalmente nesta primeira década do século XXI, tem se apresentado na cena política nacional “como redes de solidariedade com fortes conotações culturais”, o que o diferencia significativamente dos movimentos e atores políticos das “organizações formais”<sup>269</sup>. Esse Movimento também tem se caracterizado pela luta complexa e ambígua pelo “espaço da diferença.”<sup>270</sup>

Ao contrário do que demonstram, ou ao menos tentam demonstrar, a maioria das organizações formais, o Movimento Indígena não se expressa pela ideia de unidade, nem externa, nem internamente. A diversidade de povos, a extensão continental do Brasil e a especificidade sociocultural e política de cada grupo étnico inviabiliza a percepção desse Movimento a partir de qualquer dimensão unitária.

Antes, é a diferença, a diversidade e a fragmentação que o distingue, o que não o descaracteriza enquanto Movimento Indígena; pois, como ocorre com a maioria dos movimentos sociais – que internamente também apresentam “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados” –, grande parte do seu trabalho de organização se

---

<sup>268</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 305.

<sup>269</sup> MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 23.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 28.

volta constantemente para “manter unidas as diferenças”<sup>271</sup>, principalmente através das bandeiras de luta que têm em comum os mais de duzentos povos indígenas do Brasil, objeto de estudo do Capítulo IV.

O Movimento Indígena caracteriza-se também por um tipo de associativismo local que se estrutura sobre uma série de organizações locais – uma vertente da sociedade civil organizada contemporânea – que

vêm buscando se organizar nacionalmente e, na medida do possível, participar de redes transnacionais de movimentos (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Movimento dos Catadores de Lixo, Movimento Indígena, Movimento Negro, etc.).<sup>272</sup>

Trata-se, na verdade, de um tipo de atuação em rede<sup>273</sup> que tende a unificar diversos setores da sociedade civil – movimentos sociais, ONGs, fóruns, etc. – com o objetivo de formar uma grande rede de articulação e de movimentação pública. Essa especificidade da organização social atual é conhecida como rede de movimento social que, em linhas gerais, visa “apreender o porvir ou rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos.”<sup>274</sup>

Essa tem sido uma especificidade do MIB nos últimos anos, a mobilização e articulação em rede, como pôde-se observar durante a organização dos eventos contrários às comemorações oficiais dos 500 anos do descobrimento – a Grande Marcha Indígena 2000 e a Conferência Indígena de Coroa Vermelha – que reuniu organizações e movimentos sociais diversos em 2000 na Bahia; assim como a atuação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada em 2004. Estes temas serão analisados mais detidamente no Capítulo IV.

As vicissitudes das práticas e formas de atuação dos movimentos sociais na contemporaneidade resultaram, entre outros aspectos, das transformações próprias da cultura política atual, expressa nas novas relações de trabalho; nas tendências à terceirização e a privatização de setores da economia e do Estado próprias da política neoliberal implantada especialmente a partir do Governo FHC; e as naturais mudanças das formas de protesto e

<sup>271</sup> MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 29.

<sup>272</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, jan./abril. 2006. p. 111.

<sup>273</sup> “As redes são estruturas da sociedade contemporânea globalizada e informatizada. Elas se referem a um tipo de relação social, atuam segundo objetivos estratégicos e produzem articulações com resultados relevantes para os movimentos sociais e para a sociedade civil em geral”. In: GOHN, Maria da Glória (Org.) *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 15.

<sup>274</sup> SCHERER-WARREN, *op. cit.* p. 112.

reivindicações da sociedade nacional.

Nesse contexto, as relações estabelecidas entre Estado, sociedade civil e Movimentos Sociais foram repensadas. Ilse Scherer-Warren observou, nesse sentido, que a busca pela autonomia tem levado a “uma tensão permanente no seio do movimento social entre participar com e através do Estado para a formulação e implementação de políticas públicas ou em ser um agente de pressão autônoma da sociedade civil”<sup>275</sup>. Esse também é um dos conflitos atuais do MIB, razão de tensões e ausências de consensos entre lideranças.

O Movimento Indígena no Brasil se iniciou de maneira organizada com as “Assembleias Indígenas”, objeto de estudo do Capítulo II, como resultado do Movimento Pan-Indígena, criado e consolidado entre os anos de 1970 a 1984, segundo Maria Helena Ortolan Matos<sup>276</sup>. Entre 1974 e 1980, “quinze dessas assembleias tiveram lugar em diferentes partes do país”<sup>277</sup>, realizando um trabalho de mobilização das bases, através das lideranças indígenas de várias etnias em diversos cantos do mesmo.

Em meados dos anos de 1970 algumas lideranças indígenas no Brasil começaram a sair de suas comunidades rumo aos grandes centros em busca de apoio para a causa indígena, e expondo para a sociedade civil uma realidade pouco conhecida, ou mesmo ignorada. Esses acontecimentos tiveram lugar durante os anos do então *milagre econômico* do Governo do General Emílio Garrastazu Médici (1969-1974).

Nesse período, em meio à censura e à repressão, quando vários temas foram proibidos à imprensa, a questão indígena apareceu como

... um dos poucos assuntos que era possível discutir sem correr riscos tão altos de represálias policiais quanto outros, como por exemplo, o movimento trabalhista. Muitos brancos se aproveitaram disso para ventilar suas próprias frustrações, enquanto os índios utilizaram esse espaço inesperado para expressar queixas centenárias.<sup>278</sup>

Houve uma espécie de conspiração favorável à crença de que naqueles anos chegou-se ao ápice do crescimento econômico do Brasil *grande*, e em proporções jamais vistas. Embalados por *slogans* do tipo “ninguém segura este país” e “pra frente Brasil”, houve

---

<sup>275</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, jan./abri. 2006. p. 112.

<sup>276</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006. 274 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, UNICAMP, SP, 2006. p. 1.

<sup>277</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988. p. 20.

<sup>278</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. Anuário Antropológico/87*, Brasília: Ed. UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 118.

uma real impressão de que tudo estava indo bem, se não fosse a repressão, a tortura, a censura e os baixíssimos níveis da expectativa de vida da maioria da população, que na verdade viveu um verdadeiro *desastre econômico*.

De acordo com dados de Boris Fausto, “o governo contou com um grande avanço das telecomunicações no país, após 1964”<sup>279</sup>. As facilidades de crédito levaram os aparelhos de televisão a mais de 40% dos lares urbanos, sendo que em 1960 apenas 9,5% possuíam o aparelho de TV. O Produto Interno Bruto (PIB) também cresceu anualmente numa média de 11,2%, mas os empréstimos financeiros buscados em países desenvolvidos – que apresentaram ótimas oportunidades – também cresceram; assim como o comércio exterior, a fabricação de carros de porte médio, a exportação de produtos industriais e, claro, a dívida externa do país.

As consequências do *milagre* não tardaram a chegar: “excessiva dependência do sistema financeiro e do comércio internacional” e a desigualdade da “distribuição de renda”<sup>280</sup>. Os ótimos indicadores do PIB demonstraram apenas que a economia estava crescendo, mas não indicaram que a população mais necessitada estivesse usufruindo desses resultados. Os problemas sociais do país foram agravados em proporções desastrosas e a oposição às políticas do governo aumentou, com o surgimento de movimentos e guerrilhas no campo e na cidade.

Os índios, como a maioria da população, compunham o grupo dos excluídos da distribuição da renda do país; porém, mais que isso, foram atingidos diretamente pelos grandes projetos de integração nacional postos em execução pelo governo na época, como a Transamazônica, por exemplo, que foi inaugurada “em meio a críticas pela devastação do ambiente e pela invasão de terras indígenas”<sup>281</sup>. A ocupação permanente dos territórios indígenas gerou um quadro de mobilizações que começou a ganhar expressividade no país, principalmente nos setores urbanos mais desenvolvidos, contando com o apoio de diversos setores da sociedade civil.

Além de se opor às políticas indigenistas do Indigenismo oficial – que pouco ou quase nada fizeram para garantir a sobrevivência física e cultural das populações indígenas do país –, apresentaram como bandeira principal do Movimento Pan-Indígena a luta pelo “direito dos índios de serem ouvidos pelas autoridades nacionais sobre as decisões políticas e

---

<sup>279</sup> FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8. ed. São Paulo: Ed. Edusp, 2000. p. 484.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 487.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 574.

econômicas que afetam as suas vidas”<sup>282</sup>. O direito de ser diferente e, ao mesmo tempo, ter direitos e ser tratado como qualquer outro cidadão, foi e ainda é outra importante reivindicação do MIB.

### 1.5. Etnia e Classe Social

*... el problema del enemigo común: los indios, al igual que los no indios que constituyen las clases subalternas, están sojuzgados por un mismo sistema que controla y del que se beneficia la burguesía de occidente.*  
Guillermo Bonfil Batalla.<sup>283</sup>

A reflexão sobre o conceito de movimento social tem demonstrado que, no campo da sociologia dos Movimentos Sociais, o Movimento Indígena é raramente citado. Fala-se em Movimento Negro, Movimento Feminista, Movimento Gay, entre outros; mas raramente se menciona o Movimento Indígena, como se denota desse recorte de um texto de Ruth Corrêa Leite Cardoso ao referir-se aos movimentos sociais: “o movimento das mulheres, dos negros, dos *hippies* ou dos homossexuais tem sua base de cooperação entre aqueles que real ou imaginariamente compartilhem os mesmos problemas.”<sup>284</sup>

A opinião de que o MIB não tem sido alvo de discussões regulares dos cientistas sociais é compartilhada por Roberto Cardoso de Oliveira, para quem o Movimento Indígena não recebeu a atenção necessária pelos “estudiosos dos “movimentos sociais” no Brasil, possui uma inegável realidade e uma importância irrecusável para a compreensão das mudanças havidas nas instâncias indígena e indigenista. Porém, é um movimento social com feições muito próprias.”<sup>285</sup>

Em razão disso, destacou-se neste estudo a importância de se dar maior espaço à

---

<sup>282</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997. p. 5.

<sup>283</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. *El Pensamiento Político de los Indios en America Latina*. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. p. 49.

<sup>284</sup> CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. *Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico*. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 232.

<sup>285</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988. p. 27.

análise do movimento indígena entendendo-o como um tipo de movimento social e inserindo-o no campo de reflexão da historiografia. Acredita-se que a maioria dos estudos sobre os movimentos sociais, especialmente entre as décadas de 1960 e 1980, priorizaram a noção de classe social em suas análises, em detrimento da noção de etnia.

Possivelmente, em razão dessa tendência, o MIB – que se define basicamente pela noção de etnia – tem sido preterido em relação àqueles que priorizaram a noção de classe social. Entretanto, para Scherer-Warren, assentando-se nas contribuições de Alain Touraine para o estudo dos sujeitos e dos movimentos sociais na América Latina, o “conceito de classe social apresenta-se com escassa verificação empírica e de pouca utilidade para compreender as lutas atuais no espaço político e social.”<sup>286</sup>

Por outro lado, as mobilizações em torno dos movimentos sociais têm partilhado cada vez mais os temas da diversidade cultural e das identidade étnicas, pessoal e social. A predominância da noção de classe foi mais constante durante a influência do pensamento marxista, em meados do século XX, com a expansão da industrialização e dos movimentos operários. A partir de meados da década de 1960 até fins dos anos de 1980, os movimentos sociais de contestação aos regimes autoritários davam voz aos atores coletivos.

A partir dos anos de 1990, com a abertura democrática, foi o sujeito metamorfoseado em ator social quem tomou a cena dos movimentos sociais na América Latina. Os movimentos étnicos e identitários ganharam relevância e espaço político, já que o reconhecimento da diversidade e das identidades étnicas representaram, e ainda representam, um importante passo rumo à efetivação da democracia.

As interpretações sobre os movimentos sociais – em especial das décadas de 1970 e 1980, quando os movimentos de oposição ao autoritarismo do governo emergiram –, de acordo com Eunice Ribeiro Durham, convergiram para duas questões: “a base de classe desses movimentos, que congregam segmentos heterogêneos da população e, de outro, o fato de se constituírem como formas de mobilização que ocorrem fora do espaço dos partidos políticos e dos sindicatos.”<sup>287</sup>

Para Durham, a predominância da noção de classe nos estudos dos movimentos sociais precisou ser revista, pois o conceito de classe tornou-se insuficiente para tratar de movimentos compostos de populações tão heterogêneas do ponto de vista social, econômico, cultural e étnico. Mais do que formações de classe, os movimentos sociais deveriam ser

---

<sup>286</sup> GADEA, Carlos A; SCHERER-WARREN, Ilse. A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, nov. 2005. p. 41.

<sup>287</sup> DURHAM, Eunice. Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 10, out. 1984. p. 24.

pensados, para a autora em tela, a partir das “*carências comuns*” – o que Honneth chamou de experiências de desrespeito de caráter moral que desembocam em lutas sociais por reconhecimento<sup>288</sup> – que acabariam por definir as diferentes “*reivindicações coletivas*” de grupos articulados socialmente.<sup>289</sup>

Honneth, nessa perspectiva, chama a atenção para a linha tênue que existe entre os conflitos motivados por interesses coletivos – aqueles em que as lutas sociais visam aumentar o poder dos grupos sociais de “dispor de determinadas possibilidades de reprodução”–, e os conflitos motivados por sentimentos coletivos – que são aqueles em que as lutas sociais se realizam “perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social.”<sup>290</sup>

Para esse autor, um modelo de conflito não substitui necessariamente o outro, ao contrário, tendem a se complementar, uma vez “que permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação da reação moral.”<sup>291</sup>

De acordo com Cardoso de Oliveira, “nem etnia, nem classe, são “fatos em si”, senão que existem respectivamente em relação a etnias e classes, portanto, como entidades sociais pluralizadas”<sup>292</sup>. Desse modo, entende-se que nem uma nem outra se apresentam com delimitações objetivas e necessariamente independentes entre si em uma determinada realidade social.

Para Karl Marx, a noção de classe se configura a partir da relação dialética entre os que possuem e os que não possuem os meios de produção; e com o aflorar da sociedade burguesa moderna os “velhos antagonismos de classe” revigoraram-se com a presença de “novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta”<sup>293</sup>. Max Weber avança na análise do conceito ao reconhecer como classe “todo grupo de pessoas que se encontram em igual situação de classe”, ou seja, “abastecimento de bens”; “posição de vida externa; e “destino pessoal.”<sup>294</sup>

Com relação à noção de etnia, Weber apresentou alguns fundamentos básicos da

---

<sup>288</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 277.

<sup>289</sup> DURHAM, Eunice. *Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 10, out. 1984. p. 27. (Destaques da autora).

<sup>290</sup> HONNETH, *op. cit.* p. 261.

<sup>291</sup> *Ibidem.*

<sup>292</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnia e Estrutura de Classe: A Propósito da Identidade e Etnicidade no México. Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. p. 58.

<sup>293</sup> MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Frederich. *O Manifesto Comunista*. Ed. Ridendo Castigat Mores. Versão para eBook, fonte digital Rocket Edition de 1999. Disponível em: <www.jahr.org.>. Acesso dia 11 de julho de 2010, às 5h33min.

<sup>294</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 199.



mesma: “descendência comum”; costumes diferentes entre grupos portadores que alimentam sentimentos de “honra” e “dignidade”; “crença na afinidade étnica”; tendência ao isolamento e à “homogeneização interna”, etc<sup>295</sup>. Em meados do século XX, no entanto, a ideia de etnia começou a mudar, como observou Cláudia Pereira Gonçalves: “a etnia não é “algo dado”, ela tem função política; a identidade étnica se constrói pela consciência da diferença entre grupos e expressa um ‘etnocentrismo’.”<sup>296</sup>

A partir da década de 1950, o conceito de etnicidade surgiu tendo em Fredrik Barth um dos seus primeiros e principais teóricos. Ancorando-se neste último autor, Diego Villar “observou os condicionantes materiais da etnicidade”, como “os fatores ecológicos e demográficos”, por exemplo<sup>297</sup>. Postulações de Barth, apresentadas por Villar, indicam as condições da etnicidade nos seguintes termos: grupo étnicos distintos, ocupando o mesmo espaço e apropriando-se do mesmo, de acordo com suas peculiaridades políticas e econômicas; ao se utilizarem dos “mesmos nichos”, o grupo predominante tende a suplantar o “mais fraco”, o que não o impedirá de continuar subtraindo do meio ambiente natural as condições para a sua sobrevivência.<sup>298</sup>

Cardoso de Oliveira também apresentou sua definição para a noção de etnicidade ao referir-se às relações interétnicas concretizadas no interior dos Estados nacionais latino-americanos: “uma noção que, desde logo, nos induz a visualizar um panorama no qual se defrontam – melhor diria, confrontam-se – grupos étnicos no interior de um mesmo espaço social e político dominado apenas por um deles.”<sup>299</sup>

Embora em um mesmo movimento social possam existir relações étnicas e de classes, o Movimento Indígena tem se destacado – na maioria dos países latino-americanos – por noções outras que não a de classe, o que o coloca na condição de conflito social motivado por sentimentos coletivos: “... *Se manifiesta por su movilización política sobre bases étnicas y se expresa ideológicamente a través de un pensamiento político próprio, en formación.*”<sup>300</sup>

Por coexistir com experiências de movimentos sociais de caráter classista, o MIB aproximou-se muitas vezes desses movimentos sem, contudo, confundir-se com eles: como o

---

<sup>295</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 267-269.

<sup>296</sup> GONÇALVES, Cláudia Pereira. *Política, Cultura e Etnicidade: indagações sobre encontros intersocietários. Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: UFSC, n. 1, 1995. p. 5.

<sup>297</sup> VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de Etnicidade na obra de Fredrik Barthes. *MANA: Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 10 (1), 2004. p. 166.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 167-168.

<sup>299</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006. p. 178.

<sup>300</sup> BATALLA, Guillermo Bonfil. *El Pensamiento Político de los Indios en America Latina. Anuario Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. p. 12.

movimento dos trabalhadores operários do ABC Paulista liderado pelo então operário Luís Inácio Lula da Silva; o movimento liderado por Chico Mendes denominado Aliança dos Povos da Floresta; e o Movimento dos Sem-Terra (MST), entre outros.

Na década de 1980, no período de abertura política, houve a tentativa de aproximação entre alguns desses movimentos e o Movimento Indígena como forma de fortalecimento dos mesmos. Afinal, a luta de vários movimentos sociais naquele período se unificou, em alguns momentos, em torno dos desmandos de um Estado autoritário negligente quanto aos direitos sociais, políticos e humanos da sociedade como um todo.

As motivações classistas podem ser evidenciadas, por exemplo, no Movimento Trabalhista dos Operários do ABC Paulista no final da década de 1970, com a forte mobilização dos trabalhadores, que somaram “duzentos mil metalúrgicos no início de 1980. Com suas famílias, totalizavam oitocentas mil pessoas de um total, na região, de 1,8 milhão”<sup>301</sup>. Pode-se mencionar também, ainda durante o período de abertura política, os movimentos dos posseiros no campo, que em 1975 computou 130 conflitos graves; e nos anos seguintes envolveu duzentas mil famílias, quase 1,5 milhões de pessoas na luta pela terra.<sup>302</sup>

O Movimento Indígena, embora esteja inserido numa sociedade de classes que se define pelas relações capitalistas de produção, não pode ser pensado como um movimento de classe. A citação seguinte de Júlio M. G. Gaiger esclarece essa assertiva.

No caso brasileiro, as sociedades indígenas não são sociedades-estado. Nem toda etnia, ou nação, inclui o Estado em seus projetos políticos. Como vimos antes, aliás, muitas o fazem por compulsões externas, e não por que identifiquem no Estado o instrumento para sua auto-realização. Se acreditarmos, com Engels, que o Estado corresponde a um determinado estágio das sociedades de classe, bastará a constatação empírica para assegurar-nos que as nações indígenas brasileiras não são sociedades de classe (embora estejam imersas no contexto de uma sociedade de classes dominantes) e, portanto, não são sociedades estatais.<sup>303</sup>

Um exemplo típico dessa situação circunstanciou-se na luta pela demarcação das terras que interessa tanto aos índios quanto aos sem-terra, embora as motivações de ambos sejam diferenciadas<sup>304</sup>; na ação do Movimento dos Operários do ABC Paulista<sup>305</sup>; e também

<sup>301</sup> KUCINSKI, Bernardo. *O Fim da Ditadura Militar*. São Paulo: Contexto, 2001. p. 118.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>303</sup> GAIGER, Júlio M. G. A Construção de uma Paranóia. *Porantim*. Brasília/DF, Abr. 1991, Ano XIII, n. 137. p. 9.

<sup>304</sup> “No documento final aprovado durante o II Congresso, os sem terra exigem a demarcação de todas as terras indígenas no país. E não é apenas essa declaração que indica a aliança que começa a se formar entre

na luta do movimento Aliança dos Povos da Floresta, que na década de 1980 aproximou índios, seringueiros e castanheiros contra

... um inimigo comum: o capitalismo predatório que tem invadido as terras dos índios e de seringueiros. A aliança dos Povos da Floresta é a união dos trabalhadores extrativistas com os povos indígenas para a defesa conjunta da reforma agrária e das terras indígenas. Essa aliança, iniciada a partir do Conselho Nacional dos Seringueiros em assembléias indígenas e na participação de índios nas assembléias de seringueiros. Outros exemplos são a colaboração mútua em projetos de educação, saúde e cooperativismo, no apoio de índios e empates de seringueiros e reivindicações conjuntas contra a implantação de colônias indígenas e contra o projeto Calha Norte, na medida em que esses projetos implicam em medidas agressivas contra pessoas e contra a natureza.<sup>306</sup>

Contudo, o contato com o movimento dos seringueiros não oblitera o caráter étnico de um movimento indígena. Antes, é importante observar que as aproximações entre classe e etnia, segundo Ramos, tendem a ser sempre complexas<sup>307</sup>. Uma vez realizado um determinado processo histórico – em que classe social e etnia podem se aproximar e até mesmo se confundirem – a etnia tende a seguir seu curso de maneira autônoma e independente da classe. Foi o que se percebeu após a concretização do movimento Aliança dos Povos da Floresta. Embora ainda apresentem interesses em comum, povos indígenas e seringueiros da Amazônia têm seguido caminhos diferentes na luta pelos seus direitos.

A língua é um importante exemplo, destacou Ramos, para se compreender a autonomia étnica sobre a condição de classe no processo de organização e estruturação do Movimento Indígena. O idioma é um traço essencial da luta étnica – o que não se observa na

---

trabalhadores rurais e povos indígenas. Participaram do Congresso, como convidados, representantes dos povos Guarani, Kaingang, Terena e Pataxó-Hã-Hãe, além do coordenador da Coiab (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia), o Tukano Manoel Moura.” In: II Congresso dos Sem Terra. Sem Reforma Agrária, Violência. *Porantim*, Brasília-DF, Mai. 1990, Ano XIII, n. 128. p. 7.

<sup>305</sup> “Lula. “Companheiros e companheiras: hoje tive a satisfação de receber no sindicato de São Bernardo do Campo, o Cacique Mário Juruna e um representante da tribo Carajá, o Olair. ... me marcou profundamente a sabedoria com que o Olair e o Juruna trataram do problema do índio, hoje ... Alguns companheiros me questionavam se eu tinha alguma proposta para a questão do índio ... o máximo que eu posso fazer para questão indígena no Brasil é permitir, lutar para que o índio possa falar, possa gritar e mostrar ao mundo, e ao Brasil, à sociedade branca, que ele é gente, que ele precisa viver, precisa de terra para trabalhar e precisa de paz para poder cuidar da sua família”. In: ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. São Paulo: Cadernos da COMISSÃO PRO-ÍNDIO/SP. n. III, 1982. p. 47.

<sup>306</sup> SILVA, Marina. Chico Mendes: Aliança dos Povos da Floresta. Disponível em: <[http://www.senado.gov.br/web/senador/marinasi/alianca\\_povos.asp](http://www.senado.gov.br/web/senador/marinasi/alianca_povos.asp)> Acesso dia 03 de junho de 2009, às 8h55min.

<sup>307</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Cutting Through state and class. Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America*. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. (Edited) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 273.

luta de classe. “*Like everything else in matters of ethnicity, language becomes a political artifact whenever is it used as a measure of ethnic identity.*”<sup>308</sup>

Essas aproximações, entretanto, assim como o fato de as sociedades indígenas estarem inseridas numa realidade capitalista, não devem ocultar a especificidade do caráter étnico dos movimentos indígenas latino-americanos. A título de comparação, na Bolívia, onde o movimento indígena apresenta características bastante diferentes do MIB, ressalta-se que “as etnias e/ou nacionalidades índias não podem ser consideradas como classe, porque a base de sua estruturação não é unicamente a relação com os meios de produção (relação econômica), pois participam também de uma estrutura social diferente.”<sup>309</sup>

Apesar de a Revolução Nacional de 1952 na Bolívia ter representado uma retração no que se refere a identidade indígena – ao trocar o termo índio pela palavra camponês, dando ao campesinato-índio o caráter de “classe social”<sup>310</sup> –, nos anos seguintes, principalmente após o período de ditaduras militares, este mesmo campesinato-índio buscou se afirmar cada vez mais a partir da noção de etnia.

Embora alguns autores ainda discutam o movimento indígena boliviano a partir da noção de classe social, enxergando-o como uma “ação do sindicato camponês e de outras organizações”; a dimensão étnica e cultural desse movimento também é ressaltada e defendida diante da noção étnica não-ocidental dos povos indígenas, que embora reclame junto à sociedade dominante os direitos à cidadania, reivindicam também a “defesa da identidade étnica e cultural contra as tentativas de dominação cultural, política e social.”<sup>311</sup>

O Movimento Indígena no Brasil não se estruturou junto a sindicatos e/ou partidos políticos, ou mesmo a partir de relações diretas com movimentos de trabalhadores rurais, apesar das aproximações apontadas linhas acima. Este aspecto o afasta ainda mais, em relação ao caso boliviano, da noção de classe social. No entanto, ambos os movimentos se definem pela consciência étnica que, nas palavras de Edgar de Assis Carvalho,

... não é necessariamente consciência de classe. A consciência étnica é a noção de pertencer a um grupo identificado a partir da participação num código cultural comum. A consciência política (neste caso) é a consciência

<sup>308</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Cutting Through state and class. Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America*. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. (Edited) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 274.

<sup>309</sup> ARANDA, Andrés Silva. A Questão Indígena no Cenário Político Boliviano. In: *Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas nas América do Sul e possíveis Reflexos para o Brasil*. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004. p. 69.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 78.

de ser explorado por pertencer a *esse* grupo explorado. Torna-se claro, então, que o conceito de classe não sintetiza em toda a sua complexidade a realidade política indígena.<sup>312</sup>

Os povos indígenas, mesmo depois de cinco séculos da chegada do europeu, ainda que na condição de colonizado, não perderam por completo as características étnicas que os diferenciam da sociedade envolvente. Para Cardoso de Oliveira<sup>313</sup>, entre outros teóricos que discutem o tema, a identidade étnica só existe e tem sentido em oposição a outra identidade, diferente da do seu grupo.

Em hipótese alguma uma identidade étnica se afirma em separado, isolada de outra que lhe faça oposição; e além do caráter contrastivo, a identidade étnica caracteriza-se, ainda segundo Cardoso de Oliveira, por “sua forte capacidade mobilizadora legitimada por tradições míticas ou históricas suscetíveis de conferir aos membros do grupo uma consciência de pertencer a um povo virtual ou realmente ameaçado.”<sup>314</sup>

Essa capacidade mobilizadora da identidade étnica de que nos fala Cardoso de Oliveira é um fator importante para se entender a atuação do Movimento Indígena, principalmente, após a década de 1970 no Brasil. De maneira similar, Touraine observa que o movimento indígena tende a se fortalecer significativamente quando a identidade étnica se torna a base de defesa da comunidade.<sup>315</sup>

Entretanto, autores como Henri Favre, citado por Touraine, defende que o movimento indígena na América Latina não se define por seu caráter étnico, mas apenas pela condição de colonizado do índio. Touraine, no entanto, observa que

... o índio não se define por uma cultura tradicional, nem por uma situação de classe. A oposição entre índio e branco representa a dominação da economia de mercado, e mais ainda do poder político, sobre categorias excluídas e definidas por seus atributos étnicos mais do que por seu papel econômico. Desta maneira, realidade étnica e dominação político-militar estão associadas e determinam o campo de uma ação que não é puramente defensiva, nem unicamente econômica.<sup>316</sup>

Logo, a identidade étnica ou mesmo a consciência da indianidade, por si só, não

---

<sup>312</sup> CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e Indianidade. In: JUNQUEIRA, Carmem; \_\_\_\_\_. (Orgs.) *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981. p. 110.

<sup>313</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

<sup>314</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988. p. 17.

<sup>315</sup> TOURAINE, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989. p. 239.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 241.

pode ser considerada fator determinante para que os Movimentos Indígenas existam. É preciso observar uma variedade de outros fatores, e entre estes, a condição de colonizado do índio, toda sua história de opressão, alienação e exploração. Todavia, isso não significa que se deve subestimar a importância do caráter mobilizador da identidade étnica.

Embora as identidades étnicas não se reproduzam exatamente como se apresentaram antes ou nos primórdios da colonização, é inegável que aspectos étnicos significativos foram mantidos, ainda que com algumas vicissitudes próprias de culturas que vivenciaram relações típicas do que Cardoso de Oliveira chamou de etnicidade.

De acordo com Guillermo Bonfill Batalla<sup>317</sup>, os anos de 1970 marcaram uma nova fase do Movimento Indígena na América Latina. A expansão do capitalismo internacional, o crescimento econômico e os chamados processos de modernização, juntamente com a existência de governos autoritários e a organização de movimentos de oposição aos mesmos, foram os aspectos que contribuíram, interna e externamente, para o surgimento das primeiras frentes de resistência indígena ao *progreso* que invadiu as suas terras, derrubou florestas e buscou minérios com o intuito de atender às demandas de uma nova economia globalizada.

Ao contrário do que pretendeu a maioria dos Estados nacionais no final dos anos de 1940 e durante toda a década de 1950, com suas posturas integracionistas e a crença de que os índios seriam unificados étnica e culturalmente através dos projetos de homogeneização da cultura, verificou-se “*la aparición de nuevas organizaciones políticas que actúan en los escenarios nacionales e internacionales en base a una identificación étnica o, más ampliamente, india.*”<sup>318</sup>

A consciência da indianidade foi considerada fator determinante para que as mobilizações indígenas alcançassem e alcancem ainda hoje um amplo espaço de discussão, nacional e internacionalmente; e também para que possam se organizar e lutar pelo reconhecimento de direitos que há séculos foram negligenciados pelos Estados nacionais. Tais organizações e mobilizações contribuíram para que a indianidade inerente à identidade étnica fosse percebida de maneira mais ampla ou mesmo supra-étnica.

Ainda de acordo com Batalla, a “identidade genérica de índio”, para que seja percebida como tal, necessita conter aspectos definidores básicos, como: condição contrastiva da identidade; grupo étnico diferenciado; e a posição do índio como colonizado. Nesse sentido, antes de ser definido por seu caráter étnico, é preciso reforçar a sua condição de

---

<sup>317</sup> BATALLA, Guillermo Bonfill. *Identidad étnica y movimientos indios en América Latina*. In: CONTRERAS, Jesus (Compilador). *La cara indio, la cruz del 92. Identidad Étnica y movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 81-94.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 82.

colonizado, por se referir a “*una categoria supraétnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial que se inició en el siglo XVI.*”<sup>319</sup>

É dessa identidade índia consciente “em si e para si” que se constrói todo o respaldo ideológico necessário à luta social de modo que os movimentos sociais indígenas tenham legitimidade e alcancem seus objetivos. É daí que advém a predisposição para a luta e para a organização, assim como o desejo de romper com a condição de colonizado. Reforçar essa identidade étnica constantemente, através da língua, da cultura, dos costumes enfim, é o caminho para continuarem lutando pelo direito de serem diferentes.

Parafraseando Batalla e Cardoso de Oliveira, a ‘identidade em si’ revela a condição contrastiva da identidade, logo, a condição diferenciadora da cultura de um grupo em relação a outro; nesse caso, evidencia-se a existência da identidade étnica através da relação de contato estabelecida entre índios e brancos desde os primórdios da colonização. Já a ‘identidade para si’ revela a condição de desigualdade em que vive um determinado grupo em relação a outro, e nesse caso pode-se perceber o caráter supra-étnico da identidade índia na condição de colonizado do índio.

Logo, na teoria e na prática, ao se tratar de movimentos sociais indígenas – mais especificamente a partir da década de 1970 no Brasil – não se vislumbra a possibilidade de afastar de nossas reflexões o caráter complementar e suplementar da identidade étnica e da identidade supra-étnica do índio. Esta tomada de posição se deve à afirmativa de Batalla segundo a qual “*la identidad étnica y la identidad supraétnica de indio no son excluyentes sino complementarias: son niveles diferentes de consciencia que expresan ideológicamente niveles distintos de conflicto social.*”<sup>320</sup> Desse modo, se constrói um traço comum, um catalisador para o movimento de todos os povos indígenas do Brasil e alhures.

---

<sup>319</sup> BATALLA, Guillermo Bonfill. *Identidad étnica y movimientos indios en América Latina*. In: CONTRERAS, Jesus (Compilador). *La cara indio, la cruz del 92. Identidad Étnica y movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 86.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

## CAPÍTULO II

### AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: Primórdios do Movimento

*... Tive satisfação de conhecer vários amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é boa pra nós conhecer tribo e tribo. Tem muita diferença: língua, costume, comida. Caçada e pesca é igual. Material para flecha é igual, mas a flecha é diferente. Tradições diferentes, divertimento. Por exemplo, nós, bororo, nos comunicamos por assobio.  
Capitão Aídji (Eugênio).<sup>321</sup>*

As análises dos discursos pronunciados durante as reuniões das Assembleias Indígenas apresentam os primeiros indícios de sistematização de um Movimento que se organizou sob forte influência de entidades de apoio ao índio, em especial o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Em razão disso, e de uma série de motivos registrados ao longo deste capítulo, tais Assembleias são retratadas neste estudo como o primeiro acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil.

O ano era o de 1974, início do Governo Geisel, e o Brasil vivia a década das contradições envoltas por expansão da economia, desbravamento de novas fronteiras, milagre econômico e aumento da pobreza. A política interna estava nas mãos dos militares, para os quais a repressão e a tortura eram artifícios naturais para barrar as movimentações populares que ousassem desafiar o sistema. No entanto, sabe-se que atitudes repressivas e violentas nunca conseguiram silenciar a humanidade.

Esta assertiva se confirmou diante dos vários movimentos sociais que surgiram nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil. Certamente que as influências externas também tiveram o seu lugar neste quadro. O mundo pós-Segunda Guerra Mundial mudou, havia uma

---

<sup>321</sup> CAPITÃO AÍDJI (Eugênio), Bororo de Merure. Missão Salesiana. In: 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 3.



conspiração favorável às grandes movimentações sociais, em especial àquelas que se opuseram à discriminação, ao racismo, ao genocídio, etc.

A instituição da Organização das Nações Unidas (ONU) trouxe consigo novas esperanças para as populações etnicamente diferenciadas, que divergiam e ainda divergem do mundo ocidental homogeneizador das nações. Embora resistentes, os Estados nacionais foram obrigados a *olhar o diferente, a enxergar a alteridade* – mesmo que demorem a aceitá-la e a respeitá-la. O grande lema desses novos tempos, no que concerne aos direitos dos povos e minorias, foi e é o reconhecimento e o respeito à diversidade.

Este capítulo pretende pensar todas essas questões em quatro momentos diferentes. Inicialmente, buscou-se analisar a cultura política que propiciou o panorama favorável para o surgimento do MIB; em seguida, discorreu-se sobre as características autoritárias do Estado brasileiro e os avanços da organização da sociedade civil no período; o estudo das políticas indigenistas e do indigenismo vem logo depois com a finalidade de analisar algumas especificidades conceituais e práticas; e, por fim, realizou-se a análise do discurso das falas dos chefes das Assembleias Indígenas, entendendo esse momento inicial de organização como acontecimento fundador do MIB, a partir das contribuições teóricas de Paul Ricoeur.

## 2.1. Cultura Política: Os Índios no Cenário Nacional e Internacional

*Hoje o Brasil está num progresso que é uma  
beleza... coitados dos índios brasileiros! Estão  
sofrendo... Brasil está progredindo mesmo.  
Progresso avançando e os índios estão  
oprimidos.  
João Batista - Bororo<sup>322</sup>*

Esta proposta de análise do MIB a partir das relações entre Estado e sociedade civil observa o contexto histórico do Brasil e do mundo ocidental relacionado ao objeto de estudo apresentado. Sabe-se que a mudança social não segue um curso independente e isolado, logo, é preciso que política, social e culturalmente aconteçam mudanças – perceptíveis em um quadro histórico de longa duração – para que os acontecimentos sejam explicados e compreendidos a partir da noção complexa de cultura política.

---

<sup>322</sup> JOÃO BATISTA - Bororo, Sangradouro. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 40.

Entende-se cultura política como “um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama”. Para Serge Berstein, há umnexo estreito entre cultura política e cultura global de determinadas sociedades, sem que exista, no entanto, confusão entre elas; uma vez que o espaço de atuação da primeira “incide exclusivamente sobre o político... e que a cultura política, como a própria cultura, se inscreve no quadro das normas e dos valores que determinam a representação que uma sociedade faz de si mesma, do seu passado, do seu futuro.”<sup>323</sup>

Nesse sentido, ao se pensar o MIB no contexto nacional e internacional, é relevante inseri-lo numa noção de cultura política que procura explicar “os comportamentos das microssociedades que se fundem na sociedade global” a partir de uma nova história política que apoia a “continuidade na longuíssima duração”<sup>324</sup>. Isso implica em dizer que muitas vezes é necessário recorrer a um passado remoto para compreender as vicissitudes trazidas por um acontecimento presente que não surge aleatoriamente, mas que está vinculado a um processo histórico que só pode ser perscrutado através de uma continuidade temporal de média e longa duração.

Em sintonia com a ideia de que a década de 1970 propiciou o surgimento de uma cultura política favorável à movimentação social representada por mobilizações e organizações da sociedade civil, assim como de mudanças políticas e socioeconômicas incentivadas pelo próprio Estado autoritário – os anos de abertura política e consequente redemocratização do Brasil –, acredita-se que esse quadro de transformações sociais surgiu em cena nacional sob influências diversas das vicissitudes que já vinham ocorrendo em escala internacional.

Os índios no Brasil, como já aludido, passaram a se organizar sob forte influência de setores da sociedade civil e, assim, recorreram ao Estado, juntamente com outros grupos sociais organizados, para exigir o reconhecimento de seus direitos. Nesse contexto surgiu o MIB, cuja principal bandeira de luta é a questão da terra, impulsionado por algumas características básicas: a capacidade de resistência e luta dos povos indígenas; as mudanças socioeconômicas e políticas que vinham se apresentando no Brasil e no mundo desde meados do século XX; e as novas relações que se estabeleceram entre Estado e sociedade, Estado nacional e indígenas, e destes com a sociedade civil.

---

<sup>323</sup> BERSTEIN, Serge. Cultura Política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. (Orgs.) *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 350; 352.

<sup>324</sup> RÉMOND, René. Uma História Presente. In: \_\_\_\_\_(Org.). *Por Uma História Política*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996. p. 35.

O Brasil dos anos de 1970 viveu sob diretrizes do Regime Militar, no qual o “pacto autoritário tecnoburocrático-capitalista”<sup>325</sup> buscou consolidar o capitalismo oligopolista, imposto aos países latino-americanos como condição para a inserção dos mesmos no mercado internacional. Bem como outros países da América Latina<sup>326</sup> e de outros continentes, o Brasil passou por transformações sociais e econômicas que já vinham se processando no mundo ocidental, como resultado do processo de descolonização, a acelerada Globalização da economia e a crise do capitalismo mundial.

Do final da Segunda Grande Guerra até meados da década de 1970 se formou a vanguarda dos movimentos sociais de cunho étnico, racial e de gênero, incentivados pelas teorias do Multiculturalismo<sup>327</sup>, que se afirmaram e ganharam força com o avanço dos debates e preocupações em torno das minorias étnicas.

A América Latina, Europa e Ásia foram palcos de “movimentos sociais democratizantes, anticapitalistas, antiautoritários e antiburocráticos”; movimentos e regimes de “tendência nacional-democrática produziram reformas sociais e políticas”<sup>328</sup>; além das reformas sociais profundas pelas quais passaram alguns países das Américas, Ásia e Europa, como Bolívia (Revolução de 1952) e Cuba (Revolução de 1959).

Um novo horizonte de expectativa (ou um novo futuro)<sup>329</sup>, que resultou das experiências acumuladas (no passado), se vislumbrou através da atuação dos movimentos sociais étnicos, da nova política internacional e da necessidade de mudança na política indigenista aplicada pelos Estados às chamadas minorias étnicas, que não devem ser pensadas, conceitualmente, como sinônimo de povos indígenas ou mesmo de grupos étnicos, assunto que será retomado logo mais.

Entre 1970 e 1974 viveu-se os anos do milagre econômico no Brasil, que apresentou ao país um ciclo de crescimento rápido e desordenado. No âmbito das relações entre Estado, sociedade e índios, as primeiras Assembleias Indígenas emergiram como uma resposta aos desmandos das políticas indigenistas do governo autoritário, principalmente,

---

<sup>325</sup> PEREIRA, Luiz Bresser. *Pactos Políticos*: do populismo à redemocratização. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 48.

<sup>326</sup> O uso do termo América Latina neste trabalho não significa a adoção de uma perspectiva homogeneizadora em relação aos países que compõem as Américas de línguas ibéricas, dado a existência de diferenças significativas históricas, culturais, linguísticas, sociais, econômicas e políticas entre os diferentes países dessa região.

<sup>327</sup> “Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais.” In: HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 50.

<sup>328</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, Ano 17. n. 37, 2002. p. 15.

<sup>329</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

quanto às invasões das terras indígenas.

Em 1974 iniciou-se o período de transição do regime ditatorial para o regime democrático, quando o general Ernesto Geisel assumiu a presidência da República e começou o processo de abertura política, que só se concluiu definitivamente em 1988, durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte e a promulgação da nova Constituição do Brasil. Sobre esse momento, afirmou Bernardo Kucinski, “a transição lenta, gradual e segura levou 15 anos para ser completada, desde sua primeira formulação em fins de 1973. Durou mais tempo do que a própria ditadura.”<sup>330</sup>

Nos anos de 1980 a fragilidade do Governo ficou notória diante da profunda “crise do regime político tecnoburocrático-capitalista”<sup>331</sup>, que irmanou a crise econômica à crise moral e político-institucional. Até mesmo os setores conservadores da sociedade, como a Igreja Católica e a Ordem dos Advogados do Brasil tomaram posições contrárias ao Regime, passando suas alas mais liberais/progressistas a apoiar aqueles que mais sofriam com o autoritarismo do governo: trabalhadores, estudantes, negros, índios, etc.

O período de abertura e redemocratização política<sup>332</sup>, em curso desde 1973, tornou latente o clima de insatisfação evidenciado numa série de movimentos sociais de caráter urbano e popular. Embora não tivessem como bandeira de luta uma proposta clara de ruptura com o Regime, pois seus protestos foram direcionados às péssimas condições materiais de vida e à luta por direitos individuais e coletivos, eles cumpriram papel importante no processo de democratização, ainda que indiretamente.

Oportunamente, diante de um contexto de ampla participação da sociedade civil, o Movimento Indígena começou a se organizar e, através do apoio de várias organizações civis (CIMI, ABA, OAB, CEDI, etc.), trouxe para a cena nacional a realidade da vida nas aldeias; a necessidade de lutar por direitos à cidadania, como também faziam os trabalhadores urbanos; e a fragilidade das políticas indigenistas e do Indigenismo oficial diante das novas posições de atores sociais e sujeitos políticos mais organizados e conscientes dos seus direitos.

Internamente, as condições eram favoráveis à emergência dos movimentos sociais, e com o início dos debates da Assembleia Nacional Constituinte em 1987 o lugar das minorias e de grupos étnicos específicos no Estado de direito começou a ser redesenhado junto à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Deficientes Físicos e Minorias, que

<sup>330</sup> KUCINSKI, Bernardo. *O Fim da Ditadura Militar*. São Paulo: Contexto, 2001. p. 139.

<sup>331</sup> PEREIRA, Luiz Bresser. *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 124.

<sup>332</sup> Abertura política: “é essencialmente uma estratégia dos detentores do poder para conceder sempre o menos possível, postergando a democratização.” Democratização política: “processo real de transição do regime autoritário para o regime democrático exigido pela sociedade civil”. In: PEREIRA, *Ibidem*, p. 128.

integrava a Comissão de Ordem Social.

Externamente, desde meados da década de 1950, tornaram-se emergentes as temáticas voltadas para os povos e minorias étnicas; além da questão dos direitos à cidadania e à diferença, que contaram e contam até hoje com o apoio da Organização das Nações Unidas (ONU), da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Organização dos Estados Americanos (OEA), entre outras.

No plano internacional, o cenário pós-guerra produziu um mundo menos passivo diante da intolerância quanto às diferenças étnicas e culturais. Com o colapso gradual da Liga das Nações a partir de 1930, após a Segunda Guerra Mundial esse organismo internacional está eclipsado, em seu lugar é instituída a Organização das Nações Unidas, momento especialmente favorável “*for the international recognition of the rights of indigenous peoples*”<sup>333</sup>.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi, então, votada em 1948 pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, e determinou que todas as pessoas gozassem de “direitos e as liberdades”, independente de qualquer “espécie, seja raça, cor, sexo, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”<sup>334</sup>. O texto ainda reforçou: “toda pessoa tem direito a liberdade de pensamento, consciência e religião”<sup>335</sup>, um dos princípios básicos do respeito às diferenças.

Especificamente em relação aos índios, em 1957 a Convenção N° 107 da OIT reforçou a legitimidade das políticas integracionistas implantadas pelos Estados nacionais – em conformidade com a cultura política da época –, mas ressaltou que

Na aplicação das disposições da presente convenção relativas à integração das populações interessadas, será preciso: a) tomar devidamente em consideração os valores culturais e religiosos e os métodos de controle social peculiares a tais populações, assim como a natureza dos problemas que se lhes deparam, tanto do ponto de vista coletivo como individual, ao serem expostas a modificações de ordem social e econômica.<sup>336</sup>

<sup>333</sup> NIEZEN, Ronald. *The Origins of Indigenism*. Human Rights and the Politics of Identity. London, England: University of California Press, 2003. p. 40.

<sup>334</sup> Art. 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - Assembleia Geral das Nações Unidas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância*. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001. p. 272.

<sup>335</sup> O artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 - Assembleia Geral das Nações Unidas. In: *Ibidem*, p. 275.

<sup>336</sup> Art. 4º da Convenção N. 107 da OIT de 5 de junho de 1957. In: MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 25.

Esta Convenção expressou bem o momento em que ela foi produzida. No contexto latino-americano as bases do chamado Indigenismo oficial foram formuladas pelo Instituto Indigenista Interamericano, que surgiu durante a realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano em 1940, na cidade de Pátzcuaro (Michoacán).

Esse encontro foi o primeiro de uma sucessão que tinham como objetivo implantar uma política de “*integración o incorporación de los indios a la sociedad nacional, asumiendo una igualdad y una justicia abstractas para los pueblos indígenas que, de hecho, solo admite un patrón cultural como válido para la nación.*”<sup>337</sup>

Não se pode ignorar a contribuição do Instituto Indigenista Interamericano, órgão da Organização dos Estados Americanos (OEA), 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 pauta desses encontros. No entanto, a principal meta do indigenismo nesse período foi “*la integración de los grupos indígenas a la nacionalidad.*”<sup>338</sup>

No Brasil, as políticas indigenistas seguiram esse mesmo viés, com a defesa dos princípios integracionistas pelo Estado como condição fundamental para a inserção dos índios na sociedade nacional como trabalhadores necessários ao crescimento da nação, ideia que ganhou força durante a “Era Vargas” no contexto da expansão da fronteira agrícola rumo ao interior do país, com a ocorrência de contatos danosos para os índios e a invasão e apropriação de muitas das suas terras.

No final de década de 1960, as críticas ao indigenismo oficial tornaram-se mais contundentes, principalmente devido às constantes denúncias de genocídios praticados por países latino-americanos. Mesmo com a realização da Convenção para a Prevenção e Sanção do Delito de Genocídio, realizada pela ONU em 1948 e que começou a vigorar em 1951<sup>339</sup>, vários Estados continuaram praticando ações etnocidas, impulsionados pela fúria capitalista que acelerou a economia quando foram implantados os regimes ditatoriais na maioria dos países latino-americanos.

A Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos de 1979, durante a realização do Congresso Indigenista Interamericano, aprovou o Plano de Ação Indigenista Interamericano, que entre outros assuntos destacou a importância da autodeterminação para os

---

<sup>337</sup> SÁNCHEZ, Consuelo. *Las demandas Indígenas en América Latina y el Derecho Internacional*. México: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1992. p. 14. (Série Cuestión Étnico-Nacional).

<sup>338</sup> MARROQUÍN, Alejandro D. *Balance del Indigenismo*. Informe sobre la política indigenista en América. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972. p. 16.

<sup>339</sup> SÁNCHEZ, *op. cit.* p. 15. (Série Cuestión Étnico-Nacional).

índios e repudiou o “tratamento colonialista e discriminatório das populações indígenas”<sup>340</sup>. O IX Congresso Indigenista Interamericano de 1985 reconheceu o caráter multiétnico e pluricultural das sociedades latino-americanas e substituiu “o conceito “integracionista” por uma política de respeito e favorecimento do desenvolvimento autônomo.”<sup>341</sup>

Sob a coordenação das Nações Unidas, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos foram adotados em 1966 e começaram a vigorar em 1976. O cenário mundial na década de 1960 moldou-se pelos ditames da Guerra Fria, que ameaçou a integridade física e cultural de pessoas e povos divididos pelos mundos capitalista e socialista.

As liberdades fundamentais concedidas a todas as pessoas desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, independente da cor, sexo, religião, idioma ou raça, foram reforçadas por aqueles pactos. O Pacto Internacional Sobre os Direitos Civis e Políticos determinou que “Todos os povos têm o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e dedicam-se livremente ao seu desenvolvimento econômico, social e cultural.”<sup>342</sup>

O direito à livre determinação dos povos foi, então, reconhecido pelo Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, como também o fez o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais<sup>343</sup>. No Brasil, ambos os Pactos foram aprovados no Congresso Nacional pelo Decreto-Legislativo Nº 226, de 12 de dezembro de 1991; e reconhecidos como leis ainda em 24 de janeiro de 1992. O Pacto Internacional sobre os direitos Civis e Políticos afirmou que

Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não devem ser privadas do direito de terem em comum com os outros membros do seu grupo, a sua própria vida cultural, de professar e praticar a sua própria religião ou de empregar a sua própria língua.<sup>344</sup>

---

<sup>340</sup> “Documento Preparatório” para a *Reunião de Peritos sobre a Revisão da Convenção 107*, OIT, Genebra, 1986, p. 14 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 125.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>342</sup> Artigo 1º do PACTO INTERNACIONAL SOBRE OS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pacto2.htm>> Acesso dia 05 de maio de 2009 às 13h35min.

<sup>343</sup> SÁNCHEZ, Consuelo. *Las demandas Indígenas en América Latina y el Derecho Internacional*. México: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1992. p. 11. (Série Cuestión Étnico-Nacional).

<sup>344</sup> Artigo 27 do PACTO INTERNACIONAL SOBRE OS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pacto2.htm>> Acesso dia 05 de maio de 2009 às 13h35min.

Para um Governo ditatorial que abriu estradas, construiu hidroelétricas e incentivou a produção agrícola em larga escala pelo interior do país sem respeitar a presença dos povos indígenas em suas terras, não foi difícil compreender o porquê da demora em ratificar o Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos, que em 1976, quando passou a vigorar, computou a adesão do número mínimo de 35 países.

O predomínio de uma cultura política autoritária pode explicar o porquê do atraso de dezesseis anos para a ratificação do mesmo, e de vinte cinco anos para que o Governo brasileiro aceitasse a denominação *povos indígenas*, o que ocorreu durante os “preparativos para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada na África do Sul” em 2001.<sup>345</sup>

A ONU sancionou ainda a Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 20 de novembro de 1963, no curso da realização da Convenção da ONU de 21 de dezembro de 1965. Sob a influência do Movimento dos Direitos Cívicos da década de 1960, que teve como centro irradiador os Estados Unidos da América, vários fóruns internacionais foram realizados em prol da organização pan-indígena.<sup>346</sup>

Decorrente de uma cultura política internacional favorável ao respeito e ao reconhecimento das minorias e grupos étnicos, como os povos indígenas, esta declaração opôs-se a toda e qualquer forma de discriminação e tornou pública a postura das Nações Unidas de condenação do “colonialismo e todas as práticas de segregação e discriminação a eles associadas.”<sup>347</sup>

Em 1975 índios de dezenove países reuniram-se pela primeira vez na história do Movimento Indígena na Primeira Conferência dos Povos Indígenas. O encontro ocorreu na cidade de Port Alberni, Colúmbia Britânica, no Canadá, com o objetivo de discutir e propor soluções para os problemas enfrentados pelos povos indígenas em todo o mundo<sup>348</sup>. Questões relacionadas às terras indígenas, à propriedade de minas e atividades sociopolíticas e culturais foram os principais temas da conferência, além da necessidade de formação de um Conselho Mundial de Povos Indígenas.

Em 1977, as Nações Unidas organizaram a Conferência Internacional sobre

---

<sup>345</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 157.

<sup>346</sup> NIEZEN, Ronald. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. London, England: University of California Press, 2003. p. 42.

<sup>347</sup> MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 55.

<sup>348</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 181.



Discriminação contra as Populações Indígenas das Américas, em Genebra. O Documento final do encontro chamou a atenção para a preservação dos direitos territoriais indígenas, a proteção do meio ambiente e o respeito ao direito soberano das nações e povos indígenas de decidirem sobre sua origem a partir do sentimento de pertença.<sup>349</sup>

Na década de 1980, com as mudanças trazidas pela Guerra Fria, a crise dos governos militares na América Latina e a queda do muro de Berlim, a cultura política relativa aos direitos das minorias e grupos étnicos também se transformou. A Convenção Nº 169 de 1989 da OIT reviu o caráter integracionista da Convenção Nº 107 e declarou: “os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação.” Em seus artigos 3º e 5º observa-se:

Ao se aplicar as disposições da presente Convenção: a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente; b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos...<sup>350</sup>

A utilização do termo *povos* nesta Convenção gerou muitos debates e controvérsias, principalmente entre os representantes de Estados nacionais adeptos de políticas estatais centralizadores e homogeneizantes como o Brasil. Observa-se que desde a Primeira Guerra Mundial, a recém-criada Liga das Nações, juntamente com o presidente Woodrow Wilson dos Estados Unidos da América, prometeram reconhecer “*of self-determination for nations and the rights of minorities to protection, was the first real opportunity for international consideration of the rights of indigenous peoples.*”<sup>351</sup>

Com o avanço dos debates e discussões frente ao fato de que existe uma identidade indígena diferenciada e grupos étnicos com culturas e formações socioeconômicas e políticas próprias – que divergem daquelas apresentadas pelo Estado e pela sociedade nacional – entendeu-se que “a utilização do termo “povos” na nova Convenção responde à ideia de que os índios não formam meras “populações”, mas sim “povos” com identidade e

---

<sup>349</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 121-122.

<sup>350</sup> Artigos 3º e 5º da Convenção Nº 169 da OIT de 7 de junho de 1989. In: MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 37.

<sup>351</sup> NIEZEN, Ronald. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. London, England: University of California Press, 2003. p. 31.

organização própria.”<sup>352</sup>

No entanto, representantes de vários governos debateram intensamente sobre o uso da denominação povos na Convenção, por sugerir a ideia de autodeterminação e/ou livre determinação. Com base na leitura do texto da própria Convenção N° 169 e de uma bibliografia especializada no assunto – como os textos de Marco Aparício Wilhelmi, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Lia Zanota Machado e Alcida Rita Ramos, entre outros – propõe-se dois importantes temas para reflexão.

Primeiro: há incompreensões quanto ao direito coletivo dos povos à livre determinação e/ou autodeterminação. O direito à livre determinação implica no “*fortalecimiento y ampliación de la capacidad autónoma de decisión, desemboca de modo natural en la idea de autodeterminación*”<sup>353</sup>, estabelecendo uma condição jurídica e política favorável a uma relação de igualdade e de respeito entre os índios e o Estado.

Trata-se de um direito coletivo essencial para que todos os demais sejam concretizados, e não implica necessariamente em separação. No âmbito do Direito Internacional Público, o conceito de livre determinação e/ou autodeterminação pode ocasionar a possibilidade de separação, seja para criar um novo Estado, seja para unir-se a um que já exista.

Entretanto, no caso dos povos indígenas, Marco Aparício Wilhelmi pondera que essa possibilidade é remota, principalmente nos países da América Latina, onde não se tem casos conhecidos, e nem mesmo iniciativas concretas anunciadas neste sentido. Nas palavras do autor referido,

*... si una cosa salta a la vista en la práctica totalidad de las manifestaciones indígenas al respecto es precisamente que se refieren a la vertiente respetuosa de las fronteras estatales, como demanda de autonomía hacia el interior del Estado. Se reclama, eso sí, en términos de autonomía política real (elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios – incluyendo el acceso a los recursos naturales –), de demarcación de territorio propio y, desde tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales (y de ahí, en ocasiones, se llega a un replanteamiento de la propia estructura e institucionalidad estatal en su conjunto).*<sup>354</sup>

<sup>352</sup> GENEBRA. (Suiça). Convenção N° 169 da OIT, de 7 junho de 1989. Dispõe sobre a situação dos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo. *Convenção (169) sobre Povos Indígenas e Tribais em países independentes e Resolução sobre a ação da OIT concernente aos Povos Indígenas e Tribais*. Organização Internacional do Trabalho. 1. ed. Brasília, dezembro de 1992. p. 3.

<sup>353</sup> WILHELMI, Marco Aparício. El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 399-421. (Serie Derechos Humanos, vol. 14).

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 410.

Defronte dessas controvérsias causadas pelo uso do termo *povos* na Convenção Nº 169, é importante ressaltar que este instrumento internacional não utilizou o termo no mesmo sentido que o Direito Internacional Público, logo, não se delegou às *nações* e nem aos *povos* o direito de tornarem-se independentes de seus respectivos Estados. Ao contrário, o termo livre determinação utilizado na Convenção visa atender exclusivamente a proteção jurídica das comunidades indígenas, “com o objetivo de poder usar o conceito de “povo” na sua dimensão de comunidade histórica sem apelar à sua dimensão política de autodeterminação.”<sup>355</sup>

Segundo: o temor dos Estados nacionais de que o reconhecimento dos índios como *povos* pudesse repercutir em instabilidade e fragilidade dos mesmos, especialmente nas regiões de fronteira. Os índios no Brasil jamais apresentaram interesse de se separar do país com o qual têm vínculos seculares; isto é, de organizarem-se criando um Estado independente dentro do próprio Estado.

Mesmo a Bolívia, onde a população indígena corresponde a aproximadamente 65% da população do país, dividida entre minorias e maiorias étnicas, apresenta consenso quanto ao assunto em pauta. De acordo com Lia Zanota Machado “Os movimentos indígenas equatorianos e bolivianos propugnam hoje o “autogoverno” dentro da estrutura dos atuais Estados que deveriam se constituir como “Estados multiétnicos e plurinacionais”.”<sup>356</sup>

Há na verdade uma Bolívia dividida desde a Reforma Constitucional de 1994 e um Estado plurinacional e multicultural em fase de estruturação, onde uma parcela da população enxerga a autodeterminação como meio para a consolidação das nações índias no interior do Estado boliviano; e outra parcela defende a autodeterminação no sentido de separatista e “considera que os *aymaras*, os *quéchuas* e outras nações índias deveriam constituir seu próprio Estado. Dessa maneira, poderiam tornar-se livres da opressão do Estado e da nação dominantes”<sup>357</sup>. Mas nada de concreto nesse sentido foi feito.

Para o escritor e jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho, há que se diferenciar a autodeterminação dos Povos da autodeterminação dos Estados. Com a formação dos estados nacionais no século XIX, especialmente na América Latina, o Estado tornou-se o

---

<sup>355</sup> CONVENÇÃO 169 DA OIT NO BRASIL. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil)> Acesso dia 05 de maio de 2009, às 17h39min.

<sup>356</sup> MACHADO, Lia Zanota. Comunitarismo Indígena e Modernidade: Contrastes entre o pensamento Brasileiro e Andino. *Série Antropologia*, Brasília, n. 169, 1994. p. 6.

<sup>357</sup> ARANDA, Andrés Silva. A Questão Indígena no Cenário Político Boliviano. In: *Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas nas América do Sul e possíveis Reflexos para o Brasil*. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004. p. 80.

“ente público reconhecido internacionalmente”<sup>358</sup>, através de uma Constituição, para assegurar direitos individuais e de propriedade. Assim, povos e territórios, como o dos indígenas, passaram a ser tutelados por este Estado, já que eles não tinham suas próprias Constituições – ou melhor, não as tinham nos moldes impostos por aquela organização estatal.

Um novo modelo de colonialismo foi implantado nas antigas colônias então independentes, o colonialismo interno<sup>359</sup>. Tratam-se de “fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal”, iniciando em seguida processos de “libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal.”<sup>360</sup>

Nesta perspectiva, “A autodeterminação dos povos se converteu, a partir da criação dos Estados em autodeterminação dos próprios Estados”<sup>361</sup>. A partir de então, os povos indígenas passaram a ser parte de um todo, devendo se integrar a ele para tornar-se cidadão e deixar de ser diferente. Para Marés Souza Filho, embora a autodeterminação, no sentido que lhe dá o direito público Internacional, expresse “um direito dos povos se constituírem em Estados.”

Outra coisa totalmente diferente é a autodeterminação baseada na autonomia de um povo... pode um povo ter direito à autodeterminação sem desejar constituir-se em Estado? Do ponto de vista do Direito internacional parece que não. Do ponto de vista de cada povo, evidentemente que sim, por que a opção de não constituir-se em Estado e de viver sob outra organização estatal, é uma manifestação de sua autodeterminação.<sup>362</sup>

Assim, cabe a cada povo decidir – quando permitido exercer a sua autonomia, um dos princípios da autodeterminação dos povos – pela separação ou não do Estado que se

---

<sup>358</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1. ed. (ano 1998), 6 reimpressão. Curitiba: Juruá, 2009. p. 76.

<sup>359</sup> “Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à “resistência” e à “construção de autonomias” dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo.” CASANOVA, Pablo Gonzáles. *Colonialismo Interno (uma redefinição)*. Em *Publicación: A teoria marxista hoje. Problemas e Perspectivas*. 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 19.doc>>. Acesso dia 09 de setembro de 2009 às 9h28min. p. 1.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 2

<sup>361</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, *op. cit.* p. 77.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 78-79.

constituiu sobre eles; e a história tem demonstrado que os povos indígenas do Brasil e, em geral da América Latina, não têm optado pela separação. Há, sim, entre os indígenas brasileiros, intensa identificação com este país, do qual se espera somente o respeito ao seu direito de continuar sendo o que são – povos étnica e culturalmente diferenciados. Ainda com Marés de Souza Filho:

Explicando melhor, se um povo indígena criasse um novo estado, o conceito de Estado continuaria o mesmo, só que em número maior e com territórios menores. Esta proposta não tem nenhum sentido porque não é, nem nunca foi, reivindicação dos povos indígenas americanos criar em algumas centenas de pequenos e novos Estados, mas rever alguns conceitos que possibilitem a sua jurisdição concomitantemente com o império do Estado, criando uma jurisdição plural.<sup>363</sup>

O temor separatista foi retomando pelos governantes, principalmente os militares, também durante os debates sobre a utilização do termo *nações*, em especial quando da criação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980. A ideia de nação sugere “o reconhecimento de que é legítimo ser diferente, e 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.”<sup>364</sup>

De acordo com Ramos, para os governos autoritários o uso do termo *nação* repercutiria em perigo à soberania nacional – um dos principais temas do setor de segurança nacional; para algumas organizações de apoio ao índio, como o CIMI, o uso do termo reforçava a bandeira de luta do movimento indígena, por ser mais impactante do que a expressão *etnia*. Nesse sentido, nem em relação à soberania e nem em relação às fronteiras representam, os índios – seja enquanto *povos*, seja enquanto *nação* –, ameaça ao Estado brasileiro.

É importante recordar que os índios serviram e ainda servem, de certo modo, ao Estado brasileiro como guarda de fronteiras. O Decreto N° 736 de 6 de abril de 1936 reforçou essa posição a fim de “incorporá-los à Nação” hegemônica. Em um ambiente de expansão das fronteiras econômicas, pacificação dos *silvícolas* e de transformação dos mesmos em trabalhadores-cidadãos pela honra e glória da nação, os índios, juntamente com o Exército, “eram os melhores elementos para servir à Pátria no que ela mais precisa: guarda de suas

<sup>363</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1. ed. (ano 1998), 6 reimpressão. Curitiba: Juruá, 2009. p. 193.

<sup>364</sup> RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. (Org.) *Etnia e Nação na América Latina*. Vol. I. Washington: OEA, 1996. p. 79.

fronteiras e respectiva defesa...”<sup>365</sup>

A herança da cultura política autoritária é notória quando se observa o quanto a Convenção Nº 169 de 1989 demorou a ser reconhecida pelo Estado brasileiro. Pelo Decreto Legislativo Nº 143, de 20/6/2002, a Convenção foi ratificada e entrou em vigor em 2003<sup>366</sup>. A problemática criada sobre o uso do termo *povos* e o reconhecimento do direito de propriedade e de posse dos índios sobre as suas terras foram alguns dos principais motivos do retardamento, de mais de uma década, para a ratificação desse documento no país.

A discussão em torno do termo *povos* sugere outra problemática: é preciso tomar em alguns cuidados conceituais ao se falar em minoria e povo. Os movimentos e organizações indígenas priorizam a luta pela conquista e garantias de direitos tanto coletivos quanto individuais. Neste sentido, tanto os *povos* quanto as minorias seriam sujeitos de direitos coletivos. No entanto, é necessário cuidar para que essa característica não os classifique num mesmo grupo e ignore, assim, a especificidade de cada um.

A noção de minoria apresentada por Francisco Capotorti, relator especial da Subcomissão de Prevenção de Discriminação e Proteção das Minorias, proposta no “Estudo sobre os Direitos das Pessoas pertencentes às minorias étnicas, religiosas e lingüísticas”, tem sido considerada uma das mais aceitas, e define minoria como

*Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos de un Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico una característica que difiere de las del resto de la población y manifiesta incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad con objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma.*<sup>367</sup>

Por outro lado, a noção de povo indígena mais largamente aceita, atualmente, foi proposta pelo relator especial do “*Estudio del problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas*”, Martínez Cobos. A Organização das Nações Unidas publicou as conclusões do relator em 1987, que trouxe a seguinte definição:

<sup>365</sup> VASCONCELOS, 1939, *apud* SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Indigenismo e geopolítica. Projetos militares para os índios no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990. p. 67.

<sup>366</sup> CONVENÇÃO 169 DA OIT NO BRASIL, Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil)> Acesso dia 05 de maio de 2009, às 17h39min.

<sup>367</sup> DOC. E/CN.4/Sub 2/384/Ver.1 *apud* WILHELMI, Marco Aparício. El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 403.

*Son comunidades, pueblos y naciones indígenas las que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en sus territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.*<sup>368</sup>

Percebe-se a partir dessas definições que há vários aspectos de semelhança entre os direitos almejados pelas minorias e pelos povos indígenas, tornando-se aguda a necessidade de diferenciação ao se verificar que ambas as categorias encontram-se submetidas a setores dominantes, geralmente representados pelo Estado. Essas assertivas têm ampliado a preocupação dos movimentos e organizações indígenas em reforçar a especificidade dos povos indígenas, chamando a atenção para a *“su diferenciación y caracterización como pueblos originários, cuya soberanía fue violentada por un proceso de conquista y colonización, y que han sido incorporados contra su voluntad al dominio de los Estados-nación modernos.”*<sup>369</sup>

A fim de apontar os critérios de diferenciação e de reforçá-los – intenção da maioria das organizações e movimentos indígenas –, menciona-se *“a existencia de un territorio”*<sup>370</sup> como reivindicação própria de uma coletividade que se apresenta como *povo*; além da luta para que seja reconhecido como sujeito de direito, o que implica em diferenciação em relação às minorias, que almejam apenas o reconhecimento dos direitos estendidos à sociedade nacional.

Além dos direitos individuais<sup>371</sup>, os povos indígenas são detentores de direitos coletivos específicos<sup>372</sup> que sempre resultaram em conflitos e desencontros com o Estado

<sup>368</sup> PAPANÓPOLO, Midori. *El nuevo enfoque internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1995. p. 14.

<sup>369</sup> WILHELMI, Marco Aparicio. El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 403.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>371</sup> *“Son el conjunto de derechos sociales, culturales, políticos y civiles que tienen como sujeto titular exclusivo a las personas individualmente consideradas... el derecho a la educación, a la salud, los derechos laborales en general, el derecho de asociación, el derecho de acceso a la justicia, los derechos lingüísticos, etc....”*. *Ibidem*, p. 400-401.

<sup>372</sup> *“... son derechos coletivos, por ejemplo, el derecho de los sindicatos a negociar con los empleadores, o el derecho de una asociación de consumidores o usuarios a hacer valer sus pretensiones frente a un prestador privado o estatal de servicios... derecho a mantener y desarrollar la lengua propia o ciertos rasgos culturales que les permiten sobrevivir como tales.”* In: *Ibidem*, p. 401.

nacional. Trata-se do direito ao território; direito a cultura diferenciada; direito ao etnodesenvolvimento; e direito à livre determinação.

Para Marés de Souza Filho, o maior problema relacionado ao reconhecimento dos direitos coletivos dos povos encontra-se na ideia de que estes ameaçam a soberania dos Estados, devido ao fato de os povos autônomos poderem dispor de um território, de uma cultura e governos próprios dentro do território nacional. No Brasil, só com a Constituição de 1988 tais direitos foram reconhecidos, embora com sérios empecilhos à sua prática.

O referido texto constitucional baseou-se no princípio dos “direitos individuais tradicionais”, enquanto os direitos coletivos pautam-se no princípio de que “todos são sujeitos do mesmo direito, todos têm dele disponibilidade, mas ao mesmo tempo ninguém pode dele dispor, contrariando-o, porque a disposição de um seria violar o direito de todos”<sup>373</sup>. Ainda há enormes dificuldades administrativas e legais na prática estatal e jurídica no que se refere à exequibilidade desses direitos no Brasil.

Os encontros do Grupo de Barbados também são referências para se pensar o Movimento Indígena no Brasil e na América Latina, uma vez que evidenciaram um contexto de transformações da cultura política relacionada aos povos indígenas, ao Estado e a sociedade civil. Em janeiro de 1971 reuniram-se em Barbados, na região das Ilhas Caribenhas, antropólogos de vários países da América Latina a fim de discutir e denunciar os principais problemas enfrentados pelos povos indígenas das Américas. Nesse encontro a Declaração de Barbados I foi redigida indicando as principais preocupações do grupo sobre a situação dos povos indígenas à época.

Pela libertação dos índios de toda forma de opressão e discriminação, os antropólogos participantes assinalaram as responsabilidades do Estado, das Missões Religiosas e da Antropologia para que estes povos superassem a situação colonial de que foram e são vítimas. A tônica do documento situou-se na preparação das mudanças estruturais que Estado e sociedade nacional adotariam para que o índio se tornasse sujeito e agente do seu destino – a ideia do que se conhece atualmente por protagonismo indígena foi então lançada.

*... We wish to reaffirm here the right of Indian populations to experiment with and adopt their own self-governing development and defence programmes... These policies should not be forced to correspond with*

---

<sup>373</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1. ed. (ano 1998), 6 reimpressão. Curitiba: Juruá, 2009. p. 176.



*national economic and socio-political exigencies of the moment. Rather, the transformation of national society is not possible if there remain groups, such as Indians, who do not feel free to command their own destiny.*<sup>374</sup>

Ao Estado, entre outras instâncias, recaiu a responsabilidade de garantir aos indígenas as condições socioeconômicas e políticas de continuarem sendo o que são, ou seja, terem “... *the right to be and to remain themselves, living according to their own customs and moral order, free to develop their own culture...*”<sup>375</sup>. Às Missões Religiosas determinou-se que a visão etnocêntrica e discriminatória da evangelização até então imposta aos indígenas deveria ser extirpada, de modo que seus costumes e tradições religiosas fossem respeitados.

Foi nesse contexto que as mudanças anunciadas pela Igreja Católica referente à sua nova política de evangelização tornaram-se evidentes. Após a reunião do Concílio Vaticano II realizada entre 1962 e 1965, a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano reuniu-se em Medellín, onde decidiu que a Igreja buscaria um novo diálogo com índios, contribuindo para sua mobilização e organização inclusive.

Em 1972 o Conselho Indigenista Missionário-CIMI foi criado como órgão ligado à Igreja e com o objetivo de incentivar “um movimento regional e nacional de encontros de estudos e de assembleias da pastoral indigenista, destinado a institucionalizar suas seções regionais, de assembleias de chefes indígenas, além de outros encontros da entidade.”<sup>376</sup>

À disciplina Antropologia solicitou-se a revisão dos seus métodos, que “*reaffirming and disguising social relations of a colonial nature*”<sup>377</sup>. A partir dessas decisões, deveria negar o cientificismo acadêmico e voltar-se para a sua responsabilidade política frente a esses povos, denunciando os casos de genocídio e etnocídio, por exemplo. Inseridos na relação de etnicidade que envolve Estado e sociedade nacional, para se tornar livre e dono do seu próprio futuro, os índios precisaram contar com mudanças estruturais necessárias que deveriam acontecer no interior dessas instâncias.

O Grupo de Barbados II reuniu-se em 1977. O tema central dos debates foi a superação da dominação física e cultural a que os índios ainda estavam submetidos. De acordo com o texto da declaração, “*la dominación física es una dominación económica*”<sup>378</sup> que se expressa na retirada da terras dos índios e dos recursos naturais das mesmas; e nas

<sup>374</sup> DECLARATION OF BARBADOS I. IWGIA - Document. Barbados, 30 January 1971. p. 7-8.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>376</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 125.

<sup>377</sup> DECLARATION OF BARBADOS I, *op. cit.* p. 6.

<sup>378</sup> DECLARAÇÃO DE BARBADOS II. In: CONTRERAS, Jesus. (Compilador) *La cara india, la cruz del 92. Identidad Étnica y Movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 177.

invasões das grandes empresas que vêm em busca de terra e da força de trabalho indígena.

E a dominação cultural ocorre quando “*la mentalidad del indio se há establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo...*”<sup>379</sup>. A luta contra esse tipo de mentalidade só pode ser vitoriosa se e quando a política indigenista integracionista e assimilacionista forem alteradas de fato, e a educação formal apresentada ao índio, deixar de se pautar na ideia de superioridade do branco; e à medida que a própria população indígena se conscientizar da importância da união entre todos os povos indígenas, se organizando politicamente rumo ao movimento de libertação.

Na verdade, Barbados II trouxe um importante impulso para a organização do Movimento Indígena na América Latina, chamando a atenção para os seguintes pontos: “*organización política propia y auténtica*”; “*ideología consistente*”; “*método de trabajo*”; “*un elemento aglutinador*”; e “*conservar y reforzar las formas de comunicación interna*”<sup>380</sup>. Esses pontos conjuntamente pensados apresentam as características básicas e essenciais para a organização e a realização bem sucedida do Movimento.

O Grupo de Barbados reuniu-se no Rio de Janeiro em 1993 para formulação da Declaração de Barbados III, que debateu amplamente a articulação da diversidade em um mundo marcado pela Globalização da economia e por uma América Latina que se caracteriza por um lento processo de redemocratização ainda em curso, e para a qual é necessário que se repense o modelo de democracia que se quer implantar, já que o projeto atual não reconhece de fato a diversidade.<sup>381</sup>

Diante de uma ideia de democracia ocidental que valoriza o indivíduo em detrimento da coletividade, a questão do respeito à diversidade étnica tornou-se inviável. Essa assertiva levou os membros do grupo a chamarem a atenção para alguns aspectos da conjuntura atual da luta do movimento indígena. As democracias latino-americanas são frágeis, o que impossibilita a plena concretização dos direitos indígenas, em especial o direito à autodeterminação.

Os Estados e os seus respectivos presidentes têm “*obligación de respetar sus derechos e identidad cultural*”<sup>382</sup>, obedecendo as determinações das declarações e

---

<sup>379</sup> DECLARAÇÃO DE BARBADOS II. In: CONTRERAS, Jesus. (Compilador) *La cara india, la cruz del 92. Identidad Étnica y Movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 178.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>381</sup> BATALLA, Guillermo Bonfill. Diversidad y Democracia: un futuro necesario. Discurso presentado en el Seminario Internacional “Amerindia hacia el Tercer Milênio”. San Cristóbal de las Casas, México, 14, 15 y 16 de junio de 1991. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad*. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. (Grupo de Barbados)

<sup>382</sup> DECLARAÇÃO DE BARBADOS III. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad*. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995.

convenções por eles reconhecidas e ratificando as convenções internacionais dos povos indígenas ainda em processo de avaliação. Quanto às Organizações Não-Governamentais (ONGs), foram reconhecidas como importantes por fortalecerem a sociedade civil e exigir do Estado medidas pontuais sobre os assuntos indígenas; entretanto, devem ser observadas mais de perto, pois existem indícios de que algumas delas têm se beneficiado individualmente e prejudicado a luta e a organização dos índios.

Em relação às organizações indígenas, a declaração chama atenção para a existência de práticas clientelistas e corruptas de algumas lideranças indígenas. O descaminho trilhado por essas falsas lideranças evidencia fragilidades as quais prejudicam a organização e a atuação dos movimentos indígenas na América Latina. O texto em pauta também se referiu às produções acadêmicas e posições dogmáticas que ainda retratam a sociedade nacional como realidades “*supuestamente homogêneas.*”<sup>383</sup>

A educação bilíngue e a saúde indígena também foram citadas. A escola e a educação oficial, se as “*políticas educativas bilíngües e interculturales*” fossem plenamente realizadas, seriam lugares de reprodução cultural fundamentais para a condução dos indígenas à apropriação efetiva de “*sus propios intereses históricos y culturales*”<sup>384</sup>. Quanto à saúde, chamou-se a atenção para a medicina tradicional dos índios, que deveria ter suas características preventivas e curativas aproveitadas e desenvolvidas pelos órgãos responsáveis.

Em síntese, as políticas econômicas deveriam buscar soluções alternativas às economias neoliberais; a Igreja Católica deveria sempre rever as suas práticas evangelizadoras buscando respeitar as diferenças culturais dos índios; enfim, a autonomia indígena não se realiza(rá) sem que ocorra um processo de transformação em diversas e variadas instâncias do Estado e da sociedade.

Nessa perspectiva, é premente a necessidade de políticas realmente democráticas que visem a participação real daqueles que se definem por características socioeconômicas, políticas e culturais diferenciadas. Esse processo de democratização ainda em curso – especialmente no Brasil – precisa abrir espaço para os povos indígenas, considerando que o conceito de povo “*corresponde a poblaciones humanas socialmente organizadas, étnicamente definidas, culturalmente distintas y dotadas de una dimensión espacial que es su*

---

p. 22. (Grupo de Barbados).

<sup>383</sup> DECLARAÇÃO DE BARBADOS III. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. p. 24.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 25.

*territorio.*”<sup>385</sup>

Nesse mesmo contexto de inserção da temática indígena no campo internacional, de realização de encontros específicos para discutir os problemas e soluções vivenciados pelos povos indígenas, promoveu-se em San José de Costa Rica a “*Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina*” em 1981<sup>386</sup>. Com a iniciativa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e a participação da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), este encontro deu origem a outro importante documento que tem procurado garantir os direitos dos povos indígenas: a Declaração de San José.

O texto dessa declaração chama a atenção para o crime de etnocídio, que tem vitimado milhares de índios em todo o mundo. Afirmou também que “o etnodesenvolvimento é um direito inalienável dos grupos indígenas”<sup>387</sup>, o que significa que os índios têm direito de decidirem como desejarem sobre o desenvolvimento de suas aldeias, respeitando a sua cultura e tradição, e exercitando a autonomia e a autogestão.

Reforçou-se ainda a condição dos índios enquanto sujeitos de direitos coletivos e individuais e que, portanto, deve-se assegurar-lhes os direitos à cidadania e à diferença, como os direitos “civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, hoje ameaçados. Nós, os participantes desta reunião, exigimos o reconhecimento universal de todos esses direitos”<sup>388</sup>. Participaram desse encontro antropólogos, membros de associações indígenas da América Latina, educadores e linguistas. A presença do líder indígena Domingos Veríssimo Marcos, um dos fundadores e representante da União das Nações Indígenas no evento, foi realçada.

A principal mudança no campo nacional a ser destacada foi a participação dos povos indígenas do Brasil no processo da Constituinte de 1987 e as conquistas alcançadas pelos mesmos na Carta Constitucional de 1988. Sem dúvida este é um momento ímpar da atuação do MIB na cena política e, em razão disso, será tratado mais detidamente no capítulo seguinte como um dos acontecimentos fundadores do Movimento.

Um último e importante evento internacional a ser salientado foi o encontro do Quarto Tribunal Russel sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Américas, realizado entre

---

<sup>385</sup> DECLARAÇÃO DE BARBADOS III. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. p. 26.

<sup>386</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os Povos Indígenas e os seus direitos. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 14.

<sup>387</sup> DECLARAÇÃO DE SAN JOSÉ. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Os Povos Indígenas e os seus direitos. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 16.

<sup>388</sup> DECLARAÇÃO DE SAN JOSÉ, *Ibidem*, p. 16-17.

os dias 24 e 30 de novembro de 1980 na cidade de Roterdã, na Holanda<sup>389</sup>. O objetivo principal desse encontro foi denunciar os crimes cometidos contra os povos indígenas das Américas, ocasionando a violação dos direitos dos mesmos.

Testemunhos de participantes do encontro informaram sobre as práticas de etnocídio e genocídio que vitimaram populações indígenas de vários continentes. O Brasil tornou-se tema de várias manchetes de jornais internacionais e nacionais durante a organização e realização desse evento por ter sido denunciado pelos casos Mangueirinha e Nambiquara; além disso, por ter tentado proibir a presença do cacique xavante Mário Juruna no Tribunal.<sup>390</sup>

Juruna foi eleito para “a presidência do Tribunal Bertrand Russell...”<sup>391</sup>, e mesmo assim, foi proibido de viajar a Roterdã pelo Conselho Indigenista da FUNAI. Durante a abertura do evento, uma carta enviada pelo cacique – que aguardava no Brasil decisão favorável do Tribunal Federal de Recursos (TFR) para que pudesse viajar – foi lida pelo índio Tukano Álvaro Sampaio.<sup>392</sup>

Estas foram as palavras de Juruna: “Parece que o governo brasileiro tem medo de me deixar ir, porque eu vou contar, vou explicar para todo mundo aí da Holanda a judiação, o crime que a FUNAI, que o Coronel Nobre da Veiga estão fazendo contra as tribos indígenas do Brasil”<sup>393</sup>. O Governo, representado pela FUNAI e o Ministério do Interior, justificou sua

---

<sup>389</sup> HOLANDA (Rotterdam). 1980. *Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre Los Derechos de los pueblos Indígenas de las Américas*. Conclusiones. Noviembre de 1980.

<sup>390</sup> O coordenador do CIMI-Sul denunciou o caso Mangueirinha como “*un acuerdo ilegal e inconstitucional firmado el 12 de mayo de 1949 entre el gobierno del Estado de Paraná y el gobierno Federal... los tribus Kaingang y Mbya-Guarani del Puesto Indígena de Mangueirinha fueran despojados de 8.975 has. de tierra; es decir, más de la mitad de su territorio*”. E o caso Nambiquara foi denunciado por Vincent Carelli, da comissão de defesa do povo Nambiquara, que acusou o Governo brasileiro, a FUNAI, o Ministério do Transporte e o Banco Mundial pela “*expropiación sistemática de las tierras del pueblo Nambiquara y la invasión deliberada en su territorio por la construcción de una carretera principal, proyectada a fin de acelerar el proceso de ocupación*.” O Brasil, ainda, foi acusado de violar os direitos humanos ao apropriar-se de recursos naturais existentes em terras indígenas sem a consulta prévia e desrespeitando a sua existência nas mesmas, como no caso dos índios Yanomami e Waimiri. As invasões das terras indígenas por não indígenas foi outra violação de direitos denunciada pelo Tribunal, como o caso dos Yanomami, Waimiri, Kaingang, Guarani e outros. A exploração do trabalho indígena, a negação dos direitos fundamentais à liberdade religiosa e os assassinatos de indígenas são outros casos em que o Brasil também foi mencionado. In: HOLANDA (Rotterdam). 1980. *Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre Los Derechos de los pueblos Indígenas de las Américas*. Conclusiones. Noviembre de 1980. p. 35-43.

<sup>391</sup> TRIBUNAL RUSSELL elege para presidente o cacique Juruna. *Jornal o Globo*, Rio de Janeiro, 25 de nov. 1980.

<sup>392</sup> O Tukano Álvaro Fernandes Sampaio viajou para Roterdã sem a autorização da FUNAI agindo silenciosamente e utilizando o seu nome de branco. Enquanto os órgãos governamentais se esforçavam para impedir a ida de Mário Juruna ao encontro, Álvaro Tukano providenciava o seu passaporte com a ajuda do CIMI. Diante da surpresa a FUNAI acusou o Tukano de não ser índio. “Instruído pelo Cimi, Sampaio viajou disposto, como frisou, “a deixar bem claro no “tribunal” qual é a verdadeira situação do índio no Brasil”.” In: ÍNDIOS. Crime Perfeito. Tukano engana a FUNAI e viaja a Roterdã. *Revista Veja*, São Paulo, 26 de nov. 1980, p. 28-29.

<sup>393</sup> ÍNDIOS. Crime Perfeito. Tukano engana a FUNAI e viaja a Roterdã. *Revista Veja*, São Paulo, 26 de nov. 1980. p. 28-29.

atitude afirmando que o Brasil não reconhecia o Tribunal Bertrand Russell como órgão competente para julgar os assuntos a que se propôs.<sup>394</sup>

No entanto, os organizadores do Tribunal Russell não se surpreenderam diante da postura da FUNAI, à qual se referiram como “incapaz de defender os interesses dos indígenas”<sup>395</sup>. Na verdade, a atuação da FUNAI revelou ao mundo a incapacidade do governo brasileiro de reconhecer e respeitar a diversidade e demonstrou o quão arbitrária pode ser a prática de uma cultura política autoritária.

A imprensa nacional e internacional publicou e comentou incansavelmente esse ato precipitado do órgão indigenista brasileiro, que serviu para reforçar ainda mais a liderança indígena de Mário Juruna no Brasil e no mundo; e obscureceu a imagem do país no exterior, que já vinha sendo acusado de violação dos direitos indígenas<sup>396</sup> através da prática de genocídio e etnocídio desde meados da década de 1960 – tais acusações foram confirmadas ao final do encontro com seis casos na América do Sul, dentre os quais um no Brasil.<sup>397</sup>

Após várias decisões contrárias aos processos impetrados no TFR em favor de Juruna, a viagem foi finalmente permitida pelo Coronel Nobre da Veiga, presidente da FUNAI, sob a recomendação de que o mesmo não falasse mal do Brasil lá fora<sup>398</sup>. Com mais essa demonstração arbitrária de poder se encerrou a trágica atuação da política indigenista do Brasil diante daquela edição do Tribunal Russell.

O desenrolar desses acontecimentos contribuiu para fortalecer a luta do Movimento Indígena através de entidades de apoio ao índio, como o CIMI, a ABA, o CEDI, as ANAÍÍS, a CPI-SP, etc. “*The commotion generated by Juruna’s case provided an opportunity to air grievances against the military by members of the opposition*”<sup>399</sup> e

---

<sup>394</sup> FUNAI veta ida do índio Juruna ao Tribunal Russel. *Jornal de Brasília*. Brasília, 30 de out. 1980. p. 5. / “Ministro Mário Andreazza, ao explicar a razão do veto à viagem de Juruna, disse que “o Governo brasileiro não reconhece nem a existência nem a competência daquele tribunal para o julgamento de sua política indigenista”. In: MINISTRO Reitera veto à viagem do cacique Juruna. *O Globo*, Rio de Janeiro, 04 de nov. 1980.

<sup>395</sup> JURUNA diz que vai à Holanda. *Correio Braziliense*. Brasília, 01 de dez. 1980.

<sup>396</sup> “O fator decisivo para a elaboração, a aprovação e a divulgação da Lei nº 6.001/1973 era a preocupação do governo com a sua imagem no exterior, então grandemente afetada por denúncias de violação de direitos humanos. Em função da divulgação pela imprensa nacional de massacres de índios, o governo enfrentava desde 1967 uma campanha sistemática no exterior de acusações de omissão ou mesmo comprometimento em práticas etnocidas...” Cf. OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e Horizonte Ideológico: Reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos. WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese. (Orgs.) *Sociedades Indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. Ensaio. Florianópolis: Ed. UFSC, 1985. p. 19-20.

<sup>397</sup> “O júri denunciou 14 casos de assassinatos em massa (genocídio) e de atentados contra as culturas nacionais (etnocídio), seis deles nos Estados Unidos e no Canadá, dois na América Central e seis na América do Sul. No caso dos índios nhambiquaras, de Mato Grosso, foi denunciado o Banco Mundial por financiar a construção de uma estrada que criou uma série de perigos aos indígenas.” In: TRIBUNAL RUSSEL faz 14 acusações. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 de dez. 1980.

<sup>398</sup> JURUNA vai a Roterdã mas é advertido. *Correio Braziliense*. Brasília, 01 de dez. 1980. p. 7.

<sup>399</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism*. Ethnic Politics in Brazil. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

fragilizou ainda mais a FUNAI e o Governo a que ela estava submetida naqueles anos de abertura política.

De todo o apresentado, conclui-se que a relevância de se pensar o MIB através da categoria cultura política é dimensionada pela ampliação da capacidade explicativa e compreensiva que a mesma proporciona, ao sugerir ao pesquisador a necessidade que há de se olhar em volta e enxergar as razões estruturais e conjunturais para que uma determinada mudança social aconteça, ou seja, ao conhecer e reconhecer a importância das culturas políticas do período estudado (1970-2009) – nacional e internacional – o MIB tornou-se cognoscível historicamente e repleto de sentido e significado.

## 2.2. O Estado Autoritário e a Sociedade Civil no Brasil

*... Passar uma estrada em cima de uma aldeia  
é um crime. Por que não desviar. O Brasil é  
muito grande. Isso é triste.  
Txibaibou-Bororo.<sup>400</sup>*

As relações entre o Estado brasileiro e os índios nunca foram tranquilas. A terra e os direitos imprescritíveis que os índios têm sobre elas sempre foi o pivô dos conflitos entre ambos. O Brasil é um país onde o Estado nacional se apresenta de maneira onipotente e centralizadora, em consonância com as características de um Estado patrimonialista – de acordo com a concepção weberiana do termo e com a análise que dela faz Sérgio Buarque de Holanda.<sup>401</sup>

Para Raymundo Faoro a herança patrimonial do Estado soberano brasileiro se remete ao tempo das dinastias de Avis e Bragança que, pensada no curso da história, transferiu

---

p. 114.

<sup>400</sup> TXIBAIBOU (Bororo). In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 41.

<sup>401</sup> Sobre Estado Patrimonialista: “Dos princípios estruturais pré-burocráticos é o mais importante a estrutura patriarcal da dominação. Em sua essência, não se baseia no dever de servir a determinada “finalidade” objetiva e impessoal e na obediência a normas abstratas, senão precisamente no contrário: em relações de piedade rigorosamente pessoais. Seu germe encontra-se na autoridade do chefe da comunidade doméstica...” In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva, v. 2. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 234. / Relativo a Buarque de Holanda; “... A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que merecem os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático...” In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 146.

“a antinomia metrópole-colônia” para a antinomia “Estado-nação, com energias divorciadas, excêntricas no miolo e ajustadas apenas na superfície”<sup>402</sup>. Esta assertiva tornou-se evidente a partir da década de 1960, quando a crise dos Estados nacionais e a ampliação da luta em defesa dos direitos civis e sociais reforçaram o debate em torno das minorias étnicas e das minorias e majorias indígenas.

O Estado centralizador brasileiro caracterizou-se também pela influência aristocrática herdada da sociedade escravocrata e pelas relações interpessoais que perpassaram as épocas colonial, imperial e republicana. Esta especificidade repercute no caráter conservador da aristocracia agrária quanto à questão da terra no país. Em pleno século XXI há setores da sociedade nacional que se opõem à ideia de reforma agrária indiscriminadamente, além daqueles que acreditam que há muita terra para pouco índio no Brasil e vêm demarcação das mesmas como sinal de atraso ao desenvolvimento econômico.<sup>403</sup>

O Estado brasileiro sempre atuou diretamente nas questões relacionadas à terra de maneira conservadora; não foi diferente em relação às terras indígenas. No período colonial, houve “uma aliança entre a burguesia mercantil, a Coroa e a nobreza”<sup>404</sup> para a elaboração e aplicação da política de terras. A doação de lotes aos que tivessem meios de fazê-las prosperar foi a primeira medida tomada pela Coroa com o Regimento de Tomé de Souza.

A situação caótica da propriedade rural na antiga colônia – diante do aumento das posses por ocupação<sup>405</sup> – tornou-se tema de debates após a Independência, e em 1850 quando foi criada a Lei de Terras. Atendendo aos interesses das elites nacionais, que em geral ocuparam os espaços mais importantes da política do Estado, esta lei buscou “regularizar a propriedade rural e o fornecimento de trabalho.”<sup>406</sup>

A partir de 1850 só poderia adquirir terras quem pudesse pagar por elas ou as herdassem, e aquelas já adquiridas a partir de doações deveriam ser regulamentadas. Para os índios, a nova lei não deveria trazer preocupações, já que os mesmos deteriam o título do Indigenato, ou seja, o direito originário às suas terras por serem índios e por serem os

<sup>402</sup> FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 10. ed., Vol. 1. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000. p. 438.

<sup>403</sup> Em uma pesquisa de opinião feita pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope) a pedido do Instituto Socioambiental (ISA) no início do ano 2000, a seguinte pergunta foi feita à população nacional: “Considerando que os índios representam 0,2% da população brasileira e que possuem usufruto de 11% das terras do território brasileiro, ou seja, têm o direito de utilizar, com exclusividade, estas terras, qual destas frases melhor expressa a sua opinião sobre a quantidade de terras que os índios possuem para viver? 1. É muita terra (22%); 2. É a quantidade certa de terras (34%); 3. É pouca terra (34%); 4. Não sabe/não opinou (10%).” In: SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000. p. 67.

<sup>404</sup> VIOTTI DA COSTA, Emília. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 173.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>406</sup> *Ibidem*.



primeiros habitantes das terras brasileiras.

Entretanto, a situação dos índios em relação ao direito originário às suas terras – mesmo depois da Constituição de 1988, que adotou o princípio do Indigenato ao legislar sobre as terras indígenas – sempre foi tensa. Casos de assassinatos e conflitos entre índios, fazendeiros e posseiros são inúmeros<sup>407</sup>, causados por invasões das terras indígenas e muitas vezes com a conivência do Estado e dos órgãos responsáveis.

O caráter autoritário do Estado brasileiro não se pôs à vista apenas durante a ditadura militar de 1965-1985. A tendência ao autoritarismo aparece em vários outros momentos e em diversas situações. A relação do Estado com os índios sempre foi marcada por forte “ênfase na disciplina militar expressa numa virtualidade do discurso indigenista, quiçá um de seus componentes fundamentais, mas não o único.”<sup>408</sup>

Desde o final do século XIX a ideologia positivista ganhou força – influência do Positivismo de Augusto Comte – com a atuação de Benjamin Constant junto aos jovens oficiais que almejavam encontrar no Estado o caminho para se tornarem cidadãos plenos. Ocorreu nesse momento a aproximação entre os militares e o Estado, para onde recorriam diversos setores da sociedade (militares, profissionais liberais, etc.) em busca de melhores condições de trabalho.

De acordo com José Murilo de Carvalho, foi através do Estado que os deslocados da sociedade escravocrata buscaram se inserir na política e se afirmaram como cidadãos<sup>409</sup>: “Poder-se-ia dizer que buscavam maior participação através do pertencimento ao Estado, isto é, não se tratava tanto de cidadania mas do que poderíamos chamar de *estadania*.”<sup>410</sup>

Sob a influência do Positivismo a militarização de assuntos indígenas começou a sua saga com a presença do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, especificamente durante a criação e atuação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores

---

<sup>407</sup> Como exemplo, o caso Manguueirinha é representativo e demonstra o quanto é tensa e ambígua a relação entre o Estado e os Índios, principalmente quando a questão em pauta é a terra. “Em 12-05-1949 foi celebrado um acordo entre o Ministério da Agricultura e o governo estadual de Moisés Lupion, mediante o qual foram usurpados 90 mil alqueires em 6 áreas indígenas do Estado, reservando aos índios apenas 1/3 das suas terras... Descrentes da Justiça e da Funai, os Kaingang e Guarani passaram a organizar-se para a recuperação de 8.976 há., correspondente à área em litígio judicial... Esta luta vem lhes custando ameaças constantes e, inclusive, já possuem vítimas: o líder guarani ‘Paraguaio (Norberto Gabriel Poty) e o cacique Kaingang Ângelo Cretã, representantes e heróis da resistência indígena na região, emboscados em janeiro de 1980.” In: “Apêndice. Documento Especial: Manguueirinha. Anai-Curitiba e Comitê Pró-Manguueirinha”. INDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. São Paulo. 1982. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP, n. III, 1982. p. 76-77.

<sup>408</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Indigenismo e geopolítica. Projetos militares para os índios no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990. p. 68.

<sup>409</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 29.

<sup>410</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 50.

Nacionais (SPILT), a partir de 1910. Representado basicamente por engenheiros-militares, este órgão tornou-se desde sempre um instrumento do Estado comprometido com os ideais integracionistas da época, em detrimento de uma política indigenista de fato interessada na sobrevivência e no respeito às populações indígenas.

Atrair e pacificar os índios para que eles se tornassem verdadeiros brasileiros e, futuramente, trabalhadores como todos os demais; juntos, todos construiriam a Nação forte e única. O projeto do Estado-nação aplicado pelos militares avançou sobre o território conquistando terras e populações. Segundo Souza Lima, os índios foram vítimas de uma verdadeira “guerra de conquista” e, conquistados, mais uma vez passaram à condição de tutelados pelo Estado – ou mais precisamente pelos militares.

A tutela indígena foi regulamentada pelo Código Civil Brasileiro de 1916 – lei Nº 3.071–, que viu o índio (conceituação genérica) como um ser transitório, ou seja, deixaria de ser tutelado à medida que se adaptasse à civilização do país<sup>411</sup>. Os índios, assim como os pródigos e as pessoas que tinham entre dezesseis e vinte e um anos, tornaram-se parte da categoria dos relativamente capazes.

O Código em epígrafe refere-se aos indígenas nestes termos: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o que cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país”<sup>412</sup>. Para Clóvis Beviláqua, o uso do termo “silvícola” no Código se explica pela intenção de referir-se aos habitantes da floresta, e não aos índios já inseridos na comunidade nacional. Para os índios desde logo assimilados<sup>413</sup>, as leis seriam as mesmas do direito comum aplicado aos demais brasileiros.

A tutela dos índios no Brasil não surgiu no século XX, pois desde o século XVI – à época da colonização – o exercício da mesma tornou-se uma prática comum. Inicialmente, os missionários de diferentes ordens religiosas exerceram a tutela como parte do projeto

---

<sup>411</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 2.

<sup>412</sup> Artigo 6º do Código Civil, Parágrafo Único. BEVILÁQUA, Clóvis. “Código Civil Comentado. (Anexo A)”. *Ibidem*, p. 11.

<sup>413</sup> É necessário diferenciar Assimilação de Integração. De acordo com Pedro Agostinho, o uso antropológico do termo “integração” recobre-se de “um conjunto de formas de articulação entre sociedades indígenas privadas de sua autonomia e a sociedade nacional que as domina, verificadas nos planos do econômico, do social e do político. Mas não é por efeito dessa articulação que elas deixam de ser as tais entidades étnicas distintas, ou de ser por isso discriminadas. Só se o inverso ocorresse, se a perda cultural e de identidade étnica fosse completa e a ex-sociedade tribal se diluísse, indistinta, no interior da sociedade nacional, seria cabível falar de *assimilação*. Mas esta, como deliberado objetivo político, é vedada pelo Estatuto do Índio (art. 1º, art. 2º, V, VI, IX), pois tem como pressuposto a destruição da cultura tribal e a quebra de sua coesão social, além da provável perda das terras grupais; o que, mesmo ocorrendo, não é, no entanto, aval de que a assimilação seja alcançada.” In: AGOSTINHO, Pedro. In: O ÍNDIO E O DIREITO. Rio de Janeiro. 1981. Série OAB/RJ Debate 1, 1981. p. 35-36.

colonial português através do Padroado Real<sup>414</sup>. Durante o século XVI e o XVII as missões “prepararam a mão-de-obra formalmente livre e controlaram sua distribuição entre os colonos.”<sup>415</sup>

Face aos conflitos entre os colonos e os missionários que discordavam entre si quanto ao projeto destes últimos, o Estado reforçou o “papel das ordens religiosas na administração da mão-de-obra indígena livre e, após muitas oscilações, tal papel foi consolidado pelo Regime das Missões em 1686”<sup>416</sup>. Em meados século XVIII as missões foram secularizadas e as reformas do Marquês de Pombal marcaram a “transição da escravidão indígena para o trabalho assalariado”, o que deu origem ao conceito de “tutela orfanológica.”<sup>417</sup>

Com a Lei de 7 de junho de 1755 os missionários perderam o direito à administração dos índios, que foi transferida para o Estado português. Deste modo, o Estado “não só devolvia aos índios sua liberdade, mas também, é essencial reter, reconhecia sua autonomia política. A relação entre a Coroa e o Governo colonial complicou-se após a “publicação das ‘leis das liberdades’.”<sup>418</sup>

Diante de vários desencontros, o Governo colonial decidiu que para impedir a evasão dos índios libertos dever-se-ia colocá-los sob o Regimento dos Órfãos, para onde eram encaminhados os vadios, ignorantes e os que não queriam trabalhar. Foi daí que surgiu a ideia deturpada da orfandade indígena. Estes indivíduos passaram à tutela do Juiz de Órfãos, responsável por “zelar pelos bens de seus tutelados e velar sobre os contratos de trabalho e sua remuneração.”<sup>419</sup>

Com a lei de 27 de outubro de 1831 os índios ainda “em servidão” foram colocados sob a tutela do Juiz de Órfãos, e também libertou aqueles ainda escravizados em guerras justas. A tutela orfanológica tinha um caráter especial e não se estendeu a todos os índios. O Poder Público exerceu-a e tutelou não apenas os índios, mas também as suas terras.

---

<sup>414</sup> PADROADO: “Instituição que, a partir do século XIII, as monarquias ibéricas criaram para estabelecer alianças com a Santa Sé. O padroado português consistia na concessão de privilégios e na reivindicação de direitos, invocando a coroa sua qualidade de protetora das missões eclesiásticas na África, na Ásia e no Brasil. Neste último, distinguem-se dois tipos de padroados: o Real e o da Ordem de Cristo. Estes padroados, quer espanhóis, quer portugueses, eram regulados e autorizados por bulas pontificias. Graças a essa instituição – Padroado Real (português) e Patronazzo (espanhol) – as coroas ibéricas exerciam grande influência na administração eclesiástica de seus impérios ultramarinos...”. In: AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997. p. 312.

<sup>415</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 103.

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 110.

Com o regulamento das Missões de 1845 os diretores de índios voltaram a administrar as aldeias, que após a Lei de Terras de 1850, passaram a ter que cuidar dos registros das terras dos aldeamentos.

Toda essa trajetória trouxe para o século XX uma visão infantilizada do índio – situação esta encarada como transitória, já que o mesmo passaria por estágios de adaptação que o inseriria na sociedade nacional; e foi nessa perspectiva que se elaborou a ideia de tutela indígena apresentada no Código Civil de 1916. Na verdade, a tutela foi concebida como “um instrumento de defesa das terras indígenas pelo Estado” que, mal interpretada, acabou legando aos índios uma conotação infantilizada ao longo do século XX.<sup>420</sup>

Assim, a tutela se encaixou numa lógica perfeita imaginada por um Estado conservador que objetivou – baseando-se na doutrina positivista de Augusto Comte, a qual acreditava no progresso da civilização ocidental a partir de uma missão civilizadora, em que índios que já se encontravam no estado positivo deveriam ajudar os que ainda não estavam – proteger, respeitar e assimilar os índios, uma vez que para se tornarem cidadãos como todos os outros deveriam despojar-se “de sua condição étnica específica.”<sup>421</sup>

Souza Lima defendeu que o poder tutelar representou na verdade “um poder estatizado” que se fez representar por órgãos oficiais como o SPI e a FUNAI, cujas funções estratégicas e táticas da “matriz militar da guerra de conquista é sempre presente”<sup>422</sup>. No período do Estado Novo de Vargas, enquanto o SPI vigorou subordinado ao Ministério da Agricultura, houve demonstrações claras de que a intenção do Estado era transformar o índio em um trabalhador rural como outro qualquer.

Foi neste contexto de *Marcha para o Oeste* que surgiram parques indígenas, semelhantes ao Parque Indígena do Xingu, criado em 1961 – mas, que teve sua ideia lançada entre as décadas de 1940 e 1950, durante o processo de penetração territorial rumo ao interior do país – onde índios de diferentes etnias foram misturados sem se considerar a existência de algumas etnias rivais. Não sem a presença e a participação dos militares surgiram reservas indígenas que funcionaram como “estufa para que os grupos da região pudessem se aculturar

---

<sup>420</sup> Com o Novo Código Civil – Lei Nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002 – os índios foram excluídos do grupo dos considerados relativamente incapazes. O Artigo 4º cita apenas “I – os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos; II – os ébrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental tenham o discernimento reduzido; III – os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo; e IV – os pródigos.” No Parágrafo único do mesmo artigo lê-se: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. In: BRASIL. Lei Nº 10.406, de 12 janeiro de 2002. *Novo Código Civil: Exposição de Motivos e Texto Sancionado*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 65.

<sup>421</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 162.

<sup>422</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 74.

paulatinamente.”<sup>423</sup>

No curso da Ditadura Militar que vigorou entre os anos de 1964 e 1985 a presença do Estado autoritário tornou-se mais evidente mediante um projeto de governo no qual os índios foram tidos como verdadeiros empecilhos ao progresso, então, em marcha. Todos os que apoiaram iniciativas de defesa aos índios enquanto grupos étnicos diferenciados foram vistos como opositores ao regime. A política de integração nacional incentivou à criação das reservas indígenas, o que favoreceu a desintegração cultural dos índios e a liberação de suas terras originais para o desenvolvimento do país.

Com a Constituição de 1988 o exercício da tutela ficou ameaçado, já que a nova Carta reconheceu aos índios e às suas comunidades e organizações o direito de defenderem os seus interesses sem a necessária intervenção do órgão oficial até então responsável, ou seja, a FUNAI. Diante de tais avanços, as populações indígenas de todo o país têm se organizado, através de associações e organizações diversas, e que representam os interesses e os direitos de diferentes povos em variadas instâncias do Estado e da sociedade nacional e internacional.

No entanto, outra lei – esta específica dos índios – ainda continua em tramitação no Congresso Nacional desde 1991. Trata-se do novo Estatuto dos Povos Indígenas<sup>424</sup>, que pretende revisar e atualizar a Lei Nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Essa lei surgiu inserida num contexto em que o autoritarismo do governo militar alcançou seu ápice. Eram os anos do *Brasil grande*, do Brasil dos grandes projetos militares.

Um desses grandes projetos, entre tantos<sup>425</sup>, atingiu diretamente alguns povos indígenas da Amazônia, muitos ainda sem nenhum ou pouco contato com a sociedade nacional. A Transamazônica – BR-230, uma das obras faraônicas da administração dos

---

<sup>423</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Indigenismo e geopolítica. Projetos militares para os índios no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990. p. 70.

<sup>424</sup> Projetos de Lei N. 2.057, de 1991; N. 2.160, de 1991 e N. 2.619 de 1992, que instituem o Estatuto dos Povos Indígenas. A última versão do texto desta nova lei foi elaborada com a participação direta de várias lideranças indígenas, representadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e aprovada pela Comissão Nacional de Política Indigenista no dia 5 de junho de 2009. Essa proposta encontra-se no Congresso Nacional aguardando aprovação.

<sup>425</sup> Projeto Carajás; Projeto Polonoroeste; Projeto Calha Norte; etc. Em relação às estradas, que na década de 1970 representavam uma das principais metas do Plano de Integração Nacional (PIN), várias foram as rodovias federais que atravessaram terras indígenas, deixando para trás centenas de mortes e uma série de doenças: BR-163 (Cuiabá-Santarém)/Território dos Paraná ou Kren-Akrôto (MT/PA); BR-174 (Manaus-Caracaraí)/Território dos Waimiri-Atroari (AM); BR-210 (Perimetral Norte)/Território dos Yanomami; BR-230 (Transamazônica)/Território dos “Parintitin (AM), Pirahã (AM), Tenharim (AM), Munduruku (PA), Arara (PA), Assurini (PA), Juruna (PA), Kararahô (PA), Parakanã (PA) e Apinajé (TO)”. Muitas foram as remoções dos índios de suas terras nesse período em consequência das invasões dos territórios indígenas não somente pelas estradas como também pelo garimpo, a mineração, a construção de barragens e usinas hidroelétricas, entre outras iniciativas da ansia desenvolvimentista daqueles anos de ditadura. In: LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 19-20.

militares, projetada durante o Governo do presidente Emílio Garrastazu Médici (1969 a 1974) – foi inaugurada antes de ser concluída em 1972, como parte do projeto que almejava integrar e controlar o território nacional a todo custo<sup>426</sup>, mesmo que para isso centenas de índios fossem sacrificados.<sup>427</sup>

Para Gustavo Lins Ribeiro, esta foi, na verdade, uma característica dos grandes projetos militares: o caráter autoritário. O autoritarismo militar presente em uma política de realização de grandes projetos não vislumbra nenhuma possibilidade alternativa de impedir danos irreversíveis para as comunidades locais.

O grande projeto implica, de um modo geral, uma inexistência de opções alternativas, numa desqualificação visível das populações locais enquanto sujeitas dos seus destinos.

De fato, uma vez que a execução de um grande projeto esteja definida em altos níveis de poder político-econômico, a população local raramente, para não dizer nunca, tem voz ativa na necessidade de implantação ou não do projeto, ou no modo como ele vai ser executado.<sup>428</sup>

Essa assertiva explica o questionamento do índio Txibaibou-Bororo durante a realização do 2ª Assembleia de Chefes Indígenas de 1975 que aparece na epígrafe deste tópico – “... Passar uma estrada em cima de uma aldeia é um crime. Por que não desviar. O Brasil é muito grande. Isso é triste”. Para os índios, que tiveram suas terras invadidas e viram muitos dos seus morrerem, não havia nenhuma coerência na lógica dos grandes projetos militares, mas naquele contexto autoritário os seus gritos não podiam ser ouvidos.

Os sinais de mudança dessa realidade vieram de fora, do contexto internacional favorável à luta pelos direitos humanos e civis das populações étnicas diferenciadas com minorias e majorias em vários países do mundo. Os resultados negativos que a construção da Transamazônica trouxe para os índios alcançaram as manchetes da imprensa internacional e afetou a imagem do Brasil no exterior.

---

<sup>426</sup> RIBEIRO, Gustavo Lins. Militares, Antropologia, Desenvolvimento. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990. p. 89.

<sup>427</sup> “A Transamazônica foi a grande obra inconclusa do período mais autoritário do Brasil. Foi apresentada como a integradora da nação, que iria juntar os pontos mais remotos do país ao seu centro propulsor. Sem ter cumprido essas metas, ela, no entanto, provocou diversos desastres no que concerne às populações indígenas. Em primeiro lugar, pelo simples fato de ser aberta em áreas indígenas, surgiu a necessidade imediata de se contatar povos indígenas, como o Parakanã e Assurini e, em alguns casos, fazer transferências de grupos e aldeias para outras áreas. Nesse processo, muitos índios morriam em pouco tempo após o contato e posteriormente nas suas novas áreas...” In: GOMES, Mércio Pereira. *Os Índios e o Brasil*. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 177.

<sup>428</sup> RIBEIRO, Gustavo Lins. Militares, Antropologia, Desenvolvimento. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990. p. 88.

O Estatuto do Índio surgiu então como um meio para minorar as “acusações de omissão ou mesmo comprometimento em práticas etnocidas”<sup>429</sup> que o Brasil vinha sofrendo de entidades internacionais envolvidas na luta em defesa dos direitos das minorias e maiorias étnicas. Como o Código Civil de 1916, a Lei Nº 6.001 enxergou a condição do índio como transitória e classificou-o em três estágios diferentes: isolados, em vias de integração e integrados.<sup>430</sup>

Assim, a tutela seria exercida pela FUNAI sobre aqueles índios e comunidades ainda não integrados à comunhão nacional. Quanto à capacidade civil dos índios, esta poderia ser requerida pelos mesmos desde que tivessem “I – idade mínima de vinte e um anos; II – conhecimento da língua portuguesa; III – habilitação para o exercício da atividade útil, na comunhão nacional; IV – e razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.”<sup>431</sup>

A questão que se levanta, no entanto, é se os índios uma vez integrados e liberados da tutela também perderiam o direito às suas terras. Confundir tutela com direito originário à terra tem sido um comportamento recorrente entre representantes de setores contrários aos interesses indígenas, e mostra o quanto a tutela foi mal interpretada pelo Estado brasileiro. Como ressaltou Ramos<sup>432</sup>, tutela e indianidade não devem ser atreladas de modo que a ruptura com a primeira conduzisse automaticamente à negação da segunda.

Essa posição foi amplamente defendida por setores contrários à causa indígena, inclusive o Estado, de modo especial em dois momentos: em 1978, quando o Governo tentou forçar a emancipação dos índios através do Decreto de Emancipação; e no início da década de 1980, quando a FUNAI delegou a si o direito de dizer quem era e quem não era índio através dos contestáveis “indicadores de indianidade.”<sup>433</sup>

---

<sup>429</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e Horizonte Ideológico: Reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos. WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese. (Orgs.) *Sociedades Indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. Ensaio. Florianópolis: Ed. UFSC, 1985. p. 18.

<sup>430</sup> Artigo 4º: “I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; I – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições características da sua cultura.” “Lei Nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio (Anexo A)” In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). *Dossiê Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 13.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>432</sup> RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 284.

<sup>433</sup> Os critérios adotados pela FUNAI para elaboração dos seus “indicadores de indianidade” foram amplamente debatidos e criticados por setores da sociedade civil, em especial a comunidade científico-acadêmica

Na verdade as medidas autoritárias do governo em relação ao índio sempre visaram cercear-lhe direitos fundamentais à sua sobrevivência física e cultural que por ventura incomodassem as políticas desenvolvimentistas em curso. No caso da tentativa de emancipação forçada de 1978, interesses econômicos de ordem pública e privada estiveram em jogo à época do “milagre econômico”, e nesse sentido contestar a tutela passou a significar também um meio de eliminação da categoria índio, ou seja, “eliminado o índio como categoria, estariam suas terras também emancipadas.”<sup>434</sup>

Entretanto, na realidade, uma coisa não implica na outra, uma vez que o “índio emancipado continua índio e, portanto, detentor de direitos históricos”<sup>435</sup>. Embora integrados, os índios não deixaram de ser índios e cabe exclusivamente a eles decidir quem pertence às suas comunidades, pois as sociedades indígenas têm “o direito soberano de decidir quem lhe pertence: em última análise, é esse direito que a FUNAI lhes quer retirar” mediante a elaboração dos indicadores de indianidade.<sup>436</sup>

Uma lei feita para não ser cumprida, é essa a sensação que se tem ao analisar a Lei Nº 6.001 de 1973 – “O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas”<sup>437</sup>. Como se demonstrou no capítulo anterior, passaram-se trinta e seis anos desde a aprovação da lei e ainda hoje aproximadamente 123 das 611 terras indígenas não foram identificadas, etapa que representa a primeira fase do processo de demarcação das mesmas.<sup>438</sup>

Com a Constituição de 1988, o prazo para a demarcação foi prorrogado por mais cinco anos, já esgotados. A tutela do Estado, como se percebe, foi em vários aspectos omissa, o que contribuiu para o descrédito dos índios em relação ao seu tutor. Nesta Constituição não se mencionou a tutela, ao contrário, o indígena passou a ter o direito de se representar sem a

---

representada principalmente pela Associação Brasileira de Antropologia, a ABA. Em documento escrito pela Comissão Especial para Assuntos Indígenas desta associação, tais indicadores foram considerados absurdos por apresentarem “perigosas formulações nitidamente racistas, demonstradas pela preocupação em identificar os índios através de suas características físicas”; além de ressaltar que “Toda e qualquer tentativa de atribuir uma determinada identidade a um grupo humano à revelia da sua vontade é uma violência contra a auto-determinação e os direitos de existência desse grupo humano, não importa quais sejam as justificativas por parte daqueles que exercem essa imposição.” In: INDICADORES DE INDIANIDADE. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 29 de outubro de 1981. p. 2.

<sup>434</sup> RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 284.

<sup>435</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Critérios de Indianidade. *Revista Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, Abr. 1981. p. 5.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

<sup>437</sup> “Artigo 65 do Estatuto do Índio. Lei Nº 6001 de 19 de dezembro de 1973”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 230.

<sup>438</sup> Identificação; Demarcação; Homologação; Regularização fundiária. In: SOCIEDADES INDÍGENAS E A AÇÃO DO GOVERNO. Brasília-DF. 1996. Presidência da República; Ministério das Relações Exteriores; Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 1996. p. 17.



obrigatoriedade da presença do tutor. Contudo, o antigo Estatuto continua em vigor enquanto o novo permanece sem aprovação no Congresso Nacional.

Embora as inovações da Carta de 1988 e os direitos conquistados pelos índios demonstrem a inviabilidade da tutela, ela ainda existe na lei, pois o Estatuto de 1973 “encontra-se em situação extraordinária e transitória, em virtude de preceder a Constituição”<sup>439</sup>. A proposta do novo Estatuto dos Povos Indígenas e a luta para a sua aprovação tornou-se uma das principais bandeiras de luta do MIB atual<sup>440</sup>. A demora para a sua aprovação envolve fatores diversos, mas a falta de vontade política e a ausência “de consenso entre os índios sobre as várias questões e os diferentes aspectos do projeto de lei”<sup>441</sup> são os principais motivos.

O paternalismo do Estado se fez presente através da tutela como uma prática cerceadora do direito dos índios à autodeterminação dos povos, e a má interpretação da mesma pelo Estado e por sua política indigenista falha distanciou-a de sua verdadeira função: “A finalidade da tutela é garantir a liberdade e não cerceá-la... pressupõe identidade de interesse entre tutor e tutelado... A tutela tem sido transformada em impesilho (sic) à livre manifestação da vontade do tutelado, que deveria informar e dirigir a ação do tutor.”<sup>442</sup>

A sociedade civil é parte essencial do processo de luta contra o autoritarismo e em favor da democracia. Se nos séculos XVII e XVIII – nos tempos de Hobbes e Rousseau – a referida sociedade “representava uma ruptura com a *societas naturalis*”<sup>443</sup>, na década 1970 ela passou a ser entendida como forma de participação política envolvendo “elementos (indivíduos, movimentos, instituições) que compõem a sociedade civil.”<sup>444</sup>

De acordo com Rubem César Fernandes, os períodos em que os regimes autoritários e totalitários ganharam força – como o Brasil na década de 1970 – foram os momentos políticos favoráveis ao surgimento de uma sociedade civil atuante e dinâmica. A luta pela democracia das décadas de 1970 e 1980 caracterizou-se como um momento histórico

<sup>439</sup> SANTILLI, Márcio. *Os Brasileiros e os Índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000. p. 34.

<sup>440</sup> “... da discussão do Estatuto dos Povos Indígenas. Esse é um tema que nos une. A situação, o descaso sobre a questão de políticas públicas sobre educação/saúde, isso é um tema que nos une. A questão da defesa dos Direitos conquistados, é um tema que nos une. Então, quer dizer, só aqui nós temos grandes eixos que a gente discute, e posso falar isso como alguém aqui da própria COIAB, representando a partir daqui da representação.” In: VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

<sup>441</sup> LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 61.

<sup>442</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Estudos sobre Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980. p. 5.

<sup>443</sup> FERNANDES, Rubem César. “Elos de uma Cidadania Planetária”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, ano 10, 1995. p. 29.

<sup>444</sup> *Ibidem*.

propício para que sociedade civil organizada potencializasse suas ações através de variados grupos sociais e instituições civis.

Nesse contexto, Bernardo Sorj observou que a luta contra a ditadura tomou dimensões enormes e a sociedade civil brasileira destacou-se neste cenário com alguns grupos expressivos:

... a chamada imprensa nanica (os semanários *Opinião*, *Movimento*, *O Pasquim*), os centros de pesquisa, como por exemplo, o Cebrap, as organizações profissionais, em particular a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), as pastorais da Igreja Católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e o novo sindicalismo, especialmente os do ABC paulista.<sup>445</sup>

A Igreja Católica foi uma das principais instituições a aparecer na cena nacional formalizando o seu compromisso com os mais necessitados, principalmente depois da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Depois do Concílio e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968), a ala progressista da Igreja adotou posturas missionárias inovadoras e compatíveis com o momento histórico favorável à luta pelos direitos dos povos indígenas e o respeito pelas suas culturas.

Sob a perspectiva da Teologia da Libertação – cuja prática convoca os cristãos a “uma tarefa concreta, imediata, histórica, nesse mundo: combater por uma sociedade mais justa” e a fazer uma “transformação histórica da sociedade”<sup>446</sup> – surgiu uma Igreja missionária e libertadora; este era o novo lema daquela que se tornou importante instrumento da sociedade civil diante da luta pelos oprimidos e, em especial, em prol dos direitos dos índios. O CIMI surgiu como órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1972 com o objetivo de construir uma relação diferenciada com as populações indígenas.

A imagem de uma Igreja cerceadora das liberdades, etnocêntrica e dominadora – como assinalou a Declaração de Barbados de 1971 – foi superada por uma “nova presença missionária junto aos povos indígenas”<sup>447</sup>. Os desafios da nova evangelização foram muitos, como lidar com um passado missionário cheio de desconfortos e conquistar um presente de

---

<sup>445</sup> SORJ, Bernardo. Sociedade civil e política no Brasil. In: \_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Miguel Darcy de (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 60.

<sup>446</sup> CATÃO, Francisco A. C. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 20-21.

<sup>447</sup> SUESS, Paulo. Romper o mal-estar na missão. Os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar. *Perspectiva Teológica*, XXXIV/92, Jan./Abr. 2002. p. 16.

respostas positivas no processo de conscientização e organização da luta indígena no Brasil.

Dar voz aos índios e deixá-los falar por eles mesmos foi a proposta inicial. Dessa iniciativa surgiram várias outras organizações de apoio ao índio e, posteriormente, diversas organizações indígenas. A título de citação pode-se mencionar a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), que atuou na Paraíba, Bahia, Brasília, Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul; a Comissão Pró-Índio (CPI), presente no Acre, Maranhão, Rio de Janeiro e São Paulo; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em São Paulo; etc.

Beto Ricardo apresentou um quadro com trinta organizações de apoio aos índios ainda em atividade na década de 1990. Trata-se, na verdade, de organizações não-governamentais que adquiriram relevante importância à época da ditadura no Brasil ao tornarem-se representativas das novas organizações que surgiram como porta-vozes da sociedade civil<sup>448</sup>. Formou-se, na verdade, um tipo diferenciado de organização não-governamental que atendia variados setores da sociedade civil sem se identificar com uma base social específica.

Sorj observa que, em uma perspectiva sociológica, elas constituíam-se em “organizações profissionais, nichos de empregos para ativistas sociais. Essas ONG (sic) se sustentam com financiamentos externos e se autolegitimam através do apelo a um discurso de ordem moral e demandador do Estado”<sup>449</sup>. Ao longo da Ditadura, elas se inserem no debate de oposição ao autoritarismo do Estado, então sustentado pela sociedade civil.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também veio a ser no período uma importante instituição de apoio ao índio que, juntamente com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), organizaram, através de suas entidades, meios de participação, auxílio e apoio no processo de organização e atuação do MIB. A defesa dos direitos indígenas sempre foi o principal objetivo dessas instituições sociais.

Em 1980 foi criada a primeira organização eminentemente indígena<sup>450</sup> (embora tenha contado com a ajuda de instituições da sociedade civil e da comunidade internacional): a União das Nações Indígenas (UNI). Seu objetivo era vir a ser uma organização de âmbito nacional que representasse os índios de modo que as várias etnias existentes no país fossem ouvidas e tivessem seus direitos resguardados.

---

<sup>448</sup> SORJ, Bernardo. “Sociedade civil e política no Brasil”. In: \_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Miguel Darcy de (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 61.

<sup>449</sup> *Ibidem*.

<sup>450</sup> Em 1999 Luís Donisete Benzi Grupioni organizou um trabalho “que reúne 293 referências de associações e organizações indígenas no Brasil”. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Diretório de Associações e organizações Indígenas no Brasil*. 2. ed. Brasília: INEP, 1999. p. 5.

A atuação do Movimento Indígena no Brasil não se furtou às pressões do Regime Militar autoritário. A partir da década de 1970, durante a organização e a estruturação do Movimento, vários foram os indícios de que as Forças Armadas, através dos trabalhos do Conselho de Segurança Nacional (CSN) e do Serviço Nacional de Informações (SNI), intervieram diretamente em determinados assuntos vinculados ao mesmo.

Um exemplo claro desse caráter *fiscalizador* do Estado referente aos impedimentos para que os índios dessem continuidade à organização de um Movimento de oposição ao cerceamento de direitos e às constantes invasões de territórios indígenas, foi a dissolução por parte da FUNAI, então presidida pelo General Ismarth Araújo de Oliveira, (de março de 1974 a março de 1979), da VII Assembleia de Chefes Indígenas que reuniu cerca de 150 índios Tuxauas em Surumu-RR, em 1977.<sup>451</sup>

A Assembleia foi dissolvida por Sebastião Amâncio da Costa, um dos responsáveis pela política indigenista dos anos 1970 e reconhecido por concretizar ações cruéis contra os índios no período da Ditadura Militar. A justificativa da FUNAI para a dissolução da Assembléia foi a de que o então presidente do CIMI, D. Tomás Balduino – alvo de investigações do Regime devido à sua participação intensa na luta em defesa dos interesses indígenas – participaria do encontro.

Representantes de entidades de apoio ao índio, como o CIMI e a ANAÍ, foram proibidos de ingressar em áreas indígenas sob a acusação de “conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela retomada da terra”<sup>452</sup>, e D. Tomas Balduino foi um dos notificados pelo sistema. Mas o que realmente motivou a dispersão do grupo naquela Assembléia de 1977 foi a intenção do Estado de reforçar a condição de tutelados dos índios e, como tal, não deviam se organizar livremente.

A base ideológica que sustentou a autonomia desses órgãos até mesmo durante o processo de distensão/abertura política originou-se na Doutrina de Segurança Nacional, elaborada pela Escola Superior de Guerra. Esta foi criada em 1949 pelos militares e se tornou um “centro de doutrinação anticomunista e antivarguista”<sup>453</sup>. Entretanto, a origem do CSN

---

<sup>451</sup> Pe. THOMAZ. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980, p. 50.

<sup>452</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Relatório sobre os acontecimentos do Posto Indígena Rio das Cobras. (Anexo 6) *apud* Dossiê Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis. Serviço Nacional de Informações. Gabinete do Ministro. Sigla de Origem: CH GAB SNI. 19/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: ACO 5487. Ano do ACE: 1980, p. 10-11.

<sup>453</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 128.

remonta à década de 1930, quando a Constituição de 1934 criou o Conselho Superior de Defesa Nacional, futuro Conselho de Segurança Nacional.

Com a Constituição de 1967, o Conselho de Segurança Nacional ampliou o seu campo de atuação, passando a julgar delitos civis e exercendo funções praticamente em “todos os assuntos da vida nacional”<sup>454</sup>. Já o SNI foi instituído em 13 de junho de 1964, também vinculado à Lei de Segurança Nacional, como uma das primeiras iniciativas dos militares ao passar a ter Poderes Excepcionais do Executivo e Segurança Nacional.<sup>455</sup>

Após a implantação do Ato Institucional Nº 5 (AI-5, 13/12/1968), a Lei de Segurança Nacional foi modificada e novamente o CSN teve suas funções alteradas pelo Regime.

... ampliando a concentração de poder político-militar na presidência e nas Forças Armadas, é preciso notar que a Lei de Segurança Nacional foi modificada em 1967 e 1969, de modo a incorporar as penalidades criadas pelos Atos Institucionais, dentre elas a pena de morte. Modificado também foi o Conselho de Segurança Nacional, cujas funções foram ampliadas pelas constituições de 1967 e 1969 e ainda pelo Decreto-Lei 348 de 4.1.68.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. *De Geisel a Collor: forças armadas, transição e democracia*. Campinas, SP: Papirus, 1994, p. 38 (nota).

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 51.



Ilustração 1: Participantes da VII Assembleia Indígena dissolvida pela FUNAI - Surumu/RR - Jan/1977.  
Foto: Antônio Carlos Moura. Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

O SNI “recebia verbas secretas e supervisionava os outros “departamentos de segurança”, inclusive a Divisão de Segurança e Informação (DSI), que se incorporou a todos os ministérios”<sup>457</sup>. Após a implantação do AI-5 aquele órgão passou a ser controlado diretamente pelo Exército, com uma legislação específica que o protegia das intervenções do Congresso; enquanto o CSN “passa a ser o principal órgão de assessoria presidencial e coordenação de governo.”<sup>458</sup>

Durante o Governo Geisel (1974-1978), que se definiu no plano político-institucional por realizar uma “abertura lenta, segura e gradual”<sup>459</sup>, reformas no Regime autoritário foram feitas: a Lei de Segurança Nacional foi novamente modificada; houve a eliminação da pena de morte e da prisão perpétua; a “revogação dos banimentos e extinção da Comissão Geral de Investigações (29.11.78)”; e deixou de “vigorar o AI 5 (31.12.78).”<sup>460</sup>

<sup>457</sup> CHIAVENATO, Júlio José. *O Golpe de 64 e a ditadura militar*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004. p. 150.

<sup>458</sup> OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. *De Geisel a Collor: forças armadas, transição e democracia*. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 52.

<sup>459</sup> REIS, Daniel Aarão. *Ditadura Militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. p. 65.

<sup>460</sup> OLIVEIRA, *op. cit.* p. 92.

Contudo, mesmo durante a realização da Assembleia Nacional Constituinte, os militares – “que não foram pegos de surpresa pela Constituinte... preparando-se com antecedência para a reorganização institucional do país”<sup>461</sup> – lutaram para manter em atividade o CSN e o SNI, além da concepção de Segurança Nacional. No entanto, “as teses da permanência do Conselho de Segurança Nacional e da subordinação parcial ao poder civil”<sup>462</sup> não foram acatadas pelos deputados constituintes.

São vários os dossiês localizados no Arquivo Nacional, Coordenação Regional de Brasília-Distrito Federal<sup>463</sup>, que demonstram o quanto esses órgãos de controle militares estiveram atentos aos passos do Movimento Indígena no Brasil. A respeito das organizações de apoio ao índio, principalmente o CIMI e as ANAÍ, demonstra as visões do Regime sobre as mesmas, tratando-as como subversivas e incitadoras da violência.

A Associação Nacional de Apoio ao Índio foi criada em 1977 em Porto Alegre-RS “após um seminário sobre o tema “O Índio Brasileiro: Um Sobrevivente?”, realizado no período de 25 de abril a 15 de maio de 1977”<sup>464</sup>. De acordo com o documento citado, do SNI, Agência de Porto Alegre, esta Associação se definia, segundo informações de um jornal da Imprensa local, como

... uma Sociedade Civil, de âmbito Nacional, sem fins lucrativos, com estatuto aprovado em Assembleia Geral e com uma diretoria provisória ... sendo suas finalidades as de “lutar pela valorização das culturas indígenas”, e conscientização da opinião pública em relação ao caso.<sup>465</sup>

Como é notório, a presença do SNI foi recorrente em assuntos tidos pelo Regime como subversivos e desestabilizadores da ordem vigente. A própria ANAÍ foi classificada de

---

<sup>461</sup> OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. *De Geisel a Collor: forças armadas, transição e democracia*. Campinas, SP: Papyrus, 1994. p. 128.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>463</sup> O levantamento destes dossiês junto ao Arquivo Nacional, na Coordenação Regional de Brasília, realizou-se inicialmente através de algumas visitas ao mesmo no primeiro semestre do ano de 2008, onde alguns títulos de documentos foram selecionados através de um catálogo que trazia dados referenciais de uma pesquisa generalizada sobre a questão indígena. Uma vez escolhidos os títulos que poderiam ser úteis para o objeto de pesquisa em pauta, solicitou-se a reprodução (cópia) dos mesmos. Após pouco mais de um mês, depois de quitado o débito via GRU Simples em nome do Arquivo Nacional-RJ no dia 19/05/2008, a documentação foi-me encaminhada via Correios. A partir de então, começaram as leituras dos documentos e a seleção de fato, entre os vários dossiês, do material que ajudaria a compor este estudo. As referências corretas dos dossiês escolhidos aparecerão ao longo deste texto à medida que forem citados; assim como também na bibliografia.

<sup>464</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Associação Nacional de Apoio ao Índio*. Serviço Nacional de Informações/Agência de Porto Alegre. Sigla de Origem: 119 APA. 30/05/1977. Sigilo C. Número do ACE: G106963. p. 6.

<sup>465</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Associação Nacional de Apoio ao Índio*. Serviço Nacional de Informações/Agência de Porto Alegre. Sigla de Origem: 119 APA. 30/05/1977. Sigilo C. Número do ACE: G106963. p. 1.

subversiva, como se verificou no mesmo documento: “Em 11 de maio 77, a Comissão Organizadora da ANAÍ lançou nota oficial, de *caráter subversivo*, que foi publicada em 13 maio no jornal CORREIO DO POVO de PORTO ALEGRE, onde manifesta-se...”<sup>466</sup>. Em outro documento, a ANAÍ e o CIMI foram definidos como *agitadores externos*, acusando-as de adentrarem em territórios indígenas disfarçados “... a pretexto de estudos antropológicos, como inúmeros outros, todos apontando falhas e exagerando defeitos de nossa Organização, perante os índios.”<sup>467</sup>

E ainda foram acusadas de incitar a violência, como se verificou no anexo 6 do “Dossiê Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor, quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis”, vinculado ao SNI, em que o Presidente da FUNAI ressaltou:

A ANAÍ e o CIMI estão trabalhando unidos, fazendo constantes incursões em áreas indígenas, apesar de proibidos, procurando conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela retomada da terra. ... A decisão da FUNAI, da retirada dos intrusos, contando com o apoio de Órgãos federais e estaduais, cortou o mal pela raiz, abortando os seus planos maquiavélicos de agitação. ... Ao que parece, o objetivo do CIMI junto com a ANAÍ é a concretização da Federação Indígena, manobrada pelos mesmos, alijando a FUNAI, com o que teríamos agitação em larga escala em todo o país.<sup>468</sup>

No Anexo D do Dossiê “Regime Tutelar Indígena”, intitulado *Entidades de Apoio à Causa Indígena*, foram arroladas diversas organizações de apoio atuantes em todo o Brasil. Todavia, o mais importante desse documento é a discussão que ele traz sobre a legalização da UNI. Na visão do SNI, a UNI almejava, com o apoio de organizações civis como o CIMI, congregar as comunidades indígenas do Brasil com o objetivo principal de “promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração

---

<sup>466</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Associação Nacional de Apoio ao Índio*. Serviço Nacional de Informações/Agência de Porto Alegre. Sigla de Origem: 119 APA. 30/05/1977. Sigilo C. Número do ACE: G106963. p. 2.

<sup>467</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Encaminhamento N. 042/dgo/78. ref: memo nº 098/gab/p de 31.07.78. (Anexo 4) *apud* Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*. Serviço Nacional de Informações. Gabinete do Ministro. Sigla de Origem: CH GAB SNI. 19/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: ACO 5487. Ano do ACE: 1980. p. 03.

<sup>468</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “Relatório sobre os acontecimentos do Posto Indígena Rio das Cobras (Anexo 6)”, assinado pelo Presidente da FUNAI General Ismarth de Araújo de Oliveira, Brasília-DF, 28 de fevereiro de 1978, p. 10-11. In: Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*. Serviço Nacional de Informações. Gabinete do Ministro. Sigla de Origem: CH/GAB/SNI 19/10/1978. Sigilo C. Nº do ACE: AO05487. Ano do ACE: 1980. p.10-11.



recíproca.”<sup>469</sup>

Desse modo, a legalização da UNI passaria, na visão do SNI, pelo velho *temor* dos militares “de uma união de *nações* dentro da própria Nação Brasileira”<sup>470</sup>. Assim, em prol da manutenção da Soberania Nacional – bem ao gosto dos discursos militares para justificar a constante inserção dos mesmos nas questões referentes ao Movimento Indígena – determinou-se que a FUNAI revisse a sua avaliação sobre a UNI, uma vez que o órgão já havia reconhecido a viabilidade da mesma “desde que composta, exclusivamente, por comunidades indígenas e com a assistência e sanção da FUNAI.”<sup>471</sup>

Ainda de acordo com o documento em pauta, a FUNAI teria que reexaminar o assunto, de modo que a organização indígena não fosse reconhecida e nem legalizada por ela, já que para o Regime

- não há amparo legal para que os índios fundem a UNI, pois o instituto da tutela é exercido em favor de pessoas físicas, jamais das jurídicas (Código Civil, Artigos 5º, 6º e 141, inciso I);
- por outro lado, é um paradoxo os indígenas reunirem-se em associação – a UNI –, com o objetivo de representar as nações e as comunidades que dela vierem a participar, quando o órgão Tutelar – a FUNAI – tem por objetivo e dever a mesma representação;
- a se considerar, ainda, o principal objetivo da UNI, anteriormente citado, ter-se-ia que aceitar a formação de uma união de “nações”<sup>472</sup>, dentro da própria Nação Brasileira; e
- é contraproducente a legalização da UNI, por que a FUNAI, na qualidade de tutora legal dos índios, daria o atestado de não ter o necessário controle sobre eles, deixando que se guiassem por grupos ou organizações, nem sempre afinados com os propósitos do órgão oficial de proteção, criando uma nova área de constante atrito e desgaste para o governo.<sup>473</sup>

Esta posição do Governo, através do SNI e quanto à legalização da UNI, ficou confirmada também por documento de 24 de novembro de 1980, assinado pelo Ministro Chefe do Gabinete Civil, Golbery do Couto e Silva, e direcionado ao Ministro do Interior Mário David Andreazza, solicitando que “a FUNAI se abstenha de qualquer providência ou

<sup>469</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 01. (Destaque do original).

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 02. (Destques do original).

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> Destaque do original.

<sup>473</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “Entidades de Apoio à Causa Indígena (Anexo D)”. In: Dossiê *Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 02.

ajuda tendente a estimular a constituição da chamada “União das Nações Indígenas”.”<sup>474</sup>

A UNI, como se pode notar da leitura dos documentos, surgiu como uma organização indígena amplamente apoiada pelo CIMI, entre outras organizações de apoio, e incomodou muito o Regime por trazer à tona questões incompatíveis com a ideologia integracionista posta em prática pelo Governo: autonomia cultural, nações indígenas, autodeterminação, representatividade política, atuação de lideranças, movimento indígena, etc.

Nota-se que o próprio Governo temia que a legalização da UNI conduzisse à perda de funcionalidade da FUNAI e ao crescimento do MIB, ao falar em “grupos e organizações, nem sempre afinados com os propósitos do órgão oficial de proteção”, o que de fato vem acontecendo desde a promulgação da Carta de 1988; e cada vez mais com a atuação direta das lideranças indígenas sem, como aconteceu no início do Movimento, a intermediação obrigatória de organizações indigenistas, como o CIMI, por exemplo.

Ao longo da realização da Constituinte instituída em 1987, quando a política indigenista oficial se viu em uma conjuntura de renovação, a causa indígena continuou esbarrando em velhas questões relacionadas com a atuação do Conselho de Segurança Nacional. O processo de democratização em curso pautou-se em posições contraditórias, típicas do período de transição do governo autoritário para o governo democrático.

O Movimento Indígena, organizado na década de 1970, e que vinha se fortalecendo na década de 1980, durante a Assembleia Nacional Constituinte – diante da possibilidade real de ruptura com as atitudes autoritárias do Regime – se deparou com o “projeto das fronteiras amazônicas denominado 'Calha Norte’”<sup>475</sup>. Estruturado pelo Estado, na Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, tal projeto caracterizou-se pela “intensificação da tutela militar... baseada na colonização e sedentarização dos índios em torno de batalhões de fronteira, aeroportos, missões religiosas e outros pontos de atração.”<sup>476</sup>

Para o então Bispo do Xingu Erwin Krautler, presidente do CIMI naquela época, “a questão indígena está mesmo sendo tratada em nível de Conselho de Segurança

---

<sup>474</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação, Brasília-DF. DOCUMENTO CONFIDENCIAL. Referência Aviso nº 72/80 – C, de 24.11.1980 – Gabinete Civil-Serviço Público Federal. Assunto: “Objecção clara do Governo à criação da UNI”, assinado pelo Ministro Chefe do Gabinete Civil, Golbery do Couto Silva. NOTA. Referência: Informação nº 746/17/AC/80, da Agência Central do Serviço Nacional de Informações. Assunto: Cogitada criação de entidade – “União das Nações Indígenas” – para congregar as tribos Xavante, Guarani, Terena, Kadiweu, Caiua. (Cópia).

<sup>475</sup> SANTILLI, Márcio, Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, São Paulo, CEDI, 1991. p. 11.

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 11.

Nacional”<sup>477</sup>, e apenas aparentemente o Projeto Calha Norte objetivou zelar pelas fronteiras do país. Para o CIMI, “o projeto destina-se a viabilizar os investimentos do grande capital na região norte da Amazônia”<sup>478</sup>, com o aumento da presença de militares em terras indígenas e a implantação de rodovias e de hidroelétricas em regiões onde a população indígena é predominante. Dessa visão também partilharam Márcio Santilli e Leandro Mendes Rocha<sup>479</sup>, e ressaltaram que o acesso às áreas indígenas das regiões após a implantação do Projeto foi dificultado a pesquisadores e organizações de apoio.

Por outro lado, àquela época, anos ainda de abertura política, o CIMI enfrentou uma verdadeira batalha com o Estado e com a Imprensa, por insistir na utilização do termo Nações Indígenas. O jornal *O Estado de São Paulo* publicou matérias que depunham contra a lisura do órgão indigenista, e o ameaçou de atender a outros interesses (de mineradoras estrangeiras), e não exclusivamente defender os interesses indígenas.<sup>480</sup>

A campanha anti-indígena desenvolvida pelo jornal *O Estado de São Paulo*, principalmente no que se refere às acusações contra o CIMI, atendia aos “interesses assimilacionistas” de setores do Estado representados pelo Conselho de Segurança Nacional-CSN, a FUNAI e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).<sup>481</sup>

Entretanto, segundo Santilli, tudo não passou de uma “conspiração” contra a Igreja Católica, representada pelo CIMI, e diversas outras organizações nacionais e internacionais que lutaram em prol da causa indígena. As provas das falsificações de documentos reproduzidas pelo referido jornal foram rapidamente descobertas e apresentadas a uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), que foi instaurada no Congresso

---

<sup>477</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “A causa indígena no ano da Constituinte. Uma nova Lei e as novas ameaças”. In: Dossiê *Questão Indígena. Relação nominal. Documentos Diversos*. Serviço Nacional de Informação. SE 132. AC. Sigla de Origem: GAB/SNI. 20/07/1987. Sigilo R. Nº do ACE: AO662215. p. 4.

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>479</sup> “Inspirado em formulações geopolíticas concebidas na Escola Superior de Guerra, inicialmente o Calha Norte buscava garantir a integridade política e econômica do território brasileiro. Havia uma clara preocupação com o controle do subsolo. Algumas regiões abrangidas pelo projeto eram ricas em minérios, como a bauxita, o urânio e o ouro. Essa foi uma das razões que levaram um grupo de trabalho governamental a elaborar as diretrizes para a implementação de uma política destinada à fronteira amazônica... Os objetivos do plano são bem definidos: incremento das relações bilaterais com os países vizinhos, aumento da presença militar nas áreas de fronteira, recuperação dos marcos limítrofes, ampliação da infra-estrutura viária, aumento da produção energética, criação de pólos de desenvolvimento econômico e definição de uma política indigenista específica para a região. O projeto leva em conta o conceito de fronteiras vivas e de integração geoeconômica e estratégica, sem deixar de contemplar a questão social, principalmente, no capítulo dedicado à questão do índio.” In: ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado, as Fronteiras e os Índios no Brasil: Algumas Considerações*. In: I ENCONTRO DE ESTUDOS QUESTÃO INDÍGENA. Brasília: Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2003. p. 58-59.

<sup>480</sup> POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 21.

<sup>481</sup> SANTILLI, Márcio, Os diretos indígenas na Constituição brasileira. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, São Paulo, CEDI, 1991. p. 12; 48-50.

Nacional para apurar os fatos.<sup>482</sup>

É notório que, embora não se estivesse vivendo mais os anos de chumbo da ditadura, o período de redemocratização foi marcado por práticas muito similares às que foram empregadas naqueles anos. Organizações que, como o CIMI, ousassem ameaçar aqueles antigos interesses das elites (militares e setores mais conservadores da sociedade), poderiam ser *afastadas* da cena político/social, ainda que não mais pelas vias diretas da tortura. O comprometimento do CIMI com o movimento indígena continuou enfrentando percalços ao longo de sua história, embora ainda caminhe de mãos dadas com algumas organizações indígenas.

Em síntese, importa-nos ressaltar neste momento as contradições da política indigenista oficial diante da ascendência do MIB, na qual foram inseridas – durante o processo de abertura política e redemocratização do país – ideologias pautadas nas noções de Segurança Nacional, assimilação e integração das populações indígenas à sociedade envolvente. Também é essencial ressaltar a presença de uma cultura política autoritária ao logo do processo de criação e formação do MIB, dificultando a sua sustentabilidade e ampliando a sua margem de *luta por reconhecimento*.

### 2.3. Políticas Indigenistas, Políticas Indígenas e Indigenismo

*Se o SPI foi cassado por causa dos abusos nas áreas indígenas, a FUNAI não cumpriu ainda o que prometeu: a limpeza da área (limpar dos intrusos), legalização das terras indígenas, a situação do índio. Temos que lutar pra que seja feito aquilo que prometeram – terra, saúde e educação em primeiro lugar precisa ser normalizado.*  
Klinton Kaingang.<sup>483</sup>

É premente a necessidade de se analisar o Indigenismo como uma categoria histórica localizando-o no espaço e no tempo e analisando-o a partir do campo social em que ele “é fabricado como discurso e como prática, quais os atores e instituições que aí estão

<sup>482</sup> SANTILLI, Márcio, Os diretos indígenas na Constituição brasileira. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, São Paulo, CEDI, 1991. p. 13.

<sup>483</sup> KLINTON KAINGANG (Chico Luís dos Santos), P. I. Plamas (PR). In: 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 18.

presentes, as regras de relacionamento entre eles...”<sup>484</sup>. Em princípio, é importante fazer algumas definições conceituais.

Parafraseando Cardoso de Oliveira, entende-se por políticas indigenistas o tipo de modalidade de atuação direcionada às populações indígenas que têm origem governamental; e por políticas indígenas àquelas modalidades de atuação propostas pelos próprios índios e as suas lideranças<sup>485</sup>. Assim, pode-se dizer que as primeiras relacionam-se diretamente com o Indigenismo oficial, sem se confundir com ele; e as segundas correspondem na prática aos movimentos e a atuação das lideranças indígenas. Enquanto categoria histórica, o conceito de Indigenismo sofreu e sofre variações concernentes ao tempo, lugar, atores, instituições ou ideologias a que se encontra submetido.

Por seu turno, Antônio Carlos de Souza Lima observa que há uma distinção entre os termos Política Indigenista e Indigenismo, para quem o primeiro resume-se às “medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas”<sup>486</sup>; enquanto o segundo refere-se ao

... conjunto de idéias (e ideais, i. e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio.<sup>487</sup>

A possibilidade de pensar o Indigenismo como discurso foi apresentada por Souza Lima ao mencionar a obra de Edward Said, *Orientalismo*, que entre outros aspectos discute a relação de dominação e poder que há entre Ocidente e Oriente diante da qual o Orientalismo representa a disposição hegemônica do Ocidente em “uma série de possíveis relações com o Oriente sem jamais lhe tirar o relativo domínio.”<sup>488</sup>

Nessa mesma linha de aproximação, Ramos buscou compreender o Indigenismo a partir das relações construídas entre população nacional e índios inseridos numa situação

<sup>484</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os muitos fôlegos do indigenismo. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 286.

<sup>485</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 14, n. 40, Sept./Dec. 2000. p. 214.

<sup>486</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995. p.15.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 14-15.

<sup>488</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 34.

colonial na qual o Indigenismo é pensado como discurso que atende a variados fatores históricos. Para Ramos e Souza Lima, o Indigenismo é mais que simples políticas oficiais direcionadas aos povos indígenas.

Assim, afirma Ramos, “*Indigenism is a political phenomenon in the broadest sense of the term. It is not limited to policy making by a state or private concern or to putting indigenist policies into practice*”<sup>489</sup>. Pensar o Indigenismo como um fenômeno político o aproxima, na perspectiva desta autora, da discussão teórica e analítica que fez Said do termo Orientalismo. Neste sentido, o “*Indigenism is to Brazil what Orientalism is to the West*”<sup>490</sup>, e da mesma maneira que o Oriente foi orientalizado pela Europa, também os índios foram indianizados pelo Estado.

Entretanto, destaca Ramos, o Indigenismo difere do Orientalismo no sentido de que como os índios fazem parte da nação brasileira, eles são agentes do projeto indigenista do país. Direta ou indiretamente eles participam da política de construção do Indigenismo, principalmente quando tomam consciência da sua cultura e da importância de defendê-la diante de uma formação estatal que busca a sua dissolução.

Em um contexto de construção ideológica, vários *Indigenismos* foram elaborados de acordo com as relações entre alteridade e uniformidade; e entre etnia e nacionalidade. Nesse sentido, o Indigenismo se apresenta como discurso permeado por relações de poder e dominação que ultrapassam as definições fechadas e lineares do mesmo; como as que dão sequência ao texto.

O Indigenismo como uma linha de pensamento que atravessa toda a América Latina, numa definição mais geral, pode ser entendido como “*un courant d’opinion favorable aux Indiens. Il se traduit par des prises de position qui tendent à protéger la population indigène, à la défendre contre les injustices dont elle est victime, et à faire valoir les qualités ou attributs qui lui sont reconnus.*”<sup>491</sup>

Na vida prática, tal proposta tem se mostrado impraticável por várias razões e, segundo Fabvre, o Indigenismo oficial, ou seja, atrelado ao Estado, alcançou seu apogeu entre os anos de 1920 a 1970. Neste período o mesmo passou por diversas roupagens, mas em todas elas percebeu-se o movimento como “*manifestation non d’une pensée indienne, mais d’une réflexion créole et métisse sur l’Indien.*”<sup>492</sup>

---

<sup>489</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism*. Ethnic Politics in Brazil. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988. p. 6.

<sup>490</sup> *Ibidem*.

<sup>491</sup> FABVRE, Henri. *L’Indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p. 3.

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 6.

O Indigenismo social<sup>493</sup> – que surgiu durante a realização dos congressos do Instituto Indigenista Interamericano (órgão da União Pan-Americana, depois OEA) ao longo da década de 1940, e que tem como centros irradiadores o México e o Peru – sofreu variações teóricas e práticas ao longo do processo histórico, e pode ser pensado, segundo Verdum, através de três subdivisões: indigenismo liquidacionista, indigenismo integracionista e indigenismo de participação.

Durante a realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano realizado em Pátzcuaro-México, 1940, o termo Indigenismo foi “*adoptado como proyección sistemática de la actividad de los gobiernos para resolver los problemas indígenas*”<sup>494</sup>. Desde então, a experiência prática do Indigenismo tem sido frustrante no que se refere à defesa dos interesses e dos direitos indígenas.

O indigenismo liquidacionista desenvolveu-se no final do século XIX e caracterizou-se basicamente por executar “uma política que se propunha incluir aos indígenas na vida nacional, mas excluindo a manutenção de suas particularidades culturais”<sup>495</sup>. A partir da década de 1940 o indigenismo integracionista surgiu como paradigma, sendo adotado por vários países latino-americanos, com o objetivo básico de integrar os índios à comunidade nacional sem, contudo, desrespeitar os seus valores culturais e sociais.

Para Verdum, o Indigenismo integracionista já nasceu contraditório, pois “ao mesmo tempo em que postularam o “relativismo cultural”, os integracionistas não desejaram abandonar a meta de “incluir os índios” na sociedade nacional”<sup>496</sup>. No final dos anos de 1970 essa especificidade prática do Indigenismo entrou em crise, sinalizando para a mudança de postura exigida pelas organizações indígenas através do Movimento em relação às políticas de Estado.

A partir dos anos de 1960 o Indigenismo oficial começou a ser questionado, principalmente devido ao seu caráter integracionista, característica das posturas do Estado em relação às populações étnicas em praticamente toda a América Latina.

---

<sup>493</sup> “O “indigenismo social”, entendido como uma política social dirigida à população indígena, teve seu apogeu entre as décadas de 1920 e 1970.” In: VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. 190 f. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006. p. 25.

<sup>494</sup> MARROQUÍN, Alejandro D. *Balance del Indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972. p. 13.

<sup>495</sup> DÍAZ-POLANCO, H. *Autonomía Regional: La Autodeterminación de los Pueblos Índios*. México: Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., 1991. p. 88-89 *apud* VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. 190f. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006. p. 22.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 22.

*Integrar ten significado sucesivamente o al mismo tiempo cristianizar, castellanizar, occidentalizar; o bien, dicho en outro language, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en minero, en criado doméstico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc.*<sup>497</sup>

Com a crise do indigenismo integracionista a partir da década de 1970, o indigenismo de participação surgiu acompanhando as mudanças trazidas pelo mundo globalizado. Esta variação do Indigenismo oficial não trouxe grandes avanços no que tange ao reconhecimento da pluriétnicidade por parte dos Estados, mas, teoricamente, ampliou a participação dos grupos étnicos no que diz respeito à sua própria integração.

Além da pressão por hegemonia cultural, há a “participação” e o “consenso” como meios de inclusão dos membros dos grupos étnicos nas estratégias econômicas e organizacionais em curso – daí o surgimento do chamado “indigenismo de participação”. Há uma intenção de fazer com que cada um deles se converta em promotor da sua própria integração, “por vontade própria”, estejam eles convencidos ou não da superioridade da “cultura nacional”, cada vez mais globalizada e impregnada de valores e relações sujeitas à lógica da acumulação do capital.<sup>498</sup>

Percebe-se pela leitura da citação que o indigenismo de participação não corresponde exatamente às ambições ensejadas pelas organizações e movimentos indígenas que ganharam fôlego a partir de finais da década de 1970, quando se passou a falar em respeito à diversidade étnica, Estados pluriculturais e sociedades multiculturais. Foi nesse período também que ascenderam no cenário internacional as preocupações com as minorias étnicas e com os povos indígenas, e ampliaram-se os discursos em torno dos direitos humanos, da cidadania e do direito à diferença.

Nesse contexto surgiu a ideia de Etnodesenvolvimento, amplamente analisada e debatida por Rodolfo Stavenhagen que, em poucas palavras, o define como “o desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas”<sup>499</sup>. Tal

---

<sup>497</sup> FRANCH, José Alcina (Org). *Indigenismo e Indianismo en América*. Madrid, Espanha: Alianza Editorial - Alianza Universidad Quinto Centenário, 1990. p. 12.

<sup>498</sup> VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. 190f. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006. p. 24.

<sup>499</sup> STAVENHAGEN, Rodolfo. *Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolventista*. *Anuário Antropológico/84*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 41.



desenvolvimento deveria ser também alternativo<sup>500</sup>, ou seja, reconhecendo e respeitando a presença de grupos étnicos culturalmente diferentes no interior dos Estados nacionais.

Utopia ou não, a verdade é que a abordagem do desenvolvimento alternativo apresentada por Stavenhagen comunga com a maioria dos anseios dos movimentos sociais contemporâneos e tem relevância, em vários aspectos, para as políticas de Estado atuais, que não podem mais ignorar a pluralidade cultural nas suas realidades.

Mesmo porque os movimentos indígenas e demais movimentos sociais voltados para a questão dos povos indígenas e das minorias étnicas encontram-se alertas quanto ao direito que têm de lutar por terem direitos. De acordo com Cardoso de Oliveira, a ação indigenista<sup>501</sup> atual não pode mais ignorar o Etnodesenvolvimento como uma modalidade de desenvolvimento alternativo, tendo assim que rever a relação que tem se estabelecido com as lideranças indígenas<sup>502</sup> e as práticas retrógradas do Indigenismo oficial.

Em tempo, é relevante citar a importância do indigenismo alternativo de cunho religioso e intelectual. O primeiro resume-se à atuação das Igrejas, principalmente a Igreja Católica, junto às populações indígenas. A tradição missionária do Cristianismo voltada para o processo de catequização dos índios é secular, e no caso do Brasil, remonta ao século XVI, no início da colonização. Após muitos avanços e tropeços, que incluem afastamentos e reaproximações entre Estado e Igreja, em meados do século XX esta última começou a ganhar novos créditos junto ao Estado quanto à sua ação missionária.

Como já aludido, com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a popularização da

---

<sup>500</sup> “Com o reconhecimento de que imitar os países desenvolvidos não é possível nem desejável, passou-se a buscar, de maneira persistente, estratégias alternativas de desenvolvimento, por parte de alguns governos do Terceiro Mundo, de movimentos sociais de diversos tipos, de pequenos grupos de pesquisadores e planejadores, bem como de pessoas de diversas organizações internacionais”. Esta proposta de desenvolvimento alternativo privilegia alguns elementos importantes à sua concretização: “... implica numa estratégia voltada para as necessidades básicas, ou seja, uma estratégia destinada a satisfazer as necessidades fundamentais de um grande número de pessoas, mais do que o crescimento econômico por si mesmo... a abordagem do desenvolvimento alternativo procura uma visão interna, ou endógena, e não uma visão externa e orientada para as exportações e importações... a abordagem procura usar e aproveitar as tradições culturais existentes, e não rejeitá-las *a priori*, como obstáculos ao desenvolvimento... se propõe a respeitar, e não destruir, o meio-ambiente, ou seja, é válida do ponto de vista ecológico... a abordagem do desenvolvimento alternativo estaria baseada, sempre que possível, no uso dos recursos locais, quer sejam naturais, técnicos ou humanos; ou seja, ela se orienta para a auto-sustentação, nos níveis local, nacional e regional... esta abordagem, nova e alternativa, pretende ser mais participante do que tecnocrática.” In: STAVENHAGEN, *op. cit.* p. 17-19.

<sup>501</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 14, n. 40, Sept./Dec. 2000. p. 214.

<sup>502</sup> Para Cardoso de Oliveira, as novas políticas indigenistas devem associar a abordagem do Etnodesenvolvimento com a questão da eticidade, buscando estabelecer um verdadeiro diálogo com as lideranças indígenas – diálogo interétnico – através da “atualização da própria ética discursiva em ambos espaços interculturais, como soem ser os espaços que envolvem as relações dialógicas entre os povos indígenas e o Estado nacional, isto é, no macro-espaço de interseção das políticas indígena e indigenista.” In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 14, n. 40, Sept./Dec. 2000, p. 214.

Teologia da Libertação, a Igreja iniciou um novo momento como defensora dos povos indígenas. Em busca de um amplo processo de libertação e conscientização dos pobres e oprimidos, esta Teologia surgiu na América Latina, impulsionada pelas ações repressoras dos governos ditatoriais militares a partir da década de 1960, com o intuito de

Refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo, é isso que significa a Teologia da libertação.<sup>503</sup>

Nesse contexto, a Igreja revestiu-se de práticas políticas sociais cuja finalidade maior era devolver aos indígenas a condição de “sujeito da sua própria história. Sujeito, autor e destinatário de sua própria história. Essa foi a grande mudança”<sup>504</sup>. O CIMI passou a exercer papel decisivo na luta pelos direitos dos povos indígenas.

Junto com o movimento pró-indígena, desencadeado no seio da sociedade civil na década de 70, o CIMI procurou colocar a luta pela sobrevivência dos povos indígenas como parte da ampliação dos direitos democráticos do povo brasileiro e do reconhecimento da diversidade cultural e étnica do Brasil.<sup>505</sup>

Na condição de órgão de uma instituição religiosa, o papel do CIMI precisa ser analisado a partir do lugar de atuação ao qual ele se vincula, a Igreja. Por conta disso, existem posições adversas quanto à sua atuação, e com o protagonismo indígena atual, percebe-se que entre algumas lideranças indígenas há certa precaução ao se falar do mesmo. Entretanto, não se pode ignorar a grande contribuição desse órgão no processo de conscientização dos próprios índios quanto aos seus direitos, assim como para a organização do MIB. Por essa razão, o trabalho desta organização civil frente aos índios e a sua relação com o Estado serão constantemente retomados nesta pesquisa.

O indigenismo alternativo de tipo intelectual registra as ações “estabelecidas entre o campo intelectual e o político”<sup>506</sup>, e implica em uma participação maior de antropólogos e

<sup>503</sup> BOFF, Leonardo. BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. São Paulo: Vozes, 1986. p. 19-20.

<sup>504</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

<sup>505</sup> GOMES, Mércio Pereira. *Os Índios e o Brasil*. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 195.

<sup>506</sup> OLIVEIRA FILHO. João Pacheco de; LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os muitos fôlegos do indigenismo.

demais cientistas da cultura em projetos que envolvam a questão indígena. Como o CIMI, os antropólogos exerceram papel significativo junto a organização do MIB, principalmente durante a tentativa do Governo de emancipar os índios<sup>507</sup> e no processo Constituinte.

Igualmente ao CIMI, a ABA, o CEDI e as demais entidades de apoio à questão indígena devem ser analisadas a partir do lugar que ocupam e dos interesses que estão em jogo, num contexto maior. Mas, ainda assim, o papel dessas entidades não deve ser nem de longe ignorado, como se denota da fala da antropóloga Alcida Rita Ramos ao ser questionada sobre a importância dessas entidades de apoio durante a organização do MIB e o atual protagonismo das lideranças indígenas.

Por oportuno, transcreve-se trecho de uma entrevista realizada pela autora com a referida antropóloga: "... na verdade é um mérito do CIMI, da ABA, do CEDI..., quer dizer, fizemos um bom trabalho..., o fato de, por exemplo, o CIMI provocar essas assembleias, botá-los todos juntos pra falar dos seus problemas" os fortaleceu para luta; e, na sequência, Ramos destacou a importância dos aliados que realmente lutaram em prol dos "direitos dos índios, passaram esse conhecimento pra eles; e chegou um ponto que eles disseram ok, agora a gente não precisa mais de vocês, agora nós estamos andando sozinhos...".<sup>508</sup>

A importância das organizações de apoio ao índio foi imensurável para o processo de organização do Movimento. À medida que esse mesmo Movimento se expande e ganha força através de suas lideranças indígenas, visualiza-se a predominância dos próprios índios no processo de luta pelos seus direitos. No entanto, esse protagonismo indígena não é um legado tão atual quanto parece.

---

*Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 288.

<sup>507</sup> Sob Decreto do Governo Militar pretendeu-se a Emancipação dos índios no Brasil no ano de 1978, através da regulamentação dos artigos 9º, 10, 11, 27 e 29, da Lei nº 6.001, de dezenove de dezembro de 1973. A proposta de Emancipação Indígena foi amplamente contestada por antropólogos no Brasil inteiro, como se pode notar neste trecho de um Parecer do Antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira sobre o referido Decreto: "A meu ver temos aqui apenas um lado da questão. O seu lado formal, entendendo-se por isso a perda da identidade indígena e, por conseguinte, a perda do direito à proteção, uma vez que nem o indivíduo, nem o grupo, estariam sujeitos ao Estatuto do Índio. Desse ponto de vista, pode-se entender uma eventual emancipação como a espoliação do direito de proteção; o argumento de que o índio emancipado (portanto não mais índio) não teria mais necessidade de proteção pode ser válido em termos individuais -- (sic) isto é, que tal ou qual indivíduo pode perfeitamente dispensar essa proteção governamental, considerando-se inclusive que a proteção tem, como contrapartida, a desvantagem da discriminação (como, aliás, tenho demonstrado alhures). Porém, concordar com a emancipação individual solicitada pela parte mais interessada, a saber, o índio, não significa que possamos estender (sic) o mesmo argumento para o grupo ou a comunidade. Aqui, salvo melhor juízo, parece-me estar o maior mal entendido quando se coloca a questão da emancipação". Mais informações sobre a questão da Emancipação e da oposição da comunidade acadêmica à mesma encontram-se no ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Estudos sobre Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980. p. 14-15.

<sup>508</sup> ALCIDA RITA RAMOS. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala de Reuniões - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 15h30min. Duração: 36min42seg.

Desde a década de 1970, com as Assembleias Indígenas, e a década de 1980 – principalmente durante a Constituinte de 1987 – as novas lideranças indígenas passaram a exercer posições mais autônomas e independentes das chamadas entidades de apoio. A relação entre este Movimento mais autônomo com determinadas organizações de apoio ao índio nem sempre é tranquila. Essa temática será retomada de maneira mais específica e detalhada nos capítulos III e IV.

#### 2.4. As Assembleias Indígenas: O começo do MIB

*Quando chegar em casa, conto notícia da  
reunião pra minha turma.  
Uritegukissauá-Paulito Nambukuara.<sup>509</sup>*

*“Quem viaja tem muito que contar”, diz o  
povo, e com isso imagina o narrador como  
alguém que vem de longe.  
Walter Benjamin.<sup>510</sup>*

A hipótese central deste capítulo postula as Assembleias Indígenas como o primeiro acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil. Tais assembleias compreendem as reuniões de vários povos indígenas ocorridas no Brasil a partir de 1974. Exaustiva leitura bibliográfica, além de pesquisas documentais, demonstrou que não há consenso quanto ao número de Assembleias realizadas.

Segundo Cardoso de Oliveira, “desde 1974 até hoje foram realizadas 14 Assembleias de Chefes Indígenas e uma décima quinta está prevista para dezembro (1980)”<sup>511</sup>. A transcrição integral da XIII Assembleia Indígena, reproduzida no Boletim do Cimi de 1980, aproximou-se da estimativa sugerida por Cardoso de Oliveira<sup>512</sup>. No entanto, Maria Helena Ortolan Matos se referiu a um número muito maior, “cinquenta e três assembleias indígenas”, e a um período de tempo que se estende de 1974 a 1984<sup>513</sup>. Rosane

<sup>509</sup> URITEGUKISSAUÁ-PAULITO Nambukuara. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 39.

<sup>510</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 198.

<sup>511</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988. p. 35.

<sup>512</sup> 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 49-51.

<sup>513</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de

Lacerda mencionou os dados apresentados por Matos, todavia, computa cinquenta e sete Assembleias<sup>514</sup>; número que coincide com o levantamento feito por Marlene Castro Ossami entre abril de 1974 e agosto de 1984<sup>515</sup>; enquanto Benedito Prezias e Eduardo Hoornaert falam em “centenas de assembléias e encontros.”<sup>516</sup>

Entre os autores citados, Ossami foi quem se dedicou a fazer o levantamento e algumas reflexões, pontuando as cinquenta e sete Assembleias quanto à localização, o tempo, os temas, a composição étnica, a frequência de assuntos tratados, entre outros aspectos relevantes das mesmas. Todavia, algumas incompatibilidades foram identificadas no seu estudo, por exemplo: a 10ª Assembleia da classificação feita por Ossami teria se realizado no município de Dourados-MS entre os dias 1º e 3 de setembro de 1977; no entanto, o Boletim do CIMI de 1977 transcreve a mesma Assembleia e localiza a sua realização na Aldeia Tapirapé, município de Santa Terezinha-MT, entre os dias 7 e 8 de agosto de 1977. Nos dados de Ossami, esta seria a 9ª Assembleia.

Outro exemplo é a 13ª Assembleia, que o Boletim do CIMI de abril de 1980 transcreve e localiza na Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, entre os dias 12 e 14 de outubro de 1979, tendo como promotores os índios da etnia Xocó. Na classificação de Ossami, esta Assembleia aparece como a 21ª, e a 13ª Assembleia, teria se realizado na aldeia Surumu/RR (sic), Missão São José, entre os dias 31 de março e 1º de abril de 1979.<sup>517</sup>

Como as fontes para o estudo dessas Assembleias, na presente tese, foram as próprias publicações do CIMI, em que as transcrições e as informações sobre as mesmas são apresentadas teoricamente em primeira instância, optou-se aqui por legar a estas publicações maiores créditos, principalmente, por se observar que a própria Ossami afirma que as publicações mensais do CIMI – Boletim do CIMI e o Jornal Poratim – foram as suas principais fontes<sup>518</sup>; ou seja, as mesmas às quais se recorreu aqui. Essa última observação induz à assertiva de que a autora em pauta cometeu alguns equívocos ao fazer o seu levantamento das Assembleias.

---

Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997, p. 132.

<sup>514</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 28.

<sup>515</sup> OSSAMI, Maria Castro. O papel das Assembléias de líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. *Série Antropologia 01*, Goiânia, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, 1993. p. 13.

<sup>516</sup> PREZIAS, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 218.

<sup>517</sup> OSSAMI, Maria Castro. O papel das Assembléias de líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. *Série Antropologia 01*, Goiânia, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, 1993. p. 30-31.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 13.

Devido à dificuldade de se chegar a uma confirmação quanto ao número e ao tempo de realização dessas Assembleias, optou-se por não sugerir quaisquer dados quantitativos e/ou marcos temporais sobre o término das mesmas. Inicialmente organizadas e apoiadas pelo CIMI com o propósito de

... dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões.<sup>519</sup>

Após pesquisa realizada, apenas oito textos/reprodução das transcrições de diferentes Assembleias foram localizados; em razão disso, apenas essas oito Assembleias serão analisadas para fins de comprovação da hipótese acima indicada, de modo a ressaltar a importância destas mesmas para o surgimento e a organização do MIB. As transcrições das 1ª, 2ª, 3ª, 6ª, 8ª, 10ª, 12ª e 13ª Assembleias foram encontradas no arquivo particular da antropóloga Alcida Rita Ramos e no Setor de Documentação do Arquivo do CIMI. Por ter tido acesso apenas a estes exemplares, reduziu-se o foco de análise a estas oito Assembleias e, a partir da leitura das mesmas, é que se chegou às interpretações seguintes.

Sobre o surgimento das Assembleias Indígenas, D. Tomás Balduino, um dos seus idealizadores e incentivadores no âmbito das mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e das discussões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de 6 de setembro de 1968 em Medellín, narrou a ideia inicial das mesmas da seguinte forma:

...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 Tomás 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>520</sup>

Enquanto para D. Tomás as Assembleias simbolizam o verdadeiro “... ovo de

<sup>519</sup> 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 1.

<sup>520</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

Colombo para a ressurreição, para a emergência dos indígenas”<sup>521</sup>, para Eduardo Hoornaert, as Assembleias Indígenas representam um acontecimento poderoso quanto às várias interpretações já realizadas sobre o Brasil<sup>522</sup>. Diante dos vários discursos produzidos por europeus e brasileiros que tentaram *explicar*<sup>523</sup> o Brasil – onde os indígenas raramente apareciam como sujeitos históricos, mas apenas como seres em extinção ou em fase de integração rumo à comunidade nacional –, os índios teriam conseguido tornar pública a sua versão do Brasil através das Assembleias.

Embora pareça exagerada a importância que Hoornaert quis dar a esse acontecimento que pouco ou raramente aparece nos livros de história e nas reflexões sobre o Brasil, a verdade é que realmente as Assembleias representam vários momentos de fala dos índios jamais vistos na história. Na perspectiva desse autor, “os indígenas estão falando de modo a serem ouvidos por nós, dentro da tradição, já multissecular, dos ‘explicadores do Brasil’.”<sup>524</sup>

Com uma posição mais crítica, Frans Moonen reconheceu a inegável contribuição dessas Assembleias para o Movimento Indígena, por propiciarem pela primeira vez na história “os contatos intertribais, proibidos a séculos, e assim levaram a uma maior disposição para a resistência”<sup>525</sup>. Por outro lado, Moonen chamava a atenção para o fato de que – uma vez gravados e publicados pelo CIMI os discursos dos indígenas participantes – seria evidente, do ponto de vista do autor em pauta, que o conteúdo dessas falas teria passado por uma seleção prévia, de modo 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>526</sup>

Não se pode ignorar essa possibilidade levantada pelo autor, assim como a sua afirmação de que nem todos os indígenas participantes das Assembleias eram de fato chefes

---

<sup>521</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

<sup>522</sup> HOORNAERT, Eduardo. A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 3, 1978. p. 177.

<sup>523</sup> Cf. Capítulo I.

<sup>524</sup> HOORNAERT, *op. cit.* p. 177.

<sup>525</sup> Tive acesso a uma cópia xerocopiada deste artigo – “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” – no Setor de Documentação do Arquivo do CIMI, ainda não publicada na época e com uma observação do próprio autor escrita à mão autorizando sua publicação no Jornal Porantim: “Artigo que está sendo publicado na Holanda, numa coletânea... Autorizo sua publicação pelo Porantim, embora duvido que o façam. Cordialmente, Frans Moonen.” Mais tarde, foi verificado que esse mesmo artigo foi publicado por uma revista da Universidade Federal da Paraíba, em que este antropólogo era professor titular do Departamento de Ciências Sociais. MOONEN, Frans. O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade? *Cadernos Paraibanos de Antropologia*, João Pessoa, n. 1, Revista da Universidade Federal da Paraíba, p. 25-41, 1985.

<sup>526</sup> MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?”, s/d. p. 5. (Versão original do trabalho ainda não publicado à época).

ou líderes indígenas<sup>527</sup>. Esta assertiva pode ser comprovada mediante a leitura das próprias falas dos indígenas publicadas pelo CIMI, quando em vários momentos aquele que comunica, se apresenta como o representante do chefe da sua comunidade que não pode estar presente.<sup>528</sup>

Moonen também criticou o CIMI por “falta de organização” ao deixar os índios sozinhos em alguns momentos durante as reuniões “alegando que quer evitar qualquer paternalismo”<sup>529</sup>. Esta parece ter sido de fato a intenção do CIMI, como se depreende das leituras das próprias falas produzidas durante as Assembleias e publicadas pelo órgão nas páginas de apresentação.

A ideia que se defende nesta pesquisa acrescenta ao entender que as Assembleias de Chefes Indígenas representam o lugar onde a consciência da necessidade da *luta por reconhecimento* é partilhada por diferentes etnias que começavam a se perceber como coletividade. As Assembleias foram o lugar e a oportunidade que tiveram para dividir os anseios, as frustrações, os medos, as necessidades, as esperanças, as conquistas, a cultura, os hábitos, os costumes, a indianidade enfim.

Pensar as Assembleias Indígenas enquanto *acontecimento fundador* remete-nos às considerações de Paul Ricoeur a respeito deste conceito. Ao refletir sobre Hermenêutica e Estruturalismo, o autor recorreu às noções de sincronia e diacronia com a intenção de analisar algumas características do método hermenêutico e do método estruturalista. Sem tencionar propor uma oposição entre ambos, quis Ricoeur destacar os campos de aproximação e afastamento que os mesmos sugerem.

Esta assertiva se evidencia quando o autor caracterizou o estruturalismo como pertencente à ciência, enquanto a

...hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objectivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura duma instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo a que se pode chamar “o círculo hermenêutico” do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante.<sup>530</sup>

<sup>527</sup> MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?”, s/d. p. 6. (Versão original do trabalho ainda não publicado à época).

<sup>528</sup> “WAIROTSÚ (Pedro, Xavante): - Vou representar minha tribo. Não sou chefe. Chefe ainda está em Brasília...” In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 11. “TXYWÄERI - Tapurapé: Não sou chefe, ajudante dele...” In: 6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nanbikwára - Córrego Tira-Catinga. Mun. Diamantino, 29-31 de dezembro de 1976. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Informativo do CIMI - Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 35, 31 de março de 1977. p. 8.

<sup>529</sup> MOONEN, *op. cit.* p. 6.

<sup>530</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora,



No entanto, é justamente neste lugar que há a aproximação entre os dois métodos. Apoiando-se na antropologia estrutural, a hermenêutica tende a superar o caráter de “inteligência ingênua” e alcançar “uma inteligência amadurecida através da disciplina da objetividade.”<sup>531</sup>

Ao avaliar os limites do estruturalismo, Ricoeur recorreu às obras *O Pensamento Selvagem* (1962) de Lévi-Strauss, e *Teologia do Antigo Testamento* (1957) de Gerhard von Rad para dizer que há nesta última “uma concepção teológica exactamente inversa da do totemismo, e que, porque é inversa, sugere uma relação inversa entre diacronia e sincronia e coloca de modo mais urgente o problema da relação entre inteligência estrutural e inteligência hermenêutica”<sup>532</sup>. Para von Rad, o “núcleo de sentido do Antigo Testamento” se encontra nos acontecimentos fundadores.

Em resumo, ao se recorrer ao trabalho intelectual e ao método hermenêutico – que visa perpetuar a tradição através da interpretação – Gerhard von Rad enxergou uma sequência de acontecimentos fundadores (libertação do Egito, passagem do Mar Vermelho, etc.); retornou ao “tema do Ungido de Israel e da missão davídica”; e concluiu com a catástrofe: “a destruição aparece aí como acontecimento fundamental aberto sobre a alternativa não resolvida da promessa e da ameaça.”<sup>533</sup>

Considerando a história em seus múltiplos sentidos, o sentido fundador é dado por acontecimentos a que chamados fundadores por representarem marcos simbólicos e/ou reais que, através da reinterpretação das suas tradições, conduzem ao ordenamento e à compreensão histórica; além de provocarem a ruptura e o conhecimento.

Nesse sentido, Ricoeur fala em três historicidades. Primeiro os acontecimentos fundadores, em que se situa o “tempo escondido”; em seguida vem a “interpretação viva”, que é constituída pela tradição; e, por fim, “a historicidade da compreensão”, ou seja, da hermenêutica. Nesse sentido, tomou-se emprestado o conceito de acontecimento fundador apresentado por Ricoeur, a partir da interpretação da obra de Gerhard von Rad, como artifício para a compreensão do MIB, e recorreu-se à hermenêutica para realização desta pesquisa histórica.

Cinco foram os acontecimentos fundadores escolhidos como marcos do MIB: as

---

1989. p. 31.

<sup>531</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaio de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 31.

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>533</sup> *Ibidem*.

Assembleias Indígenas; o Decreto de Emancipação de 1978; a Constituinte de 1987/Constituição de 1988; as comemorações dos 500 anos do *descobrimento* e a realização dos Acampamentos Terra Livre/Abril Indígena. A escolha e a opção por estes cinco momentos devem-se à percepção de que os mesmos são fundamentais e indispensáveis para se compreender o processo de formação, organização e estruturação do MIB.

Outros quatro motivos justificam a escolha destes cinco momentos: a importância para a formação/estruturação da consciência da luta social coletiva essencial ao Movimento; a crescente atuação dos indígenas em cada um desses momentos históricos, evidenciando o protagonismo na *luta por reconhecimento*; o acesso às fontes que possibilitaram a reflexão sobre cada um deles; e a recorrente menção aos mesmos, direta ou indiretamente, nas referências bibliográficas que tratam desta temática. As Assembleias indígenas foram analisadas neste capítulo, e os demais acontecimentos nos capítulos seguintes.

Seguindo o caminho indicado por Ricoeur, tomou-se tais acontecimentos como fundadores do movimento ao se considerar que “... o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição”<sup>534</sup>. Deste modo, recorreu-se à tradição constituinte do MIB interpretando-a através das fontes produzidas sobre o mesmo; e, por fim, buscou-se alcançar, a partir da compreensão, a historicidade da hermenêutica, ou seja, a renovação da tradição constituída aqui apreendida como a compreensão mesma do MIB.

O acontecimento fundador deve ser pensado como um momento de ruptura e de conhecimento, que surge numa estrutura pautada pela duração de longo tempo – o tempo escondido – analisado a partir da noção de sincronia. No entanto, o sistema tende a se desestruturar quando o acontecimento fundador aparece e atualiza permanentemente o que Ricoeur chamou de tradição viva, inserindo a noção de diacronia. O “acontecimento fundador seria algo que emerge na duração, irrompendo a cena e estabelecendo uma distinção entre aquele instante e o imediatamente anterior.”<sup>535</sup>

Para além da função de ruptura e conhecimento, o acontecimento fundador precisa ser conhecido e atualizado, ou seja, é a partir da narrativa que o mesmo se insere numa cadeia lógica que interliga passado-presente-futuro. Nesse sentido é que Ricoeur recorreu às categorias científicas utilizadas por Koselleck com o objetivo de “*perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles*”: experiência e expectativa, ou melhor, campo de

<sup>534</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 49.

<sup>535</sup> BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 17, 2004. p. 159.

experiência e horizonte de expectativa.<sup>536</sup>

Assim, narrar um acontecimento como as Assembleias Indígenas significa adentrar o campo de experiências em que se encontram os traços do passado (através das fontes) “constitutivo do solo em que se assentam desejos, temores, previsões, projectos, antecipações, que se destacam do fundo do horizonte de espera”<sup>537</sup>. É no presente, entretanto, que “os traços do passado são rememorados e transmitidos” e inseridos num horizonte de expectativa no qual também a narrativa se constrói direcionada para aqueles que possam se interessar por ela. Nesse sentido é que Marialva Barbosa destacou que a descrição de um acontecimento resulta em uma ação que “atravessa o passado e o futuro.”<sup>538</sup>

A ruptura provocada pelo acontecimento fundador é permanentemente atualizada pela reinterpretação da tradição, ou seja, “produzindo novas rupturas e inscrições de um acontecimento que se sobrepõe ao outro, de tal forma que não se tem mais perspectiva do fato original”<sup>539</sup>. É nesse sentido que se entende que os acontecimentos fundadores do MIB analisados nesta pesquisa produzem rupturas e renovam as tradições do mesmo, o que é fundamental para o ordenamento da sua história a partir do conhecimento e da compreensão.

Ao iniciar a interpretação das Assembleias Indígenas<sup>540</sup> enquanto acontecimento fundador do MIB, através das transcrições das mesmas – concebidas como fontes produzidas pela tradição constituinte a ser reinterpretada para que permaneça viva – o “rearranjo do passado, consistindo em contá-lo a outro e do ponto de vista do outro, assume uma importância decisiva, quando se trata dos acontecimentos fundadores da História e da memória comuns.”<sup>541</sup>

Após a leitura das falas dos chefes indígenas, alguns temas foram selecionados

---

<sup>536</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 335.

<sup>537</sup> RICOEUR, Paul. O Perdão pode Curar. (Tradutor: José Rosa). Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)> Acesso: 22/04/2009 às 15h33min, p. 2. Publicado em *Esprit*, n. 210 (1995), p. 77-82. Texto de uma conferência proferida no Templo da Estrela, na série “Dieu est-il crédible?”. O título foi-lhe atribuído pelos organizadores. Foi pela primeira vez publicado em português na revista *Viragem*, n. 21 (1996). p. 26-29, e republicado in Fernanda HENRIQUES (org.), *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*, Porto, Edições Afrontamento, 2005. p. 35-40.

<sup>538</sup> BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 17, 2004. p. 162.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>540</sup> Assembleias analisadas: 1ª Assembleia de Chefes Indígenas. Diamantino-MT. 1974; 2ª Assembleia de Chefes Indígenas. Missão Cururu, município de Itaituba-PA. 8-14 de maio de 1975; 3ª Assembleia de Chefes Indígenas. Meruri, município de General Carneiro-MT, 2-4 de setembro de 1975; 6ª Assembleia de Chefes Indígenas. Aldeia Nambikwára - Córrego Tira-Catinga, município de Diamantino-MT, 29-31 de dezembro de 1976; 8ª Assembleia de Chefes Indígenas. Ruínas de São Miguel, município de Ijuí-RS, 16 a 18 de abril de 1977; 10ª Assembleia de Chefes Indígenas. Aldeia Tapirapé - MT, 7 e 8 de agosto de 1977; 12ª Assembleia de Chefes Indígenas. Goiás Velho, 17 a 19 dezembro de 1978; e 13ª Assembleia Indígena. Aldeia Xokó, Ilha de São Pedro, Porto da Folha - SE, 12-15 de outubro de 1979.

<sup>541</sup> RICOEUR, Paul. O Perdão pode Curar, *op. cit.* p. 4.

para a reflexão, e a opção por estes temas se deve ao retorno recorrente aos mesmos nos textos das Assembleias analisadas: ensinamento e conscientização; dificuldades e diferenças; não índios e índios; o CIMI e a FUNAI; o Estado e os índios; e as principais reivindicações.

Partindo do primeiro tema, ensinamento e conscientização, observa-se que a alegria do encontro é partilhada em vários momentos – “Tive a satisfação de conhecer vários amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é boa pra nós conhecer tribo a tribo”<sup>542</sup> –, assim como a necessidade de transmitir os ensinamentos adquiridos aos demais membros da aldeia quando eles voltassem para casa.

Incute-se a ideia de dividir com os demais tudo o que se falou e se ouviu, de modo que surja a conscientização entre as várias etnias quanto aos problemas, necessidades e expectativas das mesmas, como se depreende desta fala de Uritegukissauá-Paulinho Nambikuara: “quando chegar em casa conto notícia da reunião pra minha turma.”<sup>543</sup>

Antes, porém, é preciso lembrar que o caminho percorrido até os locais onde aconteciam as reuniões eram sempre longos e difíceis de chegar. As distâncias que ligam um Brasil ao outro – do Sul ao Norte, e de Leste a Oeste – são geograficamente enormes, principalmente, quando se trata da locomoção de povos que falavam outras línguas, que tinham seus próprios costumes e que não lidavam com o dinheiro da mesma maneira que a maioria da população brasileira.

“Quem viaja tem muito que contar”<sup>544</sup>, e isso fica evidenciado nas longas falas nas quais se percebeu um misto de medo e coragem, ingenuidade e sabedoria, revolta e anseios de mudança. Na 2ª Assembleia de Chefes Indígenas, realizada na Missão Cururu (Missão São Francisco no rio Cururu-Pará, estabelecida em 1911) entre os dias 8 e 14 de maio de 1975, o indígena Sampré, do povo Xerente declarou: “Nosso sofrimento começou com o primeiro navio que chegou ao Brasil”<sup>545</sup>.

Declaração semelhante deu o indígena João Batista, do povo Bororo, durante a

---

<sup>542</sup> CAPITÃO AÍDJI - Eugênio, Bororo de Merure. Missão Salesiana. In: 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 3.

<sup>543</sup> URITEGUKISSAUÁ (Paulinho Nambikuara - Traduzido por Roberto). In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 39.

<sup>544</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 198.

<sup>545</sup> SAMPRÉ - Xerente. In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 29. Esta mesma fala aparece citada em outra publicação – *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência* – como sendo proferida pelo indígena Wayrotsu, da nação Xavante. Como os autores não mencionam a origem da citação que abre a Unidade II do livro, acredita-se que houve um erro; pois de posse do texto da 2ª Assembleia de Chefes Indígenas, verificou-se e confirmou-se que a fala realmente é do indígena Sampré, da nação Xerente. Vale destacar que o indígena ao qual os autores delegam a fala em questão, Wayrotsú, da nação Xavante, também se encontrava nesta Assembleia como um dos comunicadores, como se pode verificar na página 37 do texto da mesma. Ver: PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 99.

realização da 3ª Assembleia de Chefes Indígenas da Aldeia Meruri entre os dias 2 e 4 de setembro de 1975 (missões salesianas iniciadas em 1902 entre os Bororo e que deu origem a atual Reserva Indígena de Meruri, localizada no município de General Carneiro-MT): “Agora estamos certos de que todo o povo indígena tem o mesmo sentimento”<sup>546</sup>. A consciência do sentimento partilhado por todos reforçava, diante das dificuldades políticas, socioeconômicas, geográficas e linguísticas, a necessidade da *luta por reconhecimento*.

A 8ª Assembleia reuniu-se em Ijuí/Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul em 1977, e teria sido “a primeira reunião de caráter nacional declarada pelos Índios...”<sup>547</sup>. Não é difícil de imaginar o quanto era complicado o deslocamento de chefes da vasta região do Mato Grosso em direção ao extremo sul do país. O indígena Tucumã - João Leite fez questão de dizer “... Nós somos Índios Kayabi. Lá no Mato Grosso, nós mora mais longe de vocês...”<sup>548</sup>; assim como Omizokay - Daniel Matenho Cabixi: “Fazia muito que queria conhecer os irmãos do Sul, queria conhecer a problemática mais de perto. Mas a gente vê que tem problemas em toda parte, desde Norte a Sul, Leste e Oeste.”<sup>549</sup>

No mesmo tom declarou o índio pareci Zonaé - Antônio Vaqueano, do então Mato Grosso: “Eu venho de longe... Minha aldeia chama Rio Verde. Eu vim para resolver o problema dos parente (sic), negócio de terra, né?”<sup>550</sup>. Considerando que a 10ª Assembleia se realizou na Aldeia Tapirapé, no distrito de Santa Terezinha, município de Luciara, no extremo Norte do Mato Grosso (atual Terra Indígena Tapirapé/karajá localizada nos municípios de Santa Terezinha e Luciara-MT), entende-se que para Xangrê - Nelson Jacinto, kaingang da Aldeia de Nonai do Rio Grande do Sul, a longa viagem terá sido a maior da sua vida.

As primeiras páginas das transcrições correspondentes à 1ª e à 12ª Assembleia demonstram que as pendências socioeconômicas foram remediadas pelo CIMI, que em 1974 teria utilizado o avião da Diocese de Goiás para transportar os Tapirapé até Diamantino<sup>551</sup>; e em 1978, mesmo reconhecendo a dificuldade de reunir os índios devido ao tamanho do Brasil, D. Tomás Balduino afirmou que é dever do CIMI “favorecer, arrumar o jeito da passagem, arrumar o jeito de pernoite, e também lugar para o pessoal se reunir.”<sup>552</sup>

<sup>546</sup> JOÃO BATISTA - Bororo. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 40.

<sup>547</sup> 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 1.

<sup>548</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>549</sup> OMIZOKAY - Daniel Matenho Cabixi. Pareci, *Ibidem*, p. 15.

<sup>550</sup> ZONAÉ - Antônio Vaqueano, pareci. 10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. In: 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 7.

<sup>551</sup> 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 1.

<sup>552</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. In: 12ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Goiás Velho, dezembro de

Apesar de não apoiar e nem incentivar os encontros que deram origem às Assembleias, não se deve ignorar a ajuda da FUNAI em alguns momentos com o auxílio de passagens, por exemplo. As dificuldades de transporte apareceram também durante a preparação da 2ª Assembleia de Chefes Indígenas, em 1975. Para tanto, o avião da Força Aérea Brasileira (FAB) foi liberado pelo Brigadeiro Camarão, Comandante da 1ª Zona Aérea, encarregado do transporte da Comitiva de Santarém; além da utilização de um “teco alugado” pelo *Summer Institute of Linguistics* para o transporte da Comitiva de Diamantino.<sup>553</sup>

Vários também foram os índios que com pouca ou nenhuma condição enfrentaram longas distâncias, como os Bakairi que “andaram 48 km a pé, além de sete dias de ônibus”<sup>554</sup> para chegar à Ilha de São Pedro em Sergipe, onde foi realizada a 13ª Assembleia Indígena (atualmente os Xocó da Ilha de São Pedro estão localizados no município de Porto da Folha/SE; e os Kariri/Xocó no município de Porto Real do Colégio-AL).

Além dos obstáculos geográficos e financeiros, impedimentos de cunho político também existiram, afinal, as Assembleias se organizaram e foram realizadas em plena Ditadura Militar. O caráter repressor do regime autoritário apareceu mais claramente na 13ª Assembleia Indígena, de outubro de 1979. Os contratempos entre a FUNAI e o bispo D. José Brandão – defensor da retomada das terras dos índios Xokó na Ilha de São Pedro/Porto da Folha-SE – começaram quando o órgão do Estado quis impedir a realização da Assembleia naquele local.

Como os índios vinham ganhando autonomia junto à organização das Assembleias – que cada vez menos contavam com a participação dos não índios –, decidiram que a reunião se daria no local escolhido, independente da intervenção do CIMI e da FUNAI. Diante disso, os índios da 3ª DR da FUNAI no Recife, assim como os Xukuru-Kariri (do atual município de Palmeira dos Índios-AL), foram proibidos de participar da Assembleia.

De acordo com Fábio Alves dos Santos, presidente do CIMI-Nordeste na época, a repressão militar foi percebida em dois outros momentos. Primeiro, durante a tentativa de penetração de um “coronel-espião e seus comandados” no local de realização da 13ª Assembleia. Os índios reagiram, mas acabaram permitindo a presença dos mesmos “para ouvir o que temos a dizer a essa FUNAI”<sup>555</sup>. Segundo, um serviço de “espionagem eletrônica e o aparato bélico” teria sido montado pelo serviço de repressão militar a doze quilômetros da

---

1978. p. 1. (Fita 1, lado A).

<sup>553</sup> 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 3.

<sup>554</sup> 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 3.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 4.

Ilha, na cidade de Pão de Açúcar-AL, que “captava as mensagens do “gravador” do coronel e as gravava.”<sup>556</sup>

Em várias falas identifica-se o narrador de Walter Benjamin, aquele que recorre à experiência como fonte da narrativa, passando-a de pessoa para pessoa. Nesse sentido, a vivência de um pode servir de exemplo para o outro, como se observa nesta fala do indígena Tseremy'Wa Orebewe:

Vim aqui para ajudar e esclarecer como é que a gente vive a defesa própria das reservas. Eu vou dizer bem claro: para defender o próprio direito das terras precisa viver juntos, precisa ter uma força única. De qual modo que eu vou ajudar? Bom, vou ajudar como é que se defende as terras. Nós de São Marcos tratamos assim a nossa reserva: lutar junto para ter a terra, não só o chefe que trabalha, porque lutando sozinho, interessando só o chefe pela terra, não resolve nada. Precisa ter uma força única dos próprios direitos, que é a reserva. Bom, finalmente nós recebemos a área de São Marcos, com tanto custo, com tanto sofrimento. Recebemos as terras que estamos ocupando agora.<sup>557</sup>

A conscientização de que a fala de um, marcada pela experiência e pela sabedoria do chefe indígena, pode ajudar o outro a conseguir a demarcação de suas terras, a expulsão dos posseiros, a preservação dos seus costumes, a luta pelos seus direitos, a divisão dos problemas, ou mesmo a forma de lidar com a FUNAI, é recorrente nos textos.

A força da união entre diferentes etnias é a principal arma de luta evidenciada na leitura dos textos das Assembleias, além de ser o traço mais marcante do processo de conscientização das mesmas, o que é notório nesta fala do índio Aviri Tiriyó: “Nós debaixo do céu, na cabeceira do rio tem índio, mas um corpo só. Língua diferente, nós tudo igual, todos primeiro usava a mesma tanga.”<sup>558</sup>

A percepção dos índios aparece também diante da unificação da dor, como diz Omizokay Pareci - Daniel Matenho Cabixi: “... cada um de nós tem uma história muito grande de sofrimento pra contar. Talvez a gente pudesse encontrar viabilidade de solução”<sup>559</sup>. Todos têm uma história triste para narrar e esta história triste, que muitas vezes já foi superada

<sup>556</sup> 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 4.

<sup>557</sup> TSEREMEY'WA OREBEWE (enviado do chefe Aniceto). In: 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 16.

<sup>558</sup> AVIRI TIRIYÓ. In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 10.

<sup>559</sup> OMIZOKAY Pareci - Daniel Matenho Cabixi. In: 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 2.

– pode servir a um *parente*<sup>560</sup> ou a uma comunidade, é como o narrador que “sabe dar conselhos.”<sup>561</sup>

... A gente não deve esperar com o braço cruzado a promessa da FUNAI... A luta dos Xavante (sic) foi assim, bastante duro, no começo, né. Foi o choro, o sarampo. Quase 600 índios morreram. Ficaram só cem. Agora quase dois mil índios. Foi a luta.<sup>562</sup>

... O nosso problema já vencemos o nosso problema (sic) do princípio para o fim. O nosso problema foi pesado para nós: morreu um padre, morreu um bororo. No meio da confusão, morreu também um filho de fazendeiro. Então nossas queixas é muito pesada, é verdade! Todos queixaram com razão e vamos queixar com razão. Direito nós temos de defender nossas terras.<sup>563</sup>

A relação com a FUNAI é de extrema indisposição. As falas indígenas são quase unânimes ao se posicionarem sobre a Fundação, o que denota uma total descrença quanto àquela que “é o órgão principal, encarregado de nossas questões, de nossos problemas, de nossos interesses em geral”<sup>564</sup>. Por outro lado, embora estivesse claro para os índios “o papel de aparelho detentor do monopólio do exercício da tutela e da mediação entre povos indígenas e a “sociedade nacional” atribuído à FUNAI”<sup>565</sup>, sabiam também que o órgão estava longe de conseguir atendê-los satisfatoriamente.

Diversas experiências de desrespeito que desencadeiam lutas sociais e fortalecem a identidade coletiva, originárias de “sentimentos morais de injustiça” partilhados pelo grupo, na perspectiva analisada por Honneth<sup>566</sup>, são identificadas durante a leitura dos textos das Assembleias.

<sup>560</sup> A expressão *parente* é usada pelos índios ao se referirem uns aos outros, principalmente entre àqueles de etnias diferentes. “O termo *parente* não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global.” In: LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 31.

<sup>561</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 200.

<sup>562</sup> TSE RENHIMI-RAMI - Xavante fala na língua. Urebépté - Xavante traduz. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 24.

<sup>563</sup> CELSO COGUENAU - Bororo. In: 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 12.

<sup>564</sup> CHIBAEWORORO - Lourenço. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 6.

<sup>565</sup> SOUZA, LIMA. Antônio Carlos de. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: \_\_\_\_\_; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Eds.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, LACED/Contra Capa, 2002. p. 16.

<sup>566</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 255.



... Eu sou responsável pelos meus índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a FUNAI vem prometendo ajuda pro índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do índio. E onde é que ta esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do índio pro bem da FUNAI. A FUNAI não ta fazendo interesse pro índio. Promete melhorar as casas dos índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a FUNAI. Já era tempo de tirar esses intrusos, que o índio não tem mais onde fazer lavoura... Então porque a FUNAI escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse... Então a FUNAI podia consultar o índio primeiro pra sentir o problema.<sup>567</sup>

...A FUNAI não presta. A FUNAI é enganadora. Nós temos que se interessar (sic) entre nós pra resolver o problema do índio. Se nós fosse esperar essa gente, nós morre de fome.<sup>568</sup>

Desde as primeiras Assembleias houve a intenção do CIMI de limitar a presença de não índios nas reuniões, embora alguns missionários, freiras, repórteres, fotógrafos e representantes da FUNAI tenham participado de muitas delas. A ideia inicial do CIMI era deixar os índios à vontade para expor os seus problemas sem medo e sem pressão de fora. Aos poucos, o número de não índios foi ficando cada vez menor e os índios foram adquirindo cada vez mais autonomia para organizar e realizar os seus encontros.

A impressão que se tem, porém, é que nem sempre a presença de funcionários da FUNAI foi bem aceita pelos índios. A 1ª Assembleia de Chefes Indígenas aconteceu no município de Diamantino-Mato Grosso, entre os dias 17 e 19 de abril de 1974, idealizada em uma das reuniões do CIMI e proposta pelo Pe. Tomás Lisboa. Com essa iniciativa o CIMI induziu à criação de uma cultura autonomista entre diferentes etnias indígenas do Brasil e contribuiu para o surgimento do MIB organizado.

O encontro foi coordenado pelos seguintes nomes: “Pe. Iasi, Pe. Rodolfo, Pe. Adalberto, Dom Tomás, o Capitão bororo Aídji, o xavante Uiroçu, Luis Gouveia e o Pe. Tomás Lisboa”<sup>569</sup>. Compareceram as etnias Bororo, Xavante, Apiaka, Kaiabí, Rikbaktsa, Iranxe, Pareci e Nambiquara. O texto da Assembleia menciona um número de dezessete indígenas participantes; além do “repórter Mário Chimanovitch e do fotógrafo Edvaldo Montrose”<sup>570</sup> do jornal *O Estado de São Paulo*. Essa informação foi confirmada por D.

---

<sup>567</sup> PENY - Kaingang. In: 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 6.

<sup>568</sup> XANGŪ – Kaingang, *Ibidem*, p. 6.

<sup>569</sup> 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 1.

<sup>570</sup> *Ibidem*.

Tomás Balduino, em entrevista realizada por esta autora no dia 25 de abril de 2010.<sup>571</sup>

O texto de apresentação da transcrição desta 1ª Assembleia – certamente redigido por funcionários do CIMI – informa que o General Ismarth Araújo de Oliveira, então presidente da FUNAI, convidado a participar da Assembleia, foi representado pela antropóloga Ana Maria da Paixão<sup>572</sup>. É possível que o interesse da Fundação pelas Assembleias nesse momento inicial fosse menor, o que começou a mudar à medida que as mesmas tornaram-se constantes e passaram a incomodar as diretrizes autoritárias do Regime.



Ilustração 2: I Assembleia Indígena, março de 1974 – Diamantino-MT – 1974. Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.

Em 1975, a 2ª Assembleia – esta já organizada por padres e índios, e não mais apenas por padres – teria reunido na Missão Cururu “850 Munduruku”<sup>573</sup>, tendo participado da primeira sessão 60 índios e apenas 9 não índios, entre os quais estavam o chefe do posto da FUNAI com dois funcionários da mesma. Durante a realização das sessões do terceiro dia,

<sup>571</sup> “... Sabe que lá no Cururu tinha um aviãozinho, bimotor, que veio de São Paulo trazendo repórter do Estadão para acompanhar aquilo. Várias Assembleias foram acompanhadas assim por jornalistas, você vê o valor que se dava, naquele tempo da ditadura, a esse tipo de emergência.” In: D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

<sup>572</sup> 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 2.

<sup>573</sup> 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 4-6.

que foram reservadas exclusivamente para os índios, os representantes da Fundação foram convidados a se retirar.



Ilustração 3: II Assembleia Indígena - Rio Cururu-PA, maio de 1975. Foto de Antônio Carlos Moura. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.

A 3ª Assembleia, realizada também em 1975, teria sido coordenada e executada apenas pelos índios “bororo liderados por Chibae Ewororo”<sup>574</sup>; e contado com a presença de 60 índios. Novamente foi enviado convite à 5ª Delegacia da FUNAI, com sede em Cuiabá, sendo que o “delegado regional da FUNAI não mostrou interesse.”<sup>575</sup>

O texto da 6ª Assembleia não menciona a presença da FUNAI e nem diz se a mesma foi convidada a participar. Realizada em 1976, na Aldeia Nambikuwára, em Diamantino-MT (atual Terra Indígena Nambiquara, localizada na divisa dos estados do Mato Grosso e Rondônia, município de Comodoro-Mato Grosso), a reunião contou com a presença de 45 índios, além dos moradores da aldeia. A participação de não índios foi proibida, e os que tiveram a sua presença tolerada pelos chefes eram impedidos de opinar, devendo ficar calados<sup>576</sup>.

<sup>574</sup> 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 4.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>576</sup> 6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nambikwára - Córrego Tira-Catinga. Mun. Diamantino,

De acordo com o que foi dito nas linhas acima, a 7ª Assembleia de Chefes Indígenas, que se realizaria em Surumu-RR, no mês de janeiro de 1977, foi dissolvida pela FUNAI<sup>577</sup>. Essa atitude demonstrou que a posição do Regime autoritário quanto à organização dessas Assembleias – das quais o MIB emergiu – começou a mudar. A proibição desse encontro indica que a organização e a disposição para a luta social dos indígenas passaram a incomodar nitidamente o sistema.

Em 1977, a 8ª Assembleia reuniu “26 chefes e representantes de 8 tribos diferentes” nas Ruínas de São Miguel. De acordo com o texto de introdução da mesma, “a presença de não-índios foi tolerada no encontro apenas como ouvintes e secretários do plenário”<sup>578</sup>. Nessa última Assembleia, além dos depoimentos dos chefes e representantes indígenas, o Boletim do CIMI trouxe ainda a carta enviada ao Presidente da FUNAI e ao Ministro da Justiça informando sobre a mesma, além de carta-convite aos chefes indígenas.

A carta enviada ao Presidente da FUNAI foi redigida pelo índio Txibae Ewororo-Lourenço Rondon, de Meruri-MT: “... Baseado em nossos direitos humanos, quero tornar-lhes ciente de que faremos uma reunião no Sul por ocasião da passagem do dia do ‘Índio’”<sup>579</sup>. No entanto, não ficou evidenciado no decorrer do texto se algum funcionário da FUNAI participou do encontro.

Em agosto de 1977 a Aldeia Tapirapé recebeu a 10ª Assembleia de Chefes Indígenas, que contou com reduzido número de não índios. Além das Irmãzinhas de Jesus (que realizaram importante trabalho missionário junto aos Tapirapé), participaram o casal de professores da Missão; o vigário de Santa Terezinha; o vice-presidente do CIMI, padre Thomaz de Aquino Lisboa; um jornalista convidado pelos Tapirapé; e o chefe do Posto Indígena da região.

Também participaram da Assembleia três outros funcionários da FUNAI que estiveram presentes e assistiram a todas as sessões, são eles os “Srs. Cláudio Lemos, Odenir e Zezo”<sup>580</sup>. Esse encontro foi marcado pela problemática da demarcação da terra dos Tapirapé, que teria sido ocupada há doze anos pela Fazenda Tapiraguaia; além dos desacordos entre os

---

29-31 de dezembro de 1976. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Informativo do CIMI - Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 35, 31 de março de 1977. p. 4-5.

<sup>577</sup> Pe. THOMAZ. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 50. Maiores detalhes entre as páginas 137 e 140 desta tese.

<sup>578</sup> 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977. p. 1.

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>580</sup> 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 3.

Tapirapé e os Karajá quanto à demarcação da reserva.

A 12ª Assembleia, realizada em 1978, encontrou no Decreto de Emancipação<sup>581</sup> o seu foco de debates. O tema foi amplamente discutido na fala de D. Tomás Balduino, que tomou todo o lado A da fita 1. Não há indicadores em toda a transcrição da Assembleia se houve a participação de funcionários da FUNAI, ou que ela tenha sido convidada para a mesma. Entre outros assuntos, D. Tomás falou da mudança de postura da Igreja em relação à sua política missionária, e reconheceu que a mesma errou: “E erramos muito, pessoal. Igreja, padre, também errou muito, primeiro (sic). Agora pensa diferente...”<sup>582</sup>

Nesse cenário de reconciliação da Igreja consigo mesma e com os índios é que as Assembleias foram propostas pelo CIMI, com a clara intenção de corrigir os erros do passado dando aos índios a oportunidade de falar e de conhecer, para poder assim lutar por seus direitos. Ao promover as Assembleias, o CIMI abriu espaço para “um tipo de associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como a via privilegiada para a autodeterminação indígena.”<sup>583</sup>

A 13ª Assembleia, de 1979, foi a mais tensa no que se refere à participação da FUNAI. A repressão esteve presente ao impedir a participação dos índios Xukuru-Kariri e os Xokó-Kariri; e ao implantarem um sistema de espionagem eletrônica e forçarem a presença do “Cel. Hércio Gomes, Chefe da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior, comandando os antropólogos da FUNAI, Delvair Melatti e Sidney Possuelo.”<sup>584</sup>

Diante das críticas contundentes feitas pelos índios ao órgão, algumas explicações foram ensaiadas pelo mesmo. Ao ser questionado por Deodato Truká sobre a demarcação das suas terras, o Cel. Hércio Gomes declarou que não podia falar em nome da Fundação, e acrescentou: “... um dos maiores erros da FUNAI é prometer e não fazer...”<sup>585</sup>

No momento em que Regina Tupiniqum leu o documento produzido no final da Assembleia, o clima ficou tenso, pois o Cel. Hércio interveio dizendo que a declaração lida não era a mesma apresentada à imprensa. A resposta de Antônio Acácio-Xokó foi taxativa: “Se saiu trocada, eu não sei, porque nós fizemos assim”<sup>586</sup>, e a leitura prosseguiu. Sidney

---

<sup>581</sup> O Decreto de Emancipação de 1978 foi analisado no Capítulo III desta pesquisa como o segundo acontecimento fundador do MIB.

<sup>582</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. In: 12ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Goiás Velho, dezembro de 1978. p. 4.

<sup>583</sup> SOUZA, LIMA. Antônio Carlos de. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: \_\_\_\_\_; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Eds.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas*: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro, LACED/Contra Capa, 2002. p. 12.

<sup>584</sup> 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 3.

<sup>585</sup> CEL. HÉRCIO GOMES (Ministério do Interior), *Ibidem*, 1980. p. 45.

<sup>586</sup> ANTÔNIO ACÁCIO - Xokó. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da

Possuelo também foi indagado e respondeu às críticas feitas à FUNAI reconhecendo-as como plausíveis, justificando a omissão da mesma diante das suas dificuldades e especificidade junto ao Governo. As justificativas foram muitas: ausência de recursos, amplitude do Brasil, etc.

As reivindicações dos índios foram numerosas, mas a necessidade de demarcação das terras foi unânime em todas as Assembleias e em inúmeras falas. Em plena ditadura militar, quando os grandes projetos do Governo (estradas, pontes, hidroelétricas, empresas de mineração, etc.) adentravam terras indígenas de maneira desordenada e ambiciosa, os percalços relacionados com as demarcações das reservas e das terras indígenas atingiram o ápice na escala de preocupações do, então em formação, MIB.

Até porque é preciso lembrar que o território caracteriza o vínculo diferenciado que têm com a terra, e é essencial para a sobrevivência física e cultural desses povos; principalmente, quando se considera, na perspectiva apresentada por Frantz Fanon, que “Para a população colonizada, o valor mais essencial, por ser o mais concreto, é em primeiro lugar a terra: a terra que deve assegurar o pão e, evidentemente, a dignidade.”<sup>587</sup>

Os problemas relacionados com a terra foram e são de variados matizes: há casos em que a terra já demarcada é invadida por fazendeiros e/ou posseiros; ou de terras que ainda estão por serem identificadas e/ou demarcadas; ou ainda de terras que foram invadidas e desmatadas, seja para a passagem de uma rodovia (algo muito comum durante os anos de Marcha para o Oeste e de implantação da política desenvolvimentista iniciada por Juscelino Kubitschek e continuada no período da ditadura militar); seja para a comercialização da madeira, a criação de gado, etc.

A desconfiança em relação à FUNAI se ampliou diante das várias promessas de que esses problemas seriam solucionados logo, e este *logo* levou décadas para chegar, uma vez que continuam nos dias de hoje. Trata-se de realidades de concepção de mundo diferentes, convivendo ou que precisam aprender a conviver em um mesmo território nacional. As palavras de Waikite’Sauá-Tito, índio Nambikwara, evidenciou bem esta perda de confiança no órgão indigenista: “... só esperar pela FUNAI, não sai nunca, pode esperar anos e anos, não sai nunca.”<sup>588</sup>

A sensação de desamparo diante da falta de assistência da FUNAI ampliou o

---

Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 46.

<sup>587</sup> FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 33.

<sup>588</sup> WAIKITE’SAUÁ - Tito, Nambikwara. In: 10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 10.

sentimento de revolta e de luta, sinalizando para o fortalecimento da consciência do direito que tinham e ainda têm: “A terra é nossa, a terra é dos índios. O Brasil era dos índios. O Brasil não foi descoberto. O Brasil foi roubado... E hoje está voltando, Deus está nos trazendo os direitos (sic), tirando a névoa dos nossos olhos”<sup>589</sup>. Impulsionados por esta convicção e cansados de promessas, muitos foram os índios que abriram picadas e demarcaram, eles mesmos, as suas terras, indispondo-se com fazendeiros e posseiros.

Padres, índios e fazendeiros eram alvos de violências e até de mortes, como no caso das mortes do padre Rodolfo Lunkenbein e do índio Bororo Simão Cristino Koge Ekudugodu narrado pelo índio Ituboré-Bruno Mariano: “Eu estive naquela violência do ano passado, dia 15 de julho... Se não fosse por minha esperteza, eu também estava morto com nosso irmão (o Bororo Simão Cristino) e padre Rodolfo”<sup>590</sup>. Essa é a minha maior tristeza que passa na minha aldeia.”<sup>591</sup>

Outras tantas são as reivindicações indígenas evidenciadas ao longo das falas: falta de remédios para doenças causadas, principalmente, pelo contato com os não índios, que traziam consigo várias enfermidades diante das quais os índios não apresentavam resistência; falta de escolas e de professores nas aldeias; de enfermeiros; de máquinas para o trabalho com a terra; entre outros.

Embora a luta pela terra fosse a principal reivindicação dos índios nesse momento, a consciência do direito à educação também aparecia em algumas falas, já reconhecendo inclusive a importância do estudo para o alargamento de suas atuações junto ao Estado e a sociedade nacional. Dessa percepção, subjaz o protagonismo indígena na luta pelos seus direitos, e que na atualidade se tornou tão evidente.

Apesar daqueles que ainda viam na formação estudantil uma forma de afastamento do índio da sua aldeia, da sua cultura, como o índio Urébépté, havia também os que acreditavam que além da terra, “... o índio deve querer estudar...”<sup>592</sup>, para poder lutar pelas suas terras, pelas suas famílias, pelos seus direitos com mais autonomia e segurança, ou

<sup>589</sup> ALBERTO GONÇALVES TEIXEIRA - Kaimbé. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 8.

<sup>590</sup> Trata-se do assassinato do índio Simão Bororo ocorrido em 1976 durante a invasão da Missão Salesiana de Merure por fazendeiros armados. No confronto, também o padre Rodolfo Luckenbein foi assassinado. Cf. LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 19 (nota de rodapé).

<sup>591</sup> ITUBORÉ (Bruno Mariano), Bororo. In: 10ª Assembleia de Chefes Indígenas. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977. p. 37-38.

<sup>592</sup> DOÉTXERO – Tukano. In: 13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. p. 36.

ainda, “... pra que eles possam nos defender no futuro.”<sup>593</sup>

Sobre o direito de continuarem a ser índios, ou seja, a terem as suas culturas respeitadas e preservadas, algumas ponderações foram feitas com grande lucidez quanto ao prejuízo que o não índio trouxe em relação à manutenção de alguns costumes. Para aqueles em que o contato interétnico foi maior muito se perdeu, mas havia e ainda há a preocupação em recuperar e manter a característica fundamental da sua indianidade, que é a cultura e a identidade indígena.

A preocupação em frisar a importância da festa de iniciação dos Xavantes, com a furação de orelhas, foi mencionada por Uiraçu-Pedro, que representou os chefes Aniceto e Pio que se encontravam em Brasília cuidando de negócios de terra durante a realização da 1ª Assembleia<sup>594</sup>. Para o Xavante Seremírami-João, é preciso fazer “muitas festas dos xavantes para não esquecer”<sup>595</sup>. O Xavante Wayrotsú também destacou que o “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.”<sup>596</sup>

O índio se apresentava na cena política do país como um novo ator político e social, que começou a se organizar politicamente, consciente da sua cultura, da sua história, dos seus direitos e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado. Sob orientação e com a ajuda do CIMI, as primeiras Assembleias Indígenas contribuíram para ampliação da consciência da necessidade de unidade entre os diferentes povos, sem a qual o movimento não se sustentaria.

Em oposição à política indigenista brasileira, que desde os tempos do Marechal Rondon falava em proteção das terras e dos direitos dos índios, através de uma integração harmoniosa à sociedade envolvente sem, contudo, dar a estes povos “possibilidades de acesso a fontes de informação efetiva sobre a sociedade envolvente”<sup>597</sup>; e ao excessivo paternalismo expresso no Código Civil<sup>598</sup>, que recorreu ao princípio da relativa incapacidade do índio para justificar a tutela, é que entidades de apoio e lideranças indígenas se uniram para organizar o

<sup>593</sup> JOÃO BATISTA, Bororo. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. p. 47.

<sup>594</sup> UIRAÇU-PEDRO - Xavante. In: 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. p. 4.

<sup>595</sup> SEREMÍRAMI (João) - Xavante, *Ibidem*, p. 5.

<sup>596</sup> WAYROTSÚ-Xavante. In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 38.

<sup>597</sup> RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 281.

<sup>598</sup> “2. Em 1916, o Código Civil Brasileiro, estabelecido pela Lei nº. 3.071, dispôs, expressamente, sobre o regime tutelar indígena, em seu artigo 6º, parágrafo único: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará, à medida que se forem adaptando à civilização do País”. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 2.



MIB.

Para Ramos, o Movimento se estruturou de cima para baixo, seguindo o modelo de organização da própria política indigenista oficial, no entanto, a articulação inicial do CIMI foi fundamental “no processo de transpor uma das grandes barreiras à conscientização: criou condições para a realização das assembleias indígenas, a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro...”.<sup>599</sup>

As Assembleias foram fundamentais para o processo de estruturação e organização desse Movimento. Ao possibilitar o contato entre índios de etnias, línguas e costumes diferentes serviu para mostrar que não existe apenas *um índio*, mas diversos; e a rotatividade de chefes indígenas de Assembleia em Assembleia serviu para que os próprios indígenas se conhecessem e compartilhassem os seus problemas e ambições.

A percepção de que em meio às diferenças étnicas havia um problema comum a todos – a necessidade de se organizar e lutar pela conquista dos direitos de cidadão e do direito à diferença junto ao Estado e à comunidade nacional – foi talvez o mais importante e a maior contribuição destas Assembleias, que serviram de vanguarda para o surgimento de organizações indígenas mais estruturadas, como União das Nações Indígenas (UNI); além de ampliarem o conhecimento entre os indígenas das suas diferentes culturas, dos canais de reivindicação junto ao Estado (FUNAI), e reforçar a consciência e a percepção dos índios sobre os seus direitos.

Como resultado do processo de conscientização das lideranças durante a realização das Assembleias Indígenas, evidenciou-se a necessidade de criar um órgão que de fato os representasse. Tal interesse foi aguçado pela insatisfação com a política indigenista realizada pela FUNAI, principalmente devido aos entraves vinculados à demarcação das terras indígenas e ao Decreto de Emancipação indígena, que o Governo pretendia implantar através da regulamentação do Estatuto do Índio, assunto do próximo capítulo.

---

<sup>599</sup> RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 283.

## CAPÍTULO III

### DA EMANCIPAÇÃO AO RECONHECIMENTO: A luta social e as conquistas do MIB

*Os brancos têm que respeitar o que eles próprios criaram. Não fomos nós que criamos, nós só estamos marcando presença. O branco que votou, que fez essa lei, vai ter que cumprir. Nós vamos cobrar essa lei que está aprovada*

*ai.*  
Megaron Metuktire.<sup>600</sup>

A Constituição Brasileira de 1988 já foi considerada uma das mais modernas da América Latina no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas. Entre todas as cartas constitucionais do país, é de longe a que mais avançou em relação à diversidade destes povos, ao reconhecer, em caráter de lei, “a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.”<sup>601</sup>

Como o Brasil, diversos outros países latino-americanos modificaram as suas constituições visando atender as exigências de movimentos indígenas mais atuantes e mais conscientes, que começaram a se fortalecer no início da década de 1970. A Bolívia é detentora de uma das Constituições mais atuais, modernas e ousadas no que diz respeito à temática indígena.

O seu novo texto constitucional aprovado em 7 de fevereiro de 2009 reconhece a Bolívia como um Estado plurinacional de economias estatal, comunitária e privada. Em 1992 México e o Paraguai também avançaram em relação ao Brasil, pois além de reconhecer a diversidade étnica e cultural de seus povos, se declararam países pluriculturais e multiétnicos.

---

<sup>600</sup> MEGARON METUKTIRE. In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 29.

<sup>601</sup> Artigo 231, Capítulo VIII. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

Chegar a esses textos constitucionais favoráveis às populações indígenas – por séculos dominadas e exploradas por Estados nacionais que enalteciam projetos identitários homogeneizantes – não foi tarefa fácil e resultou em décadas de resistência, persistência e perseverança. No Brasil, o momento em que o Estado autoritário tentou emancipar comunidades indígenas inteiras, com o Decreto de Emancipação de 1978, representou um grande avanço da luta indígena no país, marcada pela resistência dos índios e das organizações de apoio.

As lutas e as manifestações contrárias ao Decreto foram analisadas como um acontecimento fundador do MIB por renovar as suas tradições, de modo que a resistência destes povos em lutar para continuar sendo eles mesmos, reforçou o Movimento e conquistou a simpatia de vários setores da sociedade civil organizada. Como sinal da persistência, os índios continuaram a sua luta através da UNI, primeira organização indígena de pretensões nacionais que teve relevante papel na luta pelos direitos destes povos.

Perseverantes, característica daqueles que não desistem de suas crenças e que permanecem firmes em seus propósitos – no caso, o de continuar a ser que o que de fato são –, os indígenas bravamente perambularam pelos corredores do Congresso Nacional, se fizeram representar por eles mesmos e levaram os seus símbolos (cocares, trajes, pinturas, danças, flechas, sonhos e esperanças) para o centro do poder da nação brasileira. E mesmo quando proibidos, entraram, permaneceram, falaram, impuseram, persistiram e conseguiram direitos jamais alcançados.

A Constituinte de 1987 e a Constituição de 1988 tornaram-se simbólicos acontecimentos fundadores de um Movimento que se impôs pela resistência, a persistência e a perseverança a um Estado e a uma sociedade que transitavam entre duas culturas políticas: o autoritarismo e a democracia. Eram tempos de transição, de mudanças e continuidade. Embora, atualmente, de tempos em tempos, ranços de autoritarismos ressurgam no interior de um processo de democratização que ainda não se concluiu.

É justamente por essa razão que o MIB não desapareceu. As conquistas de 1988 precisam ser garantidas e concretizadas, e esta é a nova demanda de uma *luta por reconhecimento* que ainda não acabou e, por se inserir numa realidade histórica, deveras jamais acabará. Esses serão os assuntos das próximas linhas, sobre os quais se discorrerá com o fito de aprofundar o conhecimento e a interpretação do MIB.

### 3.1. O Decreto de Emancipação de 1978: A Resistência

*O Índio: Ame-o ou emancipe-o.*  
Henfil<sup>602</sup>

A história do projeto de emancipação dos índios almejado pelo Governo militar – materializada no Decreto de Emancipação de 1978 que visava regulamentar os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29 da Lei Nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 – é mais um importante momento definidor do processo de formação e organização do MIB. Nota-se que durante os debates que perpassaram o caminho da oposição ao Decreto, há uma nítida ascensão do grau de conscientização étnica por parte dos índios e uma significativa atuação da sociedade civil contra mais um ato autoritário e pernicioso do Governo ditatorial.

Como uma das hipóteses desta tese, acredita-se que esse momento representa o segundo acontecimento fundador do MIB, e como tal, simboliza o período de atualização permanente das tradições. Como se espera e se imagina, um acontecimento fundador – além de causar a ruptura num período de longa duração e proporcionar o conhecimento – precisa ser também constantemente atualizado de modo que faça uso da “diferença, da excepcionalidade que cria, mas, para se constituir como tal, é preciso ainda que uma ampla maioria de pessoas tome conhecimento de sua existência.”<sup>603</sup>

Muito provavelmente, antes da formação da Assembleia Nacional Constituinte em 1987, a ampla mobilização da sociedade civil – representada basicamente por organizações indígenas como a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Igreja Católica representada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre tantas outras – nas principais cidades do país, contrárias ao Decreto, foi o momento em que o Movimento Indígena tornou-se conhecido em todo o Brasil.

A proposta de emancipação dos índios escandalizou setores e personalidades importantes da intelectualidade, da Igreja e da imprensa brasileira que já vinham formando frentes de oposição ao Regime através da ampla atuação da sociedade civil organizada. Para o Movimento Indígena ainda em formação o momento foi de grande emergência nacional.

---

<sup>602</sup> Charge de HENFIL. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 21.

<sup>603</sup> BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 17, 2004. p. 159.

Entre os anos de 1978 e 1980, as lutas contra os projetos do regime militar de emancipação compulsória dos índios, e de definição de “critérios de identidade étnica”, acabaram representando um marco histórico no processo de articulação entre o recém-formado movimento indígena, e as forças progressistas de apoio à causa indígena.<sup>604</sup>

Em janeiro de 1975 o Ministro do Interior, Rangel Reis, anunciou à imprensa a possibilidade de alteração do Estatuto do Índio no que dizia respeito à emancipação das comunidades indígenas. Começou, então, a se organizar e a se impor uma ampla frente de oposição ao anunciado desejo do Governo. A meta do ministro, em consonância com as diretrizes do Governo Geisel, era “... acabar com o paternalismo da FUNAI e adotar uma política agressiva de integração (sic) através da implantação de projetos de desenvolvimento econômico de áreas indígenas.”<sup>605</sup>

As críticas, ao anunciado pelo ministro, partiram de vários cantos do país. Antropólogos do Museu Göeldi de Belém, já em 1975, declararam que a integração dos índios à sociedade nacional sempre acontecia em um nível inferior ao da vida comunitária. Em 1976, enquanto o ministro Rangel Reis declarava que o objetivo da política indigenista era emancipar algumas comunidades indígenas e que a época certa para a realização dessa emancipação seria determinada pela FUNAI, o sertanista Orlando Villas Boas falava à imprensa, por intermédio do jornal *O Estado de São Paulo*, criticando a iniciativa do Governo.<sup>606</sup>

Em 1977 o Museu Nacional do Rio de Janeiro divulgou um manifesto contrário à proposta de emancipação assinado por dezessete antropólogos. Também os índios Gavião se manifestaram enviando do Pará uma mensagem gravada em fita magnética ao presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo, em que “diziam que a emancipação definitiva da tribo é prematura”<sup>607</sup>. Durante a realização da 1ª Assembleia Nacional dos Índios Brasileiros, realizada em Santo Ângelo-RS, vinte seis caciques de nove etnias enviaram um documento ao presidente da FUNAI no qual solicitavam melhorias para as suas péssimas condições de vida.

Em 1978 intensificaram-se as manifestações contrárias à iniciativa do Governo, e mesmo diante de protestos o ministro Rangel Reis afirmou que o Decreto de Emancipação

---

<sup>604</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 30.

<sup>605</sup> HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 10.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 9-10.

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 11.

seria assinado pelo presidente Ernesto Geisel ainda em fevereiro daquele ano, e que a “medida “beneficiária” 2 mil índios emancipando 100 no atual governo”<sup>608</sup>. Para o Xavante Mário Juruna, a emancipação levaria ao desaparecimento dos índios, que se tornariam simples caboclos<sup>609</sup>. Várias regionais do CIMI no país manifestaram-se contra o decreto.

A ANAÍ e o CIMI, durante a realização do Congresso Nacional sobre a questão indígena – São Miguel-RS, 28/04/1978 –, declararam que lutariam contra a falsa emancipação dos índios<sup>610</sup>. Antropólogos do país reunidos na USP repudiaram a tentativa de emancipação em nota divulgada no dia 28 de agosto de 1978; enquanto no dia 6 de julho participantes do Simpósio de Etnologia “divulgaram documento advertindo que a emancipação dos índios é uma alternativa perigosa ao processo de expropriação territorial que vem sendo enfrentado por essas comunidades.”<sup>611</sup>

Durante a realização da XXX Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) em São Paulo, houve um debate sobre a questão indígena em que o Decreto de Emancipação foi fortemente criticado. Desse debate surgiu um documento – Repúdio ao decreto, moção 38, aprovada na Assembleia Geral da XXX reunião da SBPC, São Paulo – que, entre outras questões, afirmava

As populações indígenas brasileiras vem (sic) sendo, há séculos, sistematicamente destruídas e expoliadas (sic) de seus territórios e esse processo vem se intensificando de modo alarmante nos últimos anos. ... Agora, a elaboração, pelo Ministro do Interior, de um decreto para regulamentar a chamada “emancipação do índio” configura mais uma ameaça para essas populações. ... Sem a demarcação das terras indígenas é impossível respeitar a diversidade cultural e permitir um processo de interação em bases mais justas entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional, que é fundamento de toda emancipação verdadeira. ... Nós, participantes da XXX Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, denunciando conseqüências desastrosas que podem advir da promulgação desse decreto, manifestamo-nos contrários a mais essa tentativa de falsa emancipação.<sup>612</sup>

<sup>608</sup> HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 12.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>611</sup> *Ibidem*.

<sup>612</sup> Moção aprovada na Assembleia Geral da 30ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-SBPC. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Estudos sobre Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980. p. 18.

Em Brasília, antropólogos de todo o país se reuniram com representantes da FUNAI/MINTER, onde repudiaram e criticaram o projeto do ministro Rangel Reis. Um documento produzido pelos mesmos apresentou explicações que justificavam a inviabilidade desse Decreto. Em princípio, ressaltou-se a condição especial dos índios por viverem sob o regime de tutela e terem o Estado brasileiro como seu tutor. Nesse sentido, ao Estado cabia o dever de protegê-los, uma vez que o próprio os definiu como relativamente capaz no Código Civil de 1916 e na Lei Nº 6.001 de 1973.

Apesar de o Estatuto do Índio prever o direito destes povos se libertarem do regime tutelar, e ainda anunciar a possibilidade de a emancipação da comunidade indígena ou de seus membros ser feita por decreto do Presidente da República, deve-se considerar que antes de falar em emancipação o Governo deveria observar se as responsabilidades do Estado enquanto tutor foram plenamente realizadas. Por exemplo, no ano de 1978 expirava o prazo delimitado pelo próprio Estatuto para que as terras indígenas fossem demarcadas, o que não ocorreu.

O mais sensato é que estivesse em pauta naquele ano a problemática da demarcação das terras indígenas, em vez de tentar o Governo se furtar das suas responsabilidades falando em emancipação. “Uma emancipação depende de uma tutela bem sucedida”<sup>613</sup>, e isso era exatamente o que não se visualizava naqueles anos. Para os antropólogos e indigenistas envolvidos, integrar os índios como pretendia o Governo à sociedade nacional naquelas circunstâncias era o mesmo que entregá-los à sua própria sorte, ou seja, “lavar-se as mãos do que lhes venha a acontecer.”<sup>614</sup>

Outra questão levantada pelos antropólogos no documento chama a atenção para a necessidade de se respeitar a diversidade indígena. Os índios tinham consciência da sua diferença étnica e começavam a demonstrar – as Assembleias de Chefes Indígenas já indicavam este caminho – discernimento de que para terem direitos de serem tratados como os demais brasileiros (direitos a igualdade/cidadania), eles não precisavam deixar de ser eles mesmos (direito à diferença).

O Estado quis com esse projeto de emancipação justamente negar essa diferença, ignorando-a ao confundir diversidade com desigualdade e submetendo as populações indígenas do Brasil a uma experiência típica de desrespeito.

---

<sup>613</sup> “Antropólogos Manifestam-se Contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas.” In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 19.

<sup>614</sup> *Ibidem*, p. 18.

O respeito à diversidade é mais do que se aceitar e até admirar aqueles grupos que ostentam uma tradição cultural marcada, com cocares, pinturas e, de preferência, arcos e flechas. Muito mais difícil e igualmente importante, é aceitar esses outros grupos que perderam sua língua e seus costumes tradicionais e que teimam, no entanto, em afirmarem-se índios. Há que se entender que esses movimentos de reconstrução de uma identidade indígena, entre grupos aparentemente semelhantes a qualquer grupo regional, significam a tentativa de recuperar uma imagem dignificante de si mesmos. E, é precisamente por isto, que não existem parâmetros outros para definir uma comunidade ou um de seus membros como índios, senão aqueles justamente adotados pelo Estatuto do Índio, de 1973, em seu artigo 3º, a saber: índio é quem se identifica e é identificado como tal.<sup>615</sup>

Em parecer sobre a minuta do Decreto emitido no dia 10 de julho de 1978, Cardoso de Oliveira discutiu a natureza desta emancipação desejada pelo Estado. Defronte da convicção de que o Decreto em análise pretendia conceder “a emancipação civil do índio e/ou da comunidade” e a “doação de terras das reservas” àqueles índios e/ou àquelas comunidades que tiverem a sua “maioridade legal” reconhecida, o autor concluiu que apenas um lado da questão estava sendo considerado, a saber: “a perda da identidade indígena e, por conseguinte, a perda do direito à proteção.”<sup>616</sup>

Nesse sentido, a emancipação representaria para o indígena a perda do direito à proteção, o que os transformariam em meros grupos proprietários de lotes de terras que eram ameaçados mesmo com a proteção do Estado, imagina sem ela. Basta lembrar que as terras indígenas são alvos constantes de invasões e espoliações em pleno século XXI, resultado de políticas econômicas consideradas essenciais para o desenvolvimento contínuo do país. Cardoso de Oliveira ressaltou ainda as diferenças e os complicadores que há entre a emancipação do indivíduo (o índio) e a emancipação de uma comunidade como um todo.

O autor depreendeu de sua análise da minuta do Decreto que o que desejou o Estado, ao conceder-lhes a maioria, foi dar e assegurar ao índio ou a comunidade o direito de propriedade sem antes perguntar aos mesmos se eles queriam deixar de ser índios e se tornar proprietários. Para Cardoso de Oliveira, nem mesmo os índios mais adaptados à vida da comunidade nacional, como os Terena, por exemplo, apresentavam esse desejo. Autonomia, sim, é o que buscam os índios para gerir as suas vidas em comunidades: “A experiência

<sup>615</sup> HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 19.

<sup>616</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “Parecer do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira emitido no dia 10 de julho de 1978”. In: Dossiê *Estudos sobre a Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980. p. 14.



etnológica e indigenista tem demonstrado que é autonomia o que mais desejam.”<sup>617</sup>

A história demonstra que emancipar os índios como almejava o Governo brasileiro naquele ano de 1978 seria um grande erro. Os Estados Unidos da América propuseram e realizaram algo semelhante no final do século XIX – Lei de 1887 ou Lei Dawes – quando determinou a “divisão das reservas indígenas em pequenos lotes de terra, atribuindo-os individualmente aos índios”<sup>618</sup>. O corolário dessa lei foi desastroso para as populações indígenas. O território dos índios que em 1887 correspondia a “56 milhões de hectares” reduziu para “cerca de 21 milhões em 1934.”<sup>619</sup>

A autora da carta da *Indian Rights Association*, Sandra L. Cadwalader, esclareceu ao general Ismarth,

A história norte-americana mostra, sem sombras de dúvida, que, quando a terra indígena está em jogo, as questões são encobertas por uma nuvem de nobre retórica sobre a necessidade de se civilizar o índio, conceder-lhe cidadania, terminar o “degradante” sistema de reservas...

A *Indian Rights Association* estava entre os grupos reformistas que, na década de 1880, clamavam pela promulgação da Lei Dawes; e é uma posição que possa talvez ser explicada no contexto da época, mas a conseqüente dizimação indiscriminada das terras indígenas não poderá jamais ser justificada.

O povo brasileiro não pode, com certeza, pretender para os índios brasileiros as mesmas políticas desastrosas que os americanos viram fracassar. A Lei de emancipação deveria ser cuidadosamente examinada, sem que se detenha na expressão de propósitos grandiosos, pelo terrível preço que pode custar às terras e cultura indígena.<sup>620</sup>

Os indígenas, os maiores prejudicados caso o Decreto de Emancipação tivesse sido aprovado, também deixaram o seu parecer sobre o mesmo. Durante a realização da 12ª Assembleia de Chefes Indígenas de 1978, o principal tema do encontro foi o Decreto de Emancipação. De acordo com a fala inicial do Pe. Thomaz Lisboa, o encontro ocorreu

---

<sup>617</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “Parecer do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira emitido no dia 10 de julho de 1978”. In: Dossiê *Estudos sobre a Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980. p. 15.

<sup>618</sup> CARTA da “*Indian Rights Association*” de 26 de outubro de 1978 ao Gal. Ismarth de Araújo Oliveira. Fundação Nacional do Índio/Ministério do interior. Brasília-DF. Brasil. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 23. (Traduzida do inglês por Maria-Helena de Barros Pimentel-Advogada).

<sup>619</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). “Parecer do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira emitido no dia 10 de julho de 1978”. In: *op. cit.* p. 16.

<sup>620</sup> CARTA da “*Indian Rights Association*” de 26 de outubro de 1978 ao Gal. Ismarth de Araújo Oliveira. Fundação Nacional do Índio/Ministério do interior. Brasília-DF. Brasil. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 24. (Traduzida do inglês por Maria-Helena de Barros Pimentel-Advogada).

mediante um chamado apressado dos missionários porque o assunto era importante: “– Olha, se vocês quiserem vamos reunir todinho vocês (sic), quem puder ir, lá em Goiás Velho, para vocês conversarem assunto muito importante. Vocês já ouviram falar que o governo, da FUNAI, quer dar um decreto falando de emancipação.”<sup>621</sup>

Dos depoimentos e exigências dessa Assembleia surgiu um documento no qual o parecer dos índios sobre o Decreto foi dado. Relembrando que o projeto de emancipação foi sugerido pelo Estado justamente quando este deveria concluir as demarcações das terras indígenas, a emancipação foi vista como “uma atitude hostil e mal intencionada contra as comunidades indígenas”<sup>622</sup>. A sequência do texto demonstra que os índios tinham consciência de que, se concretizada a emancipação, esta traria danos irreparáveis às comunidades indígenas, que teriam suas bases culturais e identidades destruídas.

No curso da realização do Ato Público no Auditório do TUCA da PUC/SP, do qual se falará logo mais, os índios Nelson Xangrê e Daniel Pareci também emitiram as suas opiniões sobre o projeto. Para o primeiro, os índios precisavam brigar para garantir os seus direitos, e chamou a atenção para a necessidade de se “respeitar a vivência indígena porque nós temos direito de reclamar nossa vivência que vai complicar com o tempo (aplausos). Fim.”<sup>623</sup>

A fala de Daniel Pareci foi mais longa e mais pontual. Após longos agradecimentos aos presentes e a todos envolvidos na luta contra o Decreto de Emancipação, o índio Pareci declarou que a emancipação almejada pelo Governo era um “grave crime contra todos os índios do Brasil”; destacou que não eram mais os selvagens que a televisão e o cinema ainda insistiam em mostrar “para deteriorar e dar uma falsa imagem do índio.”<sup>624</sup>

Daniel Pareci ainda ressaltou que a luta dos índios seria realizada por eles mesmos, já que como toda a massa oprimida da sociedade, eles também tinham consciência da importância da sua luta como único meio de exigirem que os seus direitos fossem reconhecidos e respeitados. Por fim, especificamente sobre a emancipação, afirmou: “Digo que esta emancipação nada mais, nada menos é que uma arma mortífera que simplesmente nos tirará todo e qualquer direito de reclamar os nossos direitos.”<sup>625</sup>

Antropólogos da USP, UNICAMP e PUC também se mobilizaram, em

<sup>621</sup> Pe. THOMAZ LISBOA. In: 12ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. Goiás Velho, dezembro de 1978. p. 4.

<sup>622</sup> “Depoimentos e Exigências da Assembleia de Chefes Indígenas. Goiás, 19 de dezembro de 1978”. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 28.

<sup>623</sup> “Pronunciamento de NELSON XANGRÊ e DANIEL PARECI”. In: *Ibidem*, p. 70.

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 71.

conformidade com o CIMI e a CNBB, para os quais a emancipação representava uma forma de submissão “premeditada dos povos indígenas às condições de existência que acarretam forçosamente seu extermínio como povo”<sup>626</sup>. No entanto, a atitude mais agressiva da sociedade civil diante da persistência do ministro Rangel em consumir o seu intento realizou-se com um Ato Público que reuniu duas mil pessoas em São Paulo.

A cena representada por este Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas é simbólica porque, entre outros aspectos, evidencia o sentido múltiplo próprio de “uma expressão, de dimensões variáveis” que “ao significar uma coisa, significa, ao mesmo tempo, uma outra coisa, sem deixar de significar a primeira”<sup>627</sup>. Desse modo, a perspectiva hermenêutica se define durante a elaboração do texto, no qual o sentido duplo do simbolismo torna-se evidente através da articulação entre “acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas...”<sup>628</sup>

O grande acontecimento foi o anúncio do Ministro do Interior Rangel Reis, ainda em fevereiro de 1978, de que o Presidente da República Ernesto Geisel assinaria o Decreto de Emancipação. Várias foram, a partir de então, as vozes de oposição ao mesmo ao longo daquele ano. É importante ressaltar que o final da década de 1970 foi marcado pelos chamados anos de abertura política, nos quais o Regime autoritário deveria por fim a repressão e implantar lenta e gradualmente a democracia, ainda que em tese.

Os personagens em atuação naquela cena histórica que representou o Ato Público do dia oito (8) de novembro de 1978 eram inúmeros. No Auditório do TUCA, da Universidade Católica de São Paulo, reuniram-se mais de duas (2) mil pessoas entre antropólogos; representantes de instituições universitárias e religiosas; representantes de comunidades indígenas; estudantes universitários; professores; personalidades políticas; representantes de organizações de apoio ao índio; etc.

Uma longa lista de moções de apoio foi promovida pela Associação Nacional de Cientistas Sociais, assinada por pessoas e instituições que contribuíram para a realização do Ato por que comungavam da mesma indignação provocada pelo anúncio do Decreto<sup>629</sup>. A Comissão Pró-Índio de São Paulo surgiu exatamente nesse momento<sup>630</sup> como excepcional

---

<sup>626</sup> Depoimentos e Exigências da Assembleia de Chefes Indígenas. Goiás, 19 de dezembro de 1978”. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 15.

<sup>627</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 64.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>629</sup> HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 31-38.

<sup>630</sup> No dia 20 de outubro de 1978 a Comissão Pró-Índio de São Paulo foi fundada por vários antropólogos,

organização de apoio ao índio e tornou-se, em razão disso, uma das tantas organizações não-governamentais alvos de investigação do Serviço Nacional de Informações (SNI) do Regime.<sup>631</sup>

As instituições envolvidas eram de variadas origens, destacando-se as Universidades e seus respectivos Centros Acadêmicos Estudantis e Programas de Pós-Graduações, a Igreja (Católica e Evangélica), principalmente o CIMI; e as inúmeras organizações de apoio nacionais e internacionais, como a mencionada Comissão Pró-Índio (CPI/SP e RJ), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍs), a *Indian Rights Association-Philadelphia-USA*, etc.

A realidade histórica era imensamente favorável à organização da sociedade civil através de seus respectivos movimentos sociais. A oposição ao autoritarismo do Regime soava como uma sinfonia harmônica aos ouvidos dos setores mais atingidos pelo mesmo. “Enquanto os “chefes indígenas” realizavam os seus primeiros encontros e assembléias, os movimentos sociais urbanos e camponeses, com o apoio das Comunidades Eclesiais de Base, iam às ruas protestar contra o regime.”<sup>632</sup>

Uma quantidade enorme de pessoas moradoras dos maiores centros urbanos tomou conhecimento de que os índios de carne e osso existiam e que eram seres humanos; mais que isso, que lutavam pelo direito de serem respeitados como grupos étnicos diferenciados e cidadãos brasileiros. A impressão relacionada a esses povos começava a mudar – não eram nem tão selvagens nem tão bons, eram apenas pessoas que como a maioria da população sofria com os desmandos da ditadura e com a miséria deste povo brasileiro.<sup>633</sup>

A consciência do direito deste povo brasileiro sofrido e empobrecido foi o principal sinal de que a ação aparentemente benéfica do Governo de emancipar o índio seria um grande erro do Estado contra povos, que para além da emancipação desejavam a autonomia, ou seja, buscavam o reconhecimento da sua diferença étnica e o respeito às suas

---

médicos, linguistas e estudantes de pós-graduação como “uma associação civil de direito privado sem fins lucrativos, suprapartidária, sem distinção de credo ou religião, raça, etnia, classe, orientação sexual e gênero, com sede e foro na cidade de São Paulo, e prazo de duração indeterminado, que se rege pelo presente estatuto e pela legislação em vigor.” Art. 1º do Estatuto da Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/html/estatuto.html>> Acesso dia 16 de junho de 2009 às 17h30min.

<sup>631</sup> A Comissão Pró-Índio, Regional do Rio de Janeiro, que também se opôs ao Projeto de Emancipação do Índio – realizando importante Ato Público no dia 07 de novembro de 1978 no Auditório da ABI, no Rio de Janeiro, que reuniu 700 pessoas – foi alvo de investigação do SNI/Agência Central, conforme Informação Nº 0991 /19/AC/78; SNI/Agência do Rio de Janeiro Informação Nº 146/119 /ARJ/78. ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Comissão Pró-Índio*. Sigla de Origem: 19 AC SNI. 13/12/1978. Sigilo C. Número do ACE: A001661. Número do Ano do ACE: 1979. p. 1-3.

<sup>632</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 29.

<sup>633</sup> Analogia ao título da obra *O Povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro.

maneiras de se expressar e de viver. Ao se tomar como referência a perspectiva teórica apresentada por Honneth, entende-se que esse momento da luta social indígena desencadeou o “potencial normativo do reconhecimento recíproco.”<sup>634</sup>

Segundo Honneth, apenas quando ocorre a diferenciação dos padrões de reconhecimento, entre a esfera do amor e as do reconhecimento jurídico e da estima social é que, nestas duas últimas esferas, evidenciam-se as três formas de reconhecimento recíproco, autoconfiança, autorrespeito e autoestima, capazes de ampliar “as relações de reconhecimento”; de maneira que o indivíduo coletivamente organizado – nesse caso o indígena – passa a “se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos.”<sup>635</sup>

O simbolismo presente na tentativa de emancipação dos índios aparece em diferentes matizes. Em princípio, é necessário questionar o que está por trás dessa iniciativa aparentemente bondosa do Governo. De acordo com José de Souza Martins, a ideia da emancipação dos índios surgiu como projeto de um Governo ditatorial, que pressupunha a existência de indivíduos vivendo em uma sociedade onde existia uma “identidade social básica que deve espelhar o modo de ser e de pensar da classe dominante, da classe que tem o controle do Estado e do seu aparato de repressão”.<sup>636</sup>

Nesse sentido, a alteridade do índio soava como subversiva ao Regime que, somada a outros complicadores, representava um mal a ser sanado. Com a emancipação, o bondoso Estado daria aos índios a cidadania plena igualando-os aos demais cidadãos. Mas por que emancipá-los naquele momento, exatamente quando eles começavam a se organizar e a lutar por seus direitos? Qual o verdadeiro interesse do Estado ao propor tal projeto? O que ganhariam e o que perderiam os índios com a igualdade jurídica e a cidadania que o Estado abnegadamente lhes ofertava?

Desde o início da década de 1970 que os índios – como vários outros setores da sociedade civil – começaram a se organizar e a tomar consciência da importância da sua diversidade como fator determinante na luta pelos seus direitos. As Assembleias de Chefes Indígenas analisadas no segundo capítulo evidenciaram esta realidade. A capacidade organizacional e reivindicadora destes povos começou a incomodar o Regime. Emancipá-los implicaria em várias situações favoráveis àquele Governo autoritário para o qual urgente era

---

<sup>634</sup> HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 266.

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>636</sup> MARTINS, José de Souza. A emancipação do Índio e a emancipação da terra do índio. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 74.

continuar realizando os seus projetos desenvolvimentistas.

A conclusão da demarcação das terras indígenas – esperada para aquele fatídico 1978 – representava um empecilho à realização desses projetos. Assim, a emancipação surgiu como um elo perfeito para o Estado. Emancipando comunidades inteiras, julgadas pela FUNAI/MINTER quanto ao seu grau de integração, os indígenas deixariam de ser juridicamente índios<sup>637</sup> e passariam a ser brasileiros de primeira classe, ou seja, deixariam de ser considerados relativamente capazes e perderiam o direito à tutela.<sup>638</sup>

Assim, as terras indígenas, propriedades da União, também seriam emancipadas, já que uma vez transformadas em propriedades tornavam-se meras mercadorias, perdendo o sentido original que a terra tem para o índio.

A ditadura militar dessacralizou a terra indígena, brutalizou o índio. Para este a terra não é coisa, não é mera medida. É a terra dos seus mortos, dos seus mitos de explicação da existência e de justificação das relações sociais... A emancipação da terra indígena é a forma de fazê-la entrar no circuito da troca, é a forma de torná-la cativa do capital, instrumento de sujeição de quem trabalha. É o capital que está sendo emancipado.<sup>639</sup>

Diante do exposto, pode-se notar que os interesses reais do Governo ao propor tal projeto não era favorecer os índios, mas os seus anseios de desenvolvimento econômico a todo o custo.

O grande medo que assolou não apenas os índios, mas também a sociedade civil organizada, representada pelas entidades de apoio ao índio e demais grupos marginalizados, foi o de que com a emancipação imposta pelo Governo e sem a proteção exercida pelo mesmo através da tutela, os índios engrossassem as fileiras dos setores menos favorecidos da sociedade: caboclos, bugres, posseiros, sem-terras, favelados, miseráveis, etc. E as razões que justificam este grande medo são muitas, como se demonstrou ao longo do texto.

A resistência dos índios e da sociedade civil organizada foi recompensada, após vários gritos de oposição ao Decreto – quando “fontes da assessoria de imprensa do

---

<sup>637</sup> DALLARI, Dalmo de Abreu. O Índio, sua capacidade jurídica e suas terras. In HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 80.

<sup>638</sup> Art. 9º do Estatuto do Índio (Lei 6.001): “– Qualquer índio poderá requerer ao Juízo competente a sua liberação do regime tutelar previsto nessa lei, investindo-se da plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes: I – idade mínima 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 comunidade nacional.” In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio*: Ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 219.

<sup>639</sup> MARTINS, José de Souza. A emancipação do Índio e a emancipação da terra do índio. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 75.

MINTER, em Brasília, informaram que a presidência da República decidiu, *estrategicamente*, esquecer por algum tempo a aprovação do projeto de grupos indígenas”<sup>640</sup>. Esta talvez tenha sido a primeira grande conquista do Movimento Indígena contemporâneo.

Entretanto, nem o Estado nem os índios desistiram de seus projetos. O primeiro, de maneiras diversas e disfarçadas, continuou tentando extinguir o índio enquanto categoria jurídica. Como exemplo, tem-se o caso dos referidos “critérios de indianidade” dos quais a FUNAI preconceituosamente quis se utilizar como “tentava de eliminar índios incômodos”<sup>641</sup>. E os índios ainda teriam muita luta pela frente a fim de garantir os seus direitos e terem a sua diversidade respeitada.

### 3. 2. A União das Nações Indígenas: A Persistência

*A fundação da União das Nações Indígenas, pois, é resultado da consciência que os grupos indígenas têm da realidade em que vivem... A nossa luta é para a conquista de nossos direitos e o respeito a eles, para obtermos condições mínimas de sobrevivência como pessoas e como povos autônomos, íntegros.*  
Domingos Veríssimo Marcos e Marçal de Souza.<sup>642</sup>

O primeiro exemplo de uma organização política criada pelos índios, a União das Nações Indígenas (UNI) surgiu em 1980, em Campo Grande-MS, num período cujo ambiente político da luta social era de oposição às iniciativas governamentais de emancipação dos índios. Com o fundamental apoio de diversas entidades, o MIB percebeu a necessidade de “... uma união mais ampla dos povos” como “estratégica para suas lutas concretas e para a interlocução com o Estado, em suas diferentes instâncias (Ministérios da Saúde, Educação,

---

<sup>640</sup> MARTINS, José de Souza. A emancipação do Índio e a emancipação da terra do índio. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. p. 15-16. (Destaque do original).

<sup>641</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Critérios de Indianidade. *Revista Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, Abr. 1981. p. 4.

<sup>642</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. Domingos Veríssimo Marcos - Terena / Presidente da UNI; Marçal de Souza - Guarani / Vice-Presidente da UNI. Síntese das atividades. Período: abril a agosto de 1980.

Justiça, etc.).”<sup>643</sup>

Na fotocópia de um documento datilografado localizado no arquivo do CIMI, intitulado “Comissão formada para 'Irmandade Indígena’”, identifica-se os nomes de dezesseis líderes indígenas e de suas respectivas etnias, que se reuniu no Teatro “Glauce Rocha da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, no dia 19/04/80, ao encerramento do Primeiro Seminário Sul Matogrossense de Estudos Indigenistas” (sic)<sup>644</sup>.

Neste encontro a data da próxima reunião da futura União das Nações Indígenas foi marcada para o dia 07/06/80, e a comissão nomeada concluiu a redação do documento indicando os antropólogos Darcy Ribeiro, Carmem Junqueira e Fernando Altenfelder como padrinhos da nova entidade.

Como ficou evidenciado em trecho<sup>645</sup> do documento enviado pela UNI à *Misereor* – organização Católica alemã com sede em *Aachen-Deutschland*<sup>646</sup> –, à qual solicitava, entre outros, a divulgação das atividades realizadas pela UNI no Brasil e no exterior, e ajuda financeira<sup>647</sup> para “montagem de uma mínima infraestrutura (sic) de funcionamento”, a nova entidade reuniu-se de fato nos dias 6 e 7 de junho de 1980, onde foi redigido o Projeto de Estatuto da organização.

O Projeto de Estatuto da UNI demonstrou que, entre seus objetivos, “a organização devia representar as Nações e comunidades que dela participassem”; promover a “autonomia cultural e a autodeterminação” dos povos indígenas; “promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras”; “assessorar os indígenas e suas Comunidades e Nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de

---

<sup>643</sup> AZEVEDO, Marta Maria; ORTOLAM, Maria Helena. Movimento Indígena: Já existem 100 organizações. *Porantim*, Brasília-DF, Dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 7.

<sup>644</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Comissão formada para “Irmandade Indígena”. Teatro Glauce Rocha/UFMS. 19 de abril de 1980.

<sup>645</sup> “... a comissão escolhida estudou e apresentou na reunião de 06 a 07 de junho, um projeto de estatuto... Nesta mesma reunião decidiu-se que a nomenclatura da entidade seria UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI), denominação cedida pelos índios carajá e bororo, estudantes de Brasília, que utilizavam o referido nome para uma entidade por eles fundada no Distrito Federal, mas que infelizmente não vingou.” In: ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Projeto de Apoio à União das Nações Indígenas, Brasília, 27 de agosto de 1980, encaminhado à *Misereor, Aachen-Deutschland*.

<sup>646</sup> A *Misereor* foi fundada em 1958, como instituição episcopal de cooperação para o desenvolvimento – Agência de desenvolvimento – que tinha como lema “ajuda para a auto-ajuda”.

<sup>647</sup> Em dossiê sobre a União das Nações Indígenas adquirido no Arquivo Nacional, discriminam-se os nomes dos países e organizações internacionais e nacionais com as quais a UNI teria ligações para divulgação de suas atividades e aquisição de ajuda financeira. Entre os nomes citados estão: “a. Dinamarca - *International Workgroup for Indigenous Affairs (IWGIA)*, sediado em Copenhague; - A Uni solicitou apoio financeiro para a compra de um barco e um caminhão, ao IWGIA, com recursos da NORAD/NORUEGA, que foi concedido, no valor de US\$ 51.193, conforme comprovam os documentos constantes do Z7:I. b. Alemanha. *Misereor*, sediado em Aachen; ...”. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *União das Nações Indígenas*. SE 144 AC. Sigla de origem: 140 AC. 16/05/1988. Sigilo C. Número do ACE: A0703199. p. 3.



projetos culturais e de desenvolvimento comunitário.”<sup>648</sup>

Na Circular de Nº 1 se confirmou que a Assembleia de fundação da UNI se realizou no dia 07 de junho de 1980 e o interesse da direção provisória – formada pelo Terena Domingos Veríssimo Marcos (presidente) e pelo Guarani Marçal de Souza (vice-presidente) – de reforçar que o fortalecimento e estruturação da organização dependiam da participação de todos, divulgação das ideias e ajuda financeira<sup>649</sup>, sendo que parte dessa ajuda financeira era adquirida em organismos estrangeiros.

Um dos primeiros sinais de fragilidade apresentado pela organização foi a dificuldade de se eleger e de manter a nova diretoria da mesma. Essa assertiva depreende-se de documentos depositados no interior do arquivo do CIMI<sup>650</sup> indicadores de que a UNI nasceu com certa instabilidade administrativa e com indícios de disputas internas. A estrutura organizacional da UNI seguiu os padrões da administração das organizações dos não índios. Havia uma “diretoria constituída de presidente, um ou dois vice-presidentes, um ou dois secretários e um ou dois tesoureiro (sic)”<sup>651</sup>, além de um Conselho Indígena – que contava com representantes de vários grupos étnicos – e de onze Coordenadorias Regionais.

Na Primeira Assembleia da UNI, realizada em São Paulo na sede da Comissão Pró-Índio no dia 28 de abril de 1981, foi eleita a nova diretoria formada pelo Presidente Terena Mariano Marcos, o Vice-presidente Álvaro Sampaio e o Secretário Lino Pereira Cordeiro. Contudo, durante a Segunda Assembleia da UNI, que se realizou em Aquidauana-MS, no dia 02 de maio de 1981, o descontentamento com a eleição da nova diretoria ficou notório, levando os presentes a pedirem a dissolução da mesma.

As discussões sobre se houve ou não ilegalidade na eleição de São Paulo acabaram tomando praticamente todo o tempo da reunião, que se perdia em meio a debates e discussões pouco produtivas, deixando de tratar de problemas sérios e reais de interesse de toda a população indígena do país. Os debates em torno da nova diretoria acabaram irritando um dos índios que participava da Assembleia, que sabiamente exclamou: “Essa reunião foi uma vergonha para nós, os indígenas. Fazemos coisas como crianças, brincamos com perigo e

---

<sup>648</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Projeto de Estatuto, Campo Grande-MS, 07 de junho de 1980.

<sup>649</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Circular nº 1. Anexo: Síntese de Atividades e Estatutos, Campo Grande-MS, 22 de agosto de 1980.

<sup>650</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 1ª Assembleia Nacional, 28 de abril de 1981. / ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 2ª Assembleia Nacional, 1º a 3 de maio de 1981.

<sup>651</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *União das Nações Indígenas*. SE 144 AC. Sigla de origem: 140 AC. 16/05/1988. Sigilo C. Número do ACE: A0703199. p. 2.

ficamos sob aos pés da FUNAI (sic). Disse Jaime Pareci.”<sup>652</sup>

Maria Helena Ortolan Matos apresentou três versões narrativas para explicar a origem da UNI. A primeira é a que acabou de ser apresentada com base nos documentos da época. A segunda versão apresentada pela autora se baseou nas entrevistas feitas por ela com os estudantes indígenas que viviam em Brasília naquele ano de 1980. Os indígenas entrevistados<sup>653</sup> ressaltaram em suas falas a existência de conflito interno entre os primeiros organizadores da UNI, e mencionaram o caso da eleição da nova diretoria, tratado há pouco.

Os desentendimentos ocasionados pela eleição da nova diretoria, segundo a versão dos estudantes indígenas entrevistados, resultaram do conflito entre os líderes indígenas Domingos Veríssimo Marcos e Mariano Marcos Terena<sup>654</sup>. Os estudantes que cobraram do Governo, através da FUNAI, a ajuda a que tinham direito para continuarem os seus estudos em Brasília teriam dado o nome de UNIND ao time de futebol de salão formado por eles. Marcos Terena, por ter sido um dos primeiros índios a se estabelecer em Brasília e a cobrar da FUNAI os meios para continuar estudando, acabou ajudando os demais índios que tinham o mesmo objetivo.<sup>655</sup>

Segundo Graziela Reis de Sant'Ana, a União das Nações Indígenas (UNIND) surgiu em Brasília em abril de 1980, coordenada por Marcos Terena, inicialmente como “...um pequeno time de futebol...”; e durante o período que “...passavam juntos, treinando e realizando partidas de futebol pelo UNIND, eram momentos, também, de reflexão sobre a situação vivenciada pelos seus parentes que ficaram nas TIs, bem como sobre as políticas indigenistas e os levantes indígenas pelo país.”<sup>656</sup>

---

<sup>652</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 2ª Assembleia Nacional, 1º a 3 de maio de 1981. p. 6.

<sup>653</sup> Os indígenas entrevistados por Matos foram: Mateus Terena; Carlos Terena; Curerrete Waritirre e Estevão Taukane. In: MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997. p. 173.

<sup>654</sup> Em Entrevista com o senhor Marcos Terena (Diretor do Memorial dos Povos Indígenas), o mesmo confirmou esta versão da criação da UNI, como se nota no seguinte trecho da entrevista: “Marcos Terena: E, algumas foram cumpridas, outros não; de toda maneira, houve uma primeira dispersão do grupo, em função dessa abordagem que visava exatamente dissolver o grupo. Por que esse Movimento ele nasceu em Brasília, ele então não nasceu no interior, ele então nasceu em Brasília; por isso que ele ficou mais evidente, por isso que ele ficou mais midiático, por isso que ele ficou, inclusive, mais forte”. In: MARCOS TERENA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Memorial dos Povos Indígenas/Brasília-DF. Dia: 01/07/2008 às 10h00min. Duração: 1h19min50seg.

<sup>655</sup> “O Movimento Indígena ele surgiu na década de 70, final, principalmente no final dos anos 70; e ele 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. É claro que durante a Semana do Índio, nos eventos promovidos pela sociedade envolvente, nós éramos convidado pra debater, pra conversar sobre as questões indígenas. Esse movimento se fortaleceu quando houve uma aliança entre esses estudantes e as lideranças chamadas tradicionais, esse que o branco chama de Caciques, chefes de comunidades, etc.” In: *Ibidem*, p. 385.

<sup>656</sup> SANT'ANA, Graziela Reis de. *História, espaços e símbolos das associações indígenas Terena*. 2010. 2009.

Com a pressão dos estudantes sobre a FUNAI para que a mesma continuasse ajudando os índios que estudavam na Capital do país, o órgão começou “a expulsar os indígenas de Brasília”, oferecendo aos que cediam à pressão empregos nas regiões próximas às suas comunidades. Os estudantes que resistiram e permaneceram em Brasília se organizaram e lançaram oficialmente a UNIND.

Matos ressaltou a tendência comum de algumas narrativas sobre o surgimento da UNI que visualizam uma continuidade entre os dois movimentos: UNIND/UNI. A organização teria surgido em Brasília, tendo Marcos Terena como seu presidente. No encontro que ocorreu em Mato Grosso do Sul, os estudantes de Brasília teriam se apresentado e lá unificaram as organizações, adotando-se a sigla UNIND. Sem conflitos, a União das Nações Indígenas teria surgido sem maiores problemas. A unificação sem conflitos das duas organizações é questionável.

Pois, é complicado falar de consensos em organizações que reúnem pessoas de variadas etnias em um campo de atuação ainda em formação. O princípio de solidariedade<sup>657</sup> inerente a todo movimento social é que articula internamente as relações entre os atores sociais envolvidos, e tal solidariedade não implica em harmonia constante no interior dos movimentos.

Para Gohn, é mais comum que haja conflitos do que harmonia no interior dos movimentos sociais, uma vez que a diferença existe e o princípio de solidariedade é que entrelaça as mesmas de modo que “... a representação simbólica construída e projetada para o outro – não-movimento – seja coerente e articulada em propostas que encubram as diferenças internas, apresentando-se, usualmente, de forma clara e objetiva.”<sup>658</sup>

Ao longo da década de 1980 a UNI passou por reestruturações e, com a criação do Conselho Indígena da mesma, redistribuiu suas atividades entre os conselheiros-líderes presentes em diversas comunidades. Nessa década, como sinalizou Gohn, surgiram modificações na forma de organização e teorização dos movimentos sociais. A tendência à institucionalização dos movimentos sociais foi um dos sinais da mudança, assim como o ressurgir de “organizações locais e regionais, a fim de garantir a participação mais direta das comunidades.”<sup>659</sup>

---

331 f. Tese (Doutorado) - Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2010. p. 99.

<sup>657</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 253.

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>659</sup> AZEVEDO, Marta Maria; ORTOLAM, Maria Helena. Movimento Indígena: Já existem 100 organizações. *Porantim*, Brasília-DF, Dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 7.

Desse modo, novas organizações indígenas surgiram e passaram a atuar em regiões diferentes do país, perdendo espaço as organizações de caráter nacional, como a UNI; ela mesma se desmembrou e passou a atuar mais diretamente nas regiões onde havia maior número de comunidades indígenas, como a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas<sup>660</sup>, que desde abril de 1991 exerce importante papel junto aos povos indígenas da região, cobrando providências do Governo<sup>661</sup> quanto às suas obrigações e desenvolvendo parcerias com ONGs e organizações nacionais e internacionais, como o projeto UNI/FUNASA, que busca garantir o acesso a saúde às populações indígenas.<sup>662</sup>

A UNI cumpriu um importante papel de mobilização da opinião pública<sup>663</sup> não apenas no território nacional. Vários documentos demonstram que a situação dos povos indígenas alcançou a opinião pública internacional através da atuação desta organização indígena junto a organizações internacionais renomadas. Em uma série de documentos encaminhados à Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, em 1985, vários temas referentes à questão indígena foram levados ao debate por iniciativa da UNI.

Sobre “As Nações Indígenas e o Direito à Educação no Brasil”, falou-se da inexistência de uma educação indígena no Brasil, o que se confirma diante de uma “política educacional brasileira que sempre negou a diversidade e heterogeneidade”<sup>664</sup>. As propostas de mudança indicaram que precisava haver maior ousadia por parte dos índios e por parte do Estado, de modo que transparecesse uma relação bilateral, transformando a visão simplista que se tinha quanto à questão da educação indígena.

Sobre esta temática, abre-se um adendo para demonstrar alguns avanços legais em relação à mesma. Diante da crescente atenção dada aos grupos étnicos a partir da década de 1960, a Organização das Nações Unidas (ONU), juntamente com a Organização Internacional

---

<sup>660</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. FOLHETO: UNI Informa Novembro/93, Nº 001, Fls. 01-06.

<sup>661</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas. *Pela Concretização da Esperança dos Povos Indígenas do Brasil*, Xapuri-AC, 10 de maio de 2003.

<sup>662</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. *Jornal da UNI*, Rio Branco-AC, jun de 2001, Ed. III, Ano I. p. 2-3.

<sup>663</sup> “Pode-se fazer história segundo todos os tipos de dimensões: comprimento, largura e profundidade. A da opinião pública é uma história em profundidade, o que não significa que os outros setores da história sejam superficiais! Deve-se entender por história em profundidade uma história que tem como finalidade perceber, de maneira mais precisa e segura possível, a atitude, o comportamento dos homens confrontados com os acontecimentos. Dito de outra forma, o estudo da opinião pública participa de uma “abordagem global da história”.” BECKER, Jean-Jacques. *A Opinião Pública*. In: RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996. p. 186.

<sup>664</sup> “As Nações Indígenas e o Direito à Educação no Brasil”. Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, em 1985, Anexo 1. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *União das Nações Indígenas*. SE 144 AC. Sigla de origem: 140 AC. 16/05/1988. Sigilo C. Número do ACE: A0703199. p. 3.

do Trabalho (OIT) e a Organização dos Estados Americanos (OEA), entre outros, voltaram os seus olhares para a questão dos direitos e incluíram em suas listas os Povos Indígenas.

A Convenção N° 107 da OIT de 5 de junho de 1957 determinou que fosse “ministrado às crianças pertencentes às populações interessadas ensino para capacitá-las a ler e escrever em sua língua materna, ou, em caso de impossibilidade, na língua mais comumente empregada pelo grupo a que pertencem”<sup>665</sup>; princípio reforçado pela Convenção N. 169 da OIT, de 7 junho de 1989<sup>666</sup>. A ideia de uma educação bilíngue foi retomada na Convenção da Organização das Nações Unidas (ONU) de 21 de dezembro de 1965: “A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardando o uso da primeira.”<sup>667</sup>

Finalmente, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007, recomendou aos Estados que adotassem “medidas eficazes junto com os povos indígenas, para que as pessoas indígenas, em particular as crianças, incluindo os que vivem fora de suas comunidades, tenham acesso, quando for possível, à educação em sua própria cultura e em seu próprio idioma.”<sup>668</sup>

No Brasil, a Constituição de 1988 reconheceu aos índios sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam...”, além de reforçar que “o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunicações indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.”<sup>669</sup>

Cita-se também o Estatuto do Índio, Lei N° 6.001 de 1973, que assegurou que “a alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardando o uso da primeira”<sup>670</sup>. Todas essas leis compõem um conjunto de normatizações favoráveis à educação bilíngüe e intercultural no Brasil. Entretanto, o exercício desse princípio na vida prática, para a grande maioria dos grupos étnicos, ainda é uma utopia.

---

<sup>665</sup> Art. 23. Parte VI, da Convenção N° 107 da OIT DE 1957. In: MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 30.

<sup>666</sup> Art. 28. Parte VI, da Convenção N° 169 da OIT de 1989. In: *Ibidem*, p. 46.

<sup>667</sup> Art. 49. Título V, da Convenção da ONU de 1964. In: *Ibidem*, p. 80.

<sup>668</sup> Art. 14. GENEBRA (Suíça). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 13 de setembro de 2007. Dispõe sobre o reconhecimento, a promoção e proteção dos direitos e das liberdades dos povos indígenas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008. p. 17.

<sup>669</sup> Título VIII. Da Ordem Social; Capítulo VIII. Dos Índios; Art. 231 e Art. 210, § 2°. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 124; 132.

<sup>670</sup> Art. 49 do “Estatuto do Índio, Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.” *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio*. Ensaios e Documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 228.

Claro que uma utopia já muito à frente, quanto ao ideal de uma sociedade intercultural, daquela idealizada por José Bonifácio<sup>671</sup>, que na verdade sequer almejava uma sociedade como tal, mas, sim, uma homogeneização social que se constituiria em uma única nação, base para formação da identidade nacional.

Ao observar a realidade do ensino e das escolas indígenas estabelecidas pela FUNAI junto aos povos indígenas Kaingang, Xokleng, Guarani e Xetá, Rosa Helena Dias Silva recorreu às reflexões de Sílvio Coelho dos Santos para juntos concluírem que “a própria política indigenista oficial é a responsável pelos fracassos dos processos de educação escolar vigentes nessas áreas. As escolas, as quais seguiam o padrão das escolas rurais brasileiras, eram desconectadas da realidade indígena.”<sup>672</sup>

Rumo à autodeterminação, a educação das populações indígenas suscitou um diálogo sério entre essas populações, os organismos estatais e a sociedade civil para que houvesse mudanças no currículo escolar, no material didático e na metodologia do ensino-aprendizagem dos indígenas.

A mineração em terras indígenas foi outro tema tratado pela UNI na ONU. O debate lembrou também “os grupos indígenas mais diretamente atingidos por operações de mineração”<sup>673</sup>, além de ressaltar os problemas de saúde, danos ecológicos e culturais enfrentados pelos mesmos.

A respeito da política indigenista idealizada no início da Nova República, falou-se “da importância política da questão indígena”, lembrando ao Estado a necessidade de superação da política integracionista até então executada e de reconhecimento da “realidade pluriétnica da Nação Brasileira”<sup>674</sup>. Para tanto, sugeriu-se a observância e a reestruturação de alguns setores: o Órgão indigenista; a Demarcação e a Projeção dos Territórios Indígenas; Saúde; Educação; Relação Povos Indígenas-Sociedade Nacional; Questão Indígena e Relações Exteriores.<sup>675</sup>

Quanto à futura Carta Constitucional do Brasil, três questões foram apresentadas como centrais nos debates quanto ao lugar dos povos indígenas na mesma: “a cidadania, o

---

<sup>671</sup> Cf. Capítulo I.

<sup>672</sup> SILVA, Rosa Helena Dias da. Movimentos Indígenas no Brasil e a questão educativa. Relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro: UERJ: ANPEd-Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, n. 13, Jan/Fev/Mar/Abr. 2000. p. 102.

<sup>673</sup> “Mineração em Áreas Indígenas do Brasil. Anexo II”. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *União das Nações Indígenas*. SE 144 AC. Sigla de origem: 140 AC. 16/05/1988. Sigilo C. Número do ACE: A0703199. p. 1.

<sup>674</sup> “Proposta para uma Nova Política Indigenista”. Anexo III. In: *Ibidem*, p. 3.

<sup>675</sup> *Ibidem*, p. 4-8.

território e a representatividade indígena”<sup>676</sup>. Neste ínterim, falou-se sobre o direito dos índios à cidadania brasileira sem deixarem de ser diferentes, ou seja, sem deixar de ser índio; da função social da terra indígena; e da representatividade como um direito que os índios têm de se organizar e de falar por eles mesmos.

No que tange à participação da UNI junto à Assembleia Nacional Constituinte, inicialmente foi proposto um Programa Mínimo de campanha pré-Constituinte, que apresentava os principais anseios dos povos indígenas quanto à garantia dos seus direitos na nova Carta. As temáticas mais importantes eram:

O Reconhecimento dos Direitos Territoriais; a Demarcação e Garantia das Terras Indígenas; o Usufruto exclusivo, pelos Povos Indígenas das riquezas naturais do solo e do subsolo; o Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres; e o Reconhecimento e Respeito às Organizações Sociais e Culturais dos povos indígenas.<sup>677</sup>

Esse Programa Mínimo, elaborado pela UNI, contou com as assinaturas de 29 entidades indigenistas, entre as quais se destacaram: CIMI; Anáí/RS; SBPC; CUT; CPI/SP; CPI/AC; CPI/SE; Cedi; MST; Inesc; etc.

Internamente, a UNI – que era a mais importante organização indígena da época – contou com o apoio de várias instituições<sup>678</sup> que atuaram como “princípio regulatório externo”<sup>679</sup>, interligando Movimento, Estado e sociedade civil. Durante o período de redemocratização do país, animados pelo advento de uma ampla ressonância pública na sociedade e por maior organização e participação, o Movimento Indígena lançou-se no campo político como um dos tantos movimentos sociais da época, embalados pelo contexto de elaboração da nova Carta Constitucional.

Artistas e instituições de várias origens apoiaram e lutaram pelos direitos dos índios na nova Constituição. *Slogans* como “Queremos os índios no futuro do Brasil” e

<sup>676</sup> “As Nações Indígenas e a Futura Carta Constitucional do Brasil”. Anexo IV. *Ibidem*, p. 2.

<sup>677</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 43.

<sup>678</sup> Conselho Indigenista Missionário (CIMI); Associação Brasileira de Antropologia (ABA); Comissão Pró-Índio- de SP (CPI-SP); Central Única dos Trabalhadores (CUT); Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC); Operação Anchieta (OPAN); Coordenação Nacional dos Geólogos (CONAGE); Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH); Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior (ANDES); Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS); Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI); etc.

<sup>679</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 258.

“Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte”<sup>680</sup> tomaram as ruas dos grandes centros urbanos, contribuindo para a percepção destes povos, pela sociedade como todo, como sujeitos de direitos.

A participação direta da UNI na Assembleia Nacional Constituinte foi extremamente significativa. Ela apresentou candidaturas indígenas à Constituinte<sup>681</sup>, e embora não tenha elegido nenhum candidato à mesma, esse ato serviu como artifício para que os índios pudessem acompanhar mais de perto as transações e as votações da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias no Congresso.

A presença constante dos indígenas na mídia também foi um aspecto importante do Movimento, que através dos meios de comunicação, ou “formas de ação modernas”<sup>682</sup>, puderam alcançar a opinião pública – observando as tomadas de posição desta em relação a eles – de maneira mais direta.

A proposta de emenda popular encaminhada pela UNI à Comissão teve grande parte de seus artigos aprovados; e seu texto não utilizava termos como “Nações Indígenas” e “Pluriétnicas”, como se verificou no texto da emenda popular apresentada pelo CIMI. Este, entre outros, foram alguns dos aspectos que contribuíram para que o texto da UNI, assinado oficialmente pela ABA, Conage e SBPC, e “com o apoio da UNI/CEDI/IECLB e mais 12 instituições, subscrita por 43.057 eleitores”<sup>683</sup>, fosse em grande parte acatado pela Comissão. A proposta da UNI trouxe como justificativa os seguintes pontos:

Aos índios devem ser reconhecidos:

- o direito, enquanto brasileiros culturalmente diferenciados, a suas formas de organização social;
- o direito, enquanto primeiros habitantes do Brasil, às terras que ocupam e suas riquezas naturais, do solo e do subsolo;
- o direito, enquanto vulneráveis sobreviventes de um extermínio e de uma espoliação seculares, a uma proteção especial da União.<sup>684</sup>

Neste contexto, durante a década de 1980, a atuação da UNI foi memorável, através da apresentação de propostas, emendas, programas, candidaturas, entre outros. Como

---

<sup>680</sup> POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 12; 15; 20.

<sup>681</sup> Davi Yanomami (PT-RR); Gilberto Pedrosa Lima Macuxi (PT-RR); Álvaro Tukano (PT/AM); Biraci Brasil Iauanauá (PT/AC); Nicolau Tserrowe Xavante (PDT/MT); Indjahúri Karajá (PMDB/GO); Marcos Terena (PDT/DF) e Mario Juruna Xavante (PDT/RJ). In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 15.

<sup>682</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 238.

<sup>683</sup> POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 20.

<sup>684</sup> *Ibidem*.



bem destacou Carlos Alberto Ricardo, “... a UNI desempenhou com eficácia o papel de referência simbólica da indianidade genérica na conjuntura de democratização pela qual passou a sociedade brasileira nesse período, até o processo de elaboração da nova Constituição Federal.”<sup>685</sup>

Mesmo com as dificuldades claras de conexão entre os diversos povos indígenas do Brasil e da fragilidade quanto à representação dos seus interesses, a UNI cumpriu um importante papel no processo de organização do MIB. No entanto, esses obstáculos minaram as suas energias gradualmente e, no início da década de 1990, a Comissão de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB) sucedeu-a progressivamente.

Na década de 1980, o “interesse, por parte dos pesquisadores, por outros tipos de movimentos sociais, tais como o de mulheres, os ecológicos e os dos negros, índios, etc.”<sup>686</sup>, colocou o movimento indígena em vantagem na corrida rumo ao reconhecimento dos seus direitos, em nível local e global. Preparava-se o cenário que fortaleceria a importância “dos movimentos locais que trabalham com demandas globais como as reivindicações culturais dos indígenas, as ecológicas, pela paz, direitos humanos, etc.”<sup>687</sup>, o que configurou a especificidade dos novos movimentos sociais dos anos de 1990.

### 3. 3. A Assembleia Constituinte de 1987: A Perseverança

*Democracia para o índio significa  
demarcação de suas terras, reconhecimento  
das reivindicações da reserva extrativista dos  
seringueiros, assentamento para os  
trabalhadores sem terra,... Democracia  
significa saúde para todos. Democracia  
significa paz. Democracia significa respeito  
pelo homem, o que o país brasileiro não  
carrega e não tem.  
Biraci Brasil.<sup>688</sup>*

<sup>685</sup> RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos Índios? (II). In: \_\_\_\_\_. *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 91.

<sup>686</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997. p. 283.

<sup>687</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>688</sup> BIRACI BRASIL NIXIWAKA - Liderança do povo Yawanawá, atualmente coordenador da UNI-Norte. À época da publicação desta fala, era coordenador regional da UNI-AC. “Seminário da Amazônia, Brasília, 1986”. In: SOMOS POVOS, SOMOS NAÇÕES. Brasília. 1987. Subsídios Didáticos sobre a Questão Indígena, Série B, Vol. 2, CIMI-CNBB, 1987. p. 20.

Falar em reunião de uma Assembleia Nacional Constituinte remete-nos à ideia de democracia, ideia essa que se assenta no colo da história como uma das mais fiéis herdeiras do tempo. Submerso na temporalidade – com a história – desde os clássicos gregos e romanos, a ideia e a prática da democracia passaram por uma série de mudanças; e como todos os conceitos e categorias históricas devem ser lidos à luz do seu tempo, a democracia não foge à regra.

No Brasil, naqueles anos de transição, falar em democracia podia significar várias coisas. É nítida a visão que se tem de um país no qual havia “uma cultura política não-democrática que se entrelaça com a institucionalidade democrática”. Assim, de acordo com Leonardo Avritzer, tratava-se de uma realidade sócio-política em que persistiam “duas culturas políticas” que disputavam entre elas a predominância no poder e na vivência social.<sup>689</sup>

De um lado estava a tradição ainda viva do autoritarismo da ditadura militar em vias de extinção. Mas, como é sabido, este processo se realizou de maneira lenta e gradual através de uma abertura política proposta pelos próprios generais. Por outro lado, tinha-se a ação dos vários movimentos sociais que representavam a sociedade civil organizada sedenta por uma nova realidade política no país – atores políticos do também lento processo de redemocratização.

Lutava-se por uma democracia que para alguns podia significar o fim da repressão e da tortura, a volta da liberdade de imprensa, da livre participação política, do multipartidarismo, da liberdade de expressão, etc. Para outros, democracia significava ter direitos, direitos e direitos. Direitos ao emprego, a salários mais justos, à moradia, e a tantos outros mais. Para os índios, direito a terra, a educação, a saúde, a vida e, principalmente, o direito à diferença, ou seja, o direito de continuarem a ser eles mesmos.

A ideia de uma Constituinte envolve a noção de um tipo ideal de sociedade organizada que – institucionalizada através de partidos políticos e organizações representativas diversas – efetivamente se posicionaria e representaria a soberania do povo. Acredita-se inicialmente que uma Constituinte – ao menos é o que se deveria esperar dela – de fato represente a soberania popular. No entanto, a realidade nem sempre condiz com as noções ideais.

No caso do Brasil, a formação de uma Constituinte em um cenário de transição

---

<sup>689</sup> AVRITZER, Leonardo. Cultura Política, Atores Sociais e Democratização. Uma crítica às teorias da transição para a democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, ano 10, n. 28, jun. 1995. p. 113.

entre culturas políticas tão opostas, não se podia esperar que a mesma, de fato, cumprisse integralmente o seu papel original. A maior constatação quanto à descrença que a Constituinte representou naqueles anos se observou quando a Assembleia Nacional Constituinte teve sua convocação aprovada em 27 de novembro de 1985 mediante a Emenda Constitucional Nº 26/85 que determinou que a mesma fosse elaborada pelos deputados e senadores que seriam eleitos em 1986.<sup>690</sup>

A confirmação de que não se realizaria no país uma Assembleia Nacional Constituinte exclusiva, em que as expectativas de participação direta da sociedade organizada se efetivariam, frustrou “os anseios dos movimentos sociais por uma Constituinte exclusiva” e jogou “por terra a expectativa do movimento indígena de participar ativamente do processo constituinte através de assentos especiais, não submetidos à disputa político-partidária.”<sup>691</sup>

O incrível diante dessa constatação foi detectar a persistência e a determinação dos indígenas de se imporem no jogo político, através de um, ainda, frágil Movimento Indígena, e de participarem do processo constituinte ativamente mesmo quando todas as suas esperanças pareciam frustradas. Frente a uma estrutura burocrática fechada para o *diferente*, os índios ignoraram as dificuldades e penetraram no centro de decisões do mundo do não índio com uma sabedoria invejável e levando com eles uma ampla carga simbólica que eram, na verdade, as suas verdadeiras armas.

Mesmo diante do ceticismo que acompanhou o processo de convocação da Constituinte não exclusiva, principalmente porque esse tipo de Constituinte não representava “uma transformação histórica, uma transformação política, uma transformação social e cultural”<sup>692</sup>, o Movimento Indígena não recuou e essa atitude se explica por uma série de razões.

Em princípio, deve-se conhecer um pouco do contexto pré-constituinte e da relação que o Estado vinha estabelecendo naquele período com os índios, assim como a relação destes com a sociedade civil. Como já se demonstrou neste trabalho, o Estado tem

---

<sup>690</sup> “Art. 1º Os membros da Câmara dos Deputados e do Senado Federal reunir-se-ão, unicameralmente, em Assembleia Nacional Constituinte, livre e soberana, no dia 1º de fevereiro de 1987, na sede do Congresso Nacional”. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 26. In: DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL. Seção I, Ano XL - Nº 154. Capital Federal, quinta-feira, 28 de novembro de 1985. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

<sup>691</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 35.

<sup>692</sup> CHAUI, Marilena de Souza. O Ceticismo sobre a Constituinte. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira. *A Constituinte em Debate*: colóquio realizado de 12 a 16/05/1986. Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: SOFIA, Ed. SEAF, 1987. p. 157.

adotado uma política integracionista em relação aos povos indígenas ao longo da história que se reveste de aguçadas características assimilacionistas.

Nessa fase de transição política que caracterizou o processo de redemocratização esta especificidade da política indigenista oficial – ao contrário do que se esperava – foi reforçada através de ações no mínimo inadequadas para a época histórica que se anunciava. A agressiva política econômica dos anos *milagrosos* da ditadura persistia em continuar atuando em setores conservadores do Governo representado por militares e, especificamente, pela Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional (CSN).

A questão indígena passou a ser nitidamente “tratada em nível de Conselho de Segurança Nacional”<sup>693</sup>. Essa assertiva se confirmou diante da aprovação pelo presidente José Sarney, em 1985, do projeto Calha Norte. Entre outras finalidades, tal projeto “buscava avançar suas propostas de “vivificação” de fronteiras, construção de quartéis, de demarcação de terras indígenas na forma de “ilhas” e de apoio à mineração nestas terras.”<sup>694</sup>

Esse projeto também ampliou o poder de veto do CSN quanto à demarcação das terras indígenas, que do mesmo modo impedia a aproximação de grupos – especialmente antropólogos e religiosos – aos núcleos de colonização indígena, implantados, pelo projeto Calha Norte, nas terras indígenas localizadas nas regiões de fronteiras. De acordo com Lacerda, esse projeto “afetaria diretamente 51 terras e mais de 50 povos indígenas.”<sup>695</sup>

Outro aspecto relevante da ampla intervenção do militares nos assuntos indígenas – em uma época em que se falava em ruptura com o autoritarismo do Regime e abertura dos debates para a elaboração de uma nova e democrática Carta Magna para o país – diz respeito à mineração e garimpagem em terras indígenas. A falta de consenso quanto a esta questão se arrastou para os debates dos constituintes e houve forte atuação das organizações de apoio contrárias à mesma.

A relação entre os índios e as mineradoras sempre foi tensa, e o epicentro da questão são as terras indígenas e a concessão da exploração das riquezas do subsolo nas mesmas, que as mineradoras usualmente adquirem junto a União; muitas vezes sem a consulta prévia aos índios. Desse impasse surgiu uma antiga crença, popularizada durante a ditadura militar, de que os índios são um empecilho ao progresso. Em resposta a um artigo do senhor

---

<sup>693</sup> KRAUTLER, Erwin. “A causa indígena no ano da Constituinte. Uma nova lei e as velhas ameaças”. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena. Relação nominal. Documentos Diversos*. Serviço Nacional de Informação. SE 132. AC. Sigla de Origem: GAB/SNI. 20/07/1987. Sigilo R. Nº do ACE: AO662215. p. 4.

<sup>694</sup> LOEBENS, Francisco. O Contexto Pré-Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Set. 2008, Ano XXX, n. 308. p. 7.

<sup>695</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 26.

Roberto Marinho publicado no Jornal o Globo do dia 13 de setembro de 1984 – que criticava o presidente da FUNAI por não ter assinado uma portaria que regulamentava a “exploração de minérios em terras indígenas” –, Ramos destacou que

Longe de pretender freiar o progresso do Brasil, o ato do presidente da FUNAI tem o propósito de dar tempo aos índios para se prepararem, de modo a não apenas sofrer, mas gerenciar o desenvolvimento em pé de igualdade com os brancos...

Propor a salvação do País pela extração rápida e predadora de nossos recursos minerais, trazendo no bojo o extermínio das nossas populações, é como apegar-se a uma tábua de salvação incapaz de flutuar. De repente, viram-se todos, como náufragos, para o mesmo ponto de apoio – o subsolo das terras indígenas – como se fosse o único no horizonte; previsivelmente, o resultado será o afogamento de todos. Por que essa atração por minérios em terras indígenas, quando eles existem em outras regiões do país?...

O que queremos enfatizar com todo vigor é que, em tudo isso, o mais importante é garantir às populações – no caso em pauta – os direitos mínimos de sobrevivência.<sup>696</sup>

As riquezas do subsolo das terras indígenas não foram mencionadas no artigo 198 do Ato Institucional Nº 1 da Emenda Constitucional de 1969, e o Estatuto do Índio de 1973 fez “referência à lavra e não propriamente às atividades de mineração intensiva, mesmo assim, sempre garantindo a exclusividade aos índios”<sup>697</sup>. Com o decreto Nº 88.985/83 do Governo Figueiredo, a mineração em terras indígenas foi liberada às empresas estatais e às empresas nacionais. No entanto, entre 1984 e 1986, “os maiores beneficiários deste decreto foram o Capital Privado Nacional e Multinacional.”<sup>698</sup>

No projeto Calha Norte a questão da mineração e da garimpagem em terras indígenas esboçaram, juntamente com uma série de outros problemas: extração de madeira, invasões, construção de barragens, hidroelétricas, entre outros; uma realidade pré-Constituinte de grandes insatisfações e reivindicações dos povos indígenas, que contaram com o apoio de um púbere Movimento Indígena e de várias entidades advindas da sociedade civil organizada.

Às políticas econômicas executadas pelo Governo somam-se uma série de ações organizadoras da sociedade civil em prol dos índios, além da própria movimentação destes

---

<sup>696</sup> RAMOS, Alcida Rita. “Os índios e as Mineradoras.” Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia. Brasília, 14 de setembro de 1984. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena. Relação nominal. Documentos Diversos*. Serviço Nacional de Informação. SE 132. AC. Sigla de Origem: GAB/SNI. 20/07/1987. Sigilo R. Nº do ACE: AO662215. p. 2 e 3.

<sup>697</sup> “Território Indígena e Riquezas Minerais.” União das Nações Indígenas. São Paulo, agosto de 1986. In: BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. p. 29.

<sup>698</sup> *Ibidem*, p. 29.

pelos mesmos objetivos. Às atitudes autoritárias do Governo a sociedade civil organizada respondeu com a organização de encontros pró-índio e à chamada da atenção da comunidade nacional para a causa indígena. Deve-se destacar a significativa ascensão da questão indígena nos anos finais da ditadura

... na medida em que ela foi capaz de se colocar na questão democrática mais geral. Nós vimos por exemplo, a conscientização, a busca de uma unidade, de uma articulação mais séria entre as várias lideranças indígenas; de outro lado o papel específico que foi desenvolvido pelo Deputado Mário Juruna, os espaços que se abriram neste período mais recente nos meios de comunicação na questão indígena e o interesse crescente nos meios de comunicação na questão indígena e o interesse crescente de uma série de outras entidades, algumas diretamente, outras indiretamente ligadas à questão indígena, e à militância dessas entidades e dessas pessoas todas envolvidas por essas entidades, fez com que nesse período a questão indígena crescesse no país, adquirisse um peso político maior do que no passado e que fosse possível, portanto, se começar a construir uma opinião pública mais favorável à solução dos problemas indígenas.<sup>699</sup>

A situação do índio no período pré-Constituinte foi amplamente discutida no seminário “Índios: Direitos Históricos”, realizado pela CPI/SP em 1982. Esse encontro contou com a participação de 74 representantes indígenas de diferentes etnias e de várias entidades de apoio. Outro importante acontecimento desse período foi promovido pela OAB/RJ – “O Índio e o Direito” – em novembro de 1981, onde se reuniram advogados, antropólogos, indigenistas e lideranças indígenas com o intuito de discutir “o Direito que regula o relacionamento entre minorias indígenas e o Estado nacional.”<sup>700</sup>

Em 05 de novembro de 1984 realizou-se em Brasília outro Simpósio sobre a Questão Indígena, que contou com a ajuda do deputado federal Haroldo Lima (PMDB/BA), militante do PCdoB. Esse encontro foi alvo de investigação do Serviço Nacional de Informações (SNI/AC), e a leitura do documento abaixo tornou evidente a preocupação com o

Engajamento da Comissão do Índio da Câmara dos Deputados e das entidades a seguir:

- Associação Nacional do Apoio ao índio (ANAÍ)
- Comissão Pró-Índio (CPI)
- Centro de Trabalho Indigenista (CTI)

<sup>699</sup> “Deputado Márcio Santilli. Comissão do Índio - Câmara dos Deputados. BSB, 19.09.85”. In: GITA, Ana. *Atas Indigenistas*, Brasília: Oriente, 1988. p. 53.

<sup>700</sup> MENEZES, Cláudia. Introdução. In: O ÍNDIO E O DIREITO. Rio de Janeiro. 1981. Série OAB/RJ Debate 1, 1981. p. 1.

- Associação Brasileira de Antropologia (ABA)
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI)
- União das Nações Indígenas (UNI)
- Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).<sup>701</sup>

Outro Simpósio sobre a questão indígena – intitulado Índios e Estado – foi arrolado no mesmo documento, realizado em Brasília nos dias 26 e 27 de novembro de 1984, promovido pela Fundação Pedrosa Horta-DF. O objetivo desse encontro era “reunir índios e entidades indigenista (sic) a fim de ‘desencadear um processo amplo de discussão sobre os termos de uma política indigenista que realmente atenda aos anseios do povo brasileiro’”<sup>702</sup>. O Auditório Nereu Ramos, na Câmara dos Deputados, foi o local escolhido para a realização desse evento.

A abertura da reunião foi feita pelo Deputado Mário Juruna, e os trabalhos subsequentes trataram dos seguintes temas: “Autodeterminação das Sociedades Indígenas”; “Terra, Saúde, Educação: Condições de Vida Autodeterminada”; “Direito ao Estado de Direito”; e “As Sociedades Indígenas e o Desenvolvimento Econômico”<sup>703</sup>. Ao final do encontro foi escrito um documento com o título “Proposta para uma Política Indigenista”, e entregue ao candidato à Presidência da República, o senhor Tancredo Neves.

O documento encaminhado ao presidente Tancredo Neves apresentou um caráter de denúncia e reivindicação, demonstrando as expectativas do MIB e das entidades de apoio diante da iminência do surgimento de uma Nova República. Havia uma enorme inquietação quanto à relação que se estabeleceria entre os movimentos sociais – especialmente o Movimento Indígena – e o Estado, assim como à relação entre os índios e o Estado durante e advento dessa Nova República.

Antes mesmo da realização desse Simpósio, um primeiro documento foi encaminhado ao candidato Tancredo Neves pelo Deputado Mário Juruna no dia 21 de outubro de 1984. Entre as ideias básicas contidas no mesmo, destacaram-se os seguintes temas: “Breve Abordagem sobre a Política Indigenista”; “Idéias básicas para a Política Indigenista”; “Das Terras dos índios; Exploração das Riquezas do Subsolo nas áreas Indígenas”; e a

---

<sup>701</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Simpósio em Brasília/DF. 12 Nov 84*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 10/12/1984. Sigilo C. Número do ACE: A048771. Ano do ACE: 1985. p. 3.

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>703</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Simpósio em Brasília/DF. 12 Nov 84*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 10/12/1984. Sigilo C. Número do ACE: A048771. Ano do ACE: 1985. p. 5-6.

“Criação do parque Indígena Ianomâmi.”<sup>704</sup>

O texto produzido ao final do “Simpósio Índios e o Estado” – do qual resultou o documento “Proposta para uma Nova Política Indigenista” – mencionou-se a subordinação da FUNAI ao “autoritarismo tecnocrático” que “não tem cuidado de impedir a flagrante intrusão das terras indígenas por empresas e particulares”; a violação dos direitos indígenas assegurados em convenções de organismos internacionais e na própria legislação nacional; o necessário respeito aos povos indígenas; a necessidade de uma política indigenista capaz de reconhecer o “direito da pluralidade étnica que existe de fato”, “a criação de mecanismos de representação capazes de garantir a comunicação direta entre os povos indígenas e o Estado brasileiro”, “a observância da legislação em vigor”; a “Demarcação e Proteção dos Territórios Indígenas; Saúde; Educação; Relação Povos Indígenas - Sociedade Nacional e a Questão Indígena e Relações Exteriores.”<sup>705</sup>

Os debates em torno deste tema, a questão indígena na Nova República, foram longos e intensos. Para Ailton Krenak, à época, Coordenador da Regional Sul da UNI, que entregou o documento acima citado ao candidato à presidência Sr. Tancredo Neves,

Uma das nossas reivindicações era a de que o Estado brasileiro e de que o governo brasileiro assumissem conosco a tarefa de redefinir uma política em relação às populações indígenas contemplando aspectos como saúde, educação, a questão mesmo (sic) das relações dos vários setores da sociedade brasileira com as diversas comunidades indígenas, por que cada uma tem a sua especificidade... mas a Nova República parece que não teve fôlego para cumprir aquelas promessas...<sup>706</sup>

As expectativas positivas em relação a uma nova política indigenista na Nova República foram claramente frustradas. Com a morte de Tancredo Neves e a chegada de José Sarney ao poder, as esperanças adquiridas em conversas com o então Presidente eleito foram adormecidas, como se pode observar nesta fala de Mário Juruna: “... e Tancredo Neves tinha prometido pra mim. Não Sarney que prometeu... Nova República tá sendo pior que do regime passado, pior que os militares...”<sup>707</sup>

---

<sup>704</sup> “Deputado Mário Juruna ao Excelentíssimo Senhor Doutor Tancredo Neves. Documento entregue no 1º encontro com Tancredo Neves. Desse documento seguiu-se um Simpósio nos dias 26 e 27/11/84, realizado na Câmara dos Deputados, no qual foram debatido (sic) questões ligadas às populações indígenas no Brasil”. In: GITA, Ana. *Atas Indigenistas*, Brasília: Oriente, 1988. p. 61-66.

<sup>705</sup> “Proposta para uma Nova Política Indigenista”. In: GITA, *Ibidem*, p. 69-72.

<sup>706</sup> “Ailton Krenak, UNI, Brasília, 31.07.1986.” In: GITA, Ana. *Atas Indigenistas*, Brasília: Oriente, 1988. p. 7-8.

<sup>707</sup> “Mario Juruna, Deputado Federal - PDT/RJ, Comissão do Índio - Câmara dos Deputados, Brasília, 17.09.85”. In: *Ibidem*, p. 15.



Aquele momento de transição, entre os anos de 1984 e 1988, demarcava um espaço semelhante a um campo de forças em que o pêndulo se movimentava entre os poderes autoritários e democráticos, numa sequência de vai-e-vem constante. Essa instabilidade foi sentida pelo MIB de maneira sensível, uma vez que, assim como todos os outros movimentos sociais atuantes naquele período, havia uma série de expectativas construídas em torno do regresso à democracia.

A morte do Presidente eleito Tancredo Neves foi o primeiro golpe, de muitos outros que ainda viriam, a indicar que o caminho rumo à redemocratização do país seria longo, muito longo. Afinal, esse processo envolve uma série de mudanças que se realizam no âmbito das mentalidades e, como se sabe, estas só se concretizam numa perspectiva temporal de longa duração.

As incertezas quanto ao futuro fragilizaram muitos movimentos sociais. Não existia mais um inimigo comum ali, sinalizado, apontado, definido. As heranças do autoritarismo ainda estavam vivas, mas o alvo, a ditadura militar e os seus generais, de todos os movimentos havia se dispersado em meio àquela confusão de poderes e expectativas.

De acordo com a antropóloga Mary Helena Allegretti – então do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) – mesmo depois de ampla atuação junto à assessoria de Tancredo Neves, com encontros e o envio de documentos à sua pessoa, não se sabia exatamente qual posição ele tomaria após a sua posse quanto à questão indígena. Desse modo, o vazio de poder que se apresentou com a sua morte corroborou para a ampliação das tensões e a desfiguração momentânea da atuação do Movimento.

Com o estabelecimento do novo Governo, segundo Allegretti, “Não se pode dizer que a questão indígena tem uma presença nova. Há uma continuidade”<sup>708</sup>. Essa situação leva à necessidade de se repensar o Movimento Indígena enquanto força política, suas características, funcionalidades, limites e especificidade. Para a autora, o surgimento e o destaque que o MIB alcançou durante a ditadura militar se deve ao fato de que naquela época outros movimentos – como o camponês e o dos sem-terras – eram mais perseguidos pelo Regime e, conseqüentemente, mais controlados.

Nessa conjuntura, o Movimento Indígena ganhou força num ambiente no qual a posição dos índios era de confronto direto com o Governo militar, principalmente em razão das terras indígenas e dos interesses expansionistas e economicistas do Estado autoritário. No entanto, a ruptura com o Regime e a abertura do processo democrático denunciou a

---

<sup>708</sup> “Antropóloga Mary Helena Allegretti - Instituto de Estudos Socioeconômicos-INESC - Brasília, 12.12.85”. In: GITA, Ana. *Atas Indigenistas*, Brasília: Oriente, 1988. p. 27-37.

fragilidade do MIB e levou os seus defensores e as suas lideranças a questionar e a repensar as suas posições dentro daquela nova ordem.

As velhas forças políticas de movimentos sociais que foram abafados pelo Regime voltaram à cena política nacional, e o Movimento Indígena passou a ser mais um entre tantos que clamava por direitos diversos. Essa assertiva indica que tanto o MIB quanto as suas entidades de apoio (ONGs), assim como o próprio Estado, tiveram que repensar as suas práticas e ideias. Como destacou Allegretti,

Então, vai ter que sentar com o índio e vai ter que sentar com o posseiro, da mesma maneira. E isso faz uma configuração inteiramente nova. Claro que, mais uma vez, o índio vai ser prejudicado. Principalmente porque, embora existam situações bem concretas nas quais basta assinar a demarcação, agora começa tudo de novo, porque os outros interessados também vão ter que ser escutados. Porque se estamos num processo democrático efetivamente todos terão que ser escutados.<sup>709</sup>

Para Márcio Santilli, o caminho a seguir era o da busca da unidade – seja do diálogo, seja da atuação – entre todos os setores envolvidos com a questão indígena, como lideranças indígenas, entidades representativas e categorias profissionais. Aqui desponta uma das bases para a comprovação de uma das principais hipóteses desta pesquisa, a de que o MIB – embora se caracterize pela fragmentação entre diferentes organizações indígenas com especificidade muito própria em diferentes cantos do país – se define por bandeiras de luta que o unificam, tais como a luta pela terra, por direitos sociais como saúde, educação, etc.

Santilli, na tentativa de propor uma direção ao Movimento nos anos confusos de transição da ditadura para a democracia, percebeu a necessidade de unificação dos debates entre os líderes indígenas e os indigenistas envolvidos com a causa indígena, de modo que “o encontro de denominadores comuns parece ser vital para se poder obter qualquer tipo de avanço em relação à questão indígena.”<sup>710</sup>

O caminho rumo a essa unificação ainda está sendo trilhado, e as primeiras tentativas foram apresentadas durante os debates da Constituinte. Entre algumas entidades de apoio e os índios a unificação de ideias e práticas tornou-se inviável em vários momentos, mas mesmo assim as bandeiras de luta do MIB convergiram para um idêntico fim: a garantia

<sup>709</sup> “Antropóloga Mary Helena Allegretti - Instituto de Estudos Socioeconômicos-INESC - Brasília, 12.12.85”. In: GITA, Ana. *Atas Indigenistas*, Brasília: Oriente, 1988. p. 34.

<sup>710</sup> “Deputado Márcio Santilli. Comissão do Índio - Câmara dos Deputados, Brasília, 19.09.85”. In: GITA, *Ibidem*, p. 56.

dos direitos indígenas conquistados, a demarcação das terras, a aprovação do Novo Estatuto, o direito de terem as suas culturas respeitadas, etc.

Este púbere Movimento Indígena, embora já bastante influente, contava com a atuação de importantes lideranças indígenas que começaram a despontar no cenário nacional no início da década de 1970, através, principalmente, das Assembleias de Chefes Indígenas analisadas no segundo capítulo. Algumas organizações indígenas também começaram a aparecer nesta época.

Além da UNI, já analisada, tem-se, por exemplo, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que surgiu exatamente no ano de 1987 no contexto do “embate político em torno do projeto Calha Norte, da demarcação das terras indígenas e da exploração mineral”<sup>711</sup>. Atualmente, a FOIRN é considerada uma das mais importantes organizações indígenas do país. Também o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) são exemplos de duas outras importantes organizações indígenas que surgiram antes mesmo da Constituição de 1988 e que ainda hoje atuam na luta do MIB em prol da garantia dos direitos.

A singular participação dos índios na Constituinte despertou o país para a necessidade de enxergá-los de outra maneira. A mídia, através dos telejornais e da imprensa escrita, apresentou aos brasileiros os índios por eles desconhecidos. Estes mostraram uma capacidade de organização, embora mais regionalizada, extremamente admirável. Mesmo com o apoio de entidades como o CIMI, a consciência política apresentada pelos índios – através da luta e da atuação direta de várias lideranças indígenas – demonstrou que as conquistas da Carta de 1988 resultaram do “engajamento amplo e decidido dos povos indígenas das diversas regiões do país.”<sup>712</sup>

A discussão em torno da necessidade de uma “Assembleia exclusivamente Constituinte”<sup>713</sup> interessava diretamente aos índios e ao MIB, uma vez que chamava a atenção para a questão da representatividade indígena. Para o jurista Dalmo Dallari, citado por Rosane Lacerda, era necessário que houvesse “uma convenção da Constituição nestes termos: o povo vai às urnas para votar e escolher constituintes que terão a missão exclusiva de fazer a

---

<sup>711</sup> LOEBENS, Francisco. O Contexto Pré-Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Set. 2008, Ano XXX, n. 308. p. 7.

<sup>712</sup> BRAND, Antônio. Povos Indígenas ocupam o Congresso Nacional. *Porantim*. Brasília-DF, Mar. 2008, Ano XXX, n. 303. p. 11.

<sup>713</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 31.

Constituição. Terminada esta tarefa, eles voltavam para suas atividades.”<sup>714</sup>

Como já se mencionou, esse ideal democrático não se concretizou diante da Emenda Constitucional Nº 26/85, que determinou que a Assembleia Nacional Constituinte fosse formada por deputados e senadores eleitos em 1986. Nesta circunstância, por quem e como os índios seriam representados? O cenário imediatamente anterior à convocação da Constituinte indicava que esses povos se encontravam expressivamente organizados e já tinham – através de algumas lideranças mais adaptadas ao discurso e às burocracias da comunidade nacional – condições de falar por eles mesmos na defesa dos seus direitos.

Sob forte participação e contribuição do CIMI, aconteceu em Goiânia em 1985 um encontro de lideranças indígenas no qual o MIB discutiu intensamente a questão da representatividade indígena na Constituinte. Esta reunião foi catalogada em documento da Divisão de Segurança e Informações (DSI/MINTER), órgão ligado ao SNI, com seguinte título: “Questão Indígena: Reunião de entidade contestatória em Goiânia/GO.”<sup>715</sup>

O documento mencionado informou que o encontro aconteceu entre os dias 9 e 13 de junho de 1985, no centro de treinamento da Arquidiocese de Goiânia, e contou com a participação de 32 líderes de etnias diferentes. “Organizado pela Coordenação Nacional da União das Nacionais Indígenas (UNI), com o apoio do CIMI, com o objetivo de fortalecer a citada entidade”<sup>716</sup>. Os principais assuntos tratados foram: a estadualização da FUNAI; a Constituinte; a Reforma Agrária; a demarcação das terras indígenas; e a política indigenista a ser pensada para os índios na Nova República.

Especificamente sobre a Constituinte, discutiu-se a necessidade de “aproximação entre a luta dos índios e dos movimentos dos trabalhadores rurais”, assim como afirmaram “a necessidade de que os índios participem das decisões sobre suas terras, através de representantes da UNI e das lideranças das comunidades indígenas”<sup>717</sup>. Por fim, o documento ainda destacou que, para os participantes indígenas do encontro, o mesmo representou “uma verdadeira escola, onde aprenderam de tudo um pouco.”<sup>718</sup>

Ainda no contexto pré-Constituinte a questão indígena foi discutida pelos índios

---

<sup>714</sup> DALLARI, Dalmo *apud* LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 32.

<sup>715</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Reunião de entidade contestatória em Goiânia/GO*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 15/07/1985. Sigilo C. Número do ACE: A0531686.

<sup>716</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>717</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Reunião de entidade contestatória em Goiânia/GO*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 15/07/1985. Sigilo C. Número do ACE: A0531686. p. 6.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 3.

no “I Encontro de Índios de Mato Grosso do Sul”, em Miranda-MS, de 25 a 27 de outubro de 1985<sup>719</sup>. Entre os temas debatidos pelos líderes indígenas – povos Terena e Guarani-Kaywá basicamente – estavam a “Assembleia Nacional Constituinte, a Reforma Agrária e a política indigenista”<sup>720</sup>. Nota-se que a participação das lideranças indígenas na Constituinte e na elaboração da Carta de 1988 foi um dos principais temas do encontro que reuniu cerca de 500 indígenas e entidades de apoio como o CIMI.

As circunstâncias acima apresentadas indicam uma significativa organização do MIB em torno da Constituinte e da elaboração da nova Constituição, na qual foram depositadas grandes expectativas quanto à conquista de direitos não só do Movimento Indígena, mas também do Movimento de Mulheres, Movimento Negro, Movimento dos Sem-Terra, Movimentos de Bairros, etc. As pressões do Estado quanto à política indigenista pouco favorável aos interesses dos índios e mais direcionada aos interesses da expansão econômica do capitalismo corroboraram para que o Movimento Indígena alcançasse tal nível de organização.

Inicialmente, o MIB tentou o “acesso à Constituinte através das eleições de 1986”<sup>721</sup>. Diante do fato de que a Constituinte não seria exclusiva, houve a tentativa de participação pela via partidária, o que levou alguns indígenas a se candidatarem para concorrer às eleições: Mario Juruna Xavante (PDT/RJ); Idjahuri Karajá (PMDB/GO); Marcos Terena (PDT/DF); Álvaro Tukano (PT/AM); Biraci Brasil Yawanawá (PT/AC); Davi Yanomami e Gilberto Pedrosa Lima Macuxi (PT/RR). A ínfima representatividade indígena no Congresso e as desigualdades da campanha foram alguns dos motivos pelos quais nenhum dos índios inscritos foi eleito.<sup>722</sup>

O mais sensato e justo seria que os índios tivessem “representação orgânica e definida, escolhida de forma diferenciada”<sup>723</sup>, como povos etnicamente diferenciados

---

<sup>719</sup> ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão indígena: I Encontro de Índios de Mato Grosso do Sul, em Miranda/MS*. Sigla de Origem: CI DPF. 15/01/1986. Número do ACE: A0546975. Serviço Nacional de Informação/Agência Central.

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>721</sup> LACERDA, Rosane. Indígenas na Constituinte. Donos de sua própria história. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 2008. Ano XXX, n. 304, p. 5. / “A nova Constituição será elaborada por 559 constituintes – 487 deputados e 72 senadores – de 13 partidos. O PMDB detém o maior número de parlamentares: 260 deputados e 45 senadores. Em segundo lugar vem o PFL com 133, sendo 118 deputados e 15 senadores. O Partido Social Cristão e o Partido Municipalista Brasileiro conseguiram eleger apenas um deputado e um senador, respectivamente...”. In: OS CONSTITUENTES DA NOVA REPÚBLICA. *Jornal de Brasília*, Brasília, dom. 1 de Dez. 1987 *apud* ANC, Pasta 01 a 04, fev/87, 031.

<sup>722</sup> Além da “desvantagem frente aos poderosos interesses fundiários regionais e a falta de recursos e de experiência.” In: LACERDA, Rosane. Indígenas na Constituinte. Donos de sua própria história. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 2008. Ano XXX, n. 304. p. 5.

<sup>723</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Editorial. In: BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-

espalhados por vários estados do país e detentores de culturas diversas; todavia, com a inviabilidade desta situação, esses mais de 180 povos diversos etnicamente foram reduzidos a um grupo sob condições desfavoráveis quanto à disputa eleitoral no contexto político nacional. Entretanto, essa realidade não retirou deles o direito à representação a fim de garantir os seus direitos.

Perante essa derrota do Movimento, a alternativa foi investir na representação da UNI junto aos Constituintes, que inicialmente divulgou um Programa Mínimo à Comissão Provisória de Estudos Constitucionais – Comissão Afonso Arinos –, instituída em julho de 1985. Começou, a partir de então, uma ampla campanha pró-indígena na Constituinte que demonstrou uma invejável capacidade de perseverança e persistência dos índios na luta pelos seus direitos, frente a uma estrutura burocrática extremamente fechada para eles e diversa da sua realidade sócio-cultural.

Antes da apresentação do Programa Mínimo da UNI – assinado por várias entidades de apoio – foi direcionada à Comissão a proposta de José Affonso da Silva em novembro de 1985. Essa proposta tratou das terras indígenas reconhecendo-as como inalienáveis, outorgando aos “silvícolas” os direitos exclusivos sobre as riquezas naturais e minerais produzidas por elas. Notou-se que o termo “silvícola” foi utilizado quatro vezes no pequeno documento, transplantado de legislações antigas e consideradas ultrapassadas, como o Código Civil de 1916.

O termo “silvícola”, naquele momento, foi julgado como pejorativo por referir-se àqueles que nascem ou vivem na selva, podendo ser os mesmos considerados selvagens. Como se pode deduzir do texto produzido até aqui, por mais que fossem os índios indivíduos nascidos nas florestas e/ou regiões afastadas; além do fato de muitos deles ainda habitarem essas regiões, não se pode classificá-los como selvagens, e a posição sócio-política que eles têm ocupado na sociedade organizada desde o início da organização do MIB comprova esta asserção.

Entidades de apoio diversas, encabeçadas pela CPI/SP, a ABA e a UNI, elaboraram novo texto, em resposta à proposta apresentada, no qual o termo “silvícolas” foi substituído por “índios”, e acrescentou-se o usufruto também das riquezas do subsolo. Esse foi um dos pontos centrais dos debates quanto ao texto do Capítulo Dos Índios na nova Constituição.<sup>724</sup>

---

INDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. p. 4.

<sup>724</sup> O tema da mineração em terras indígenas foi amplamente debatido na ANC, em especial durante a 8ª Reunião das Subcomissões dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, realizada em 29

Ao contrário da proposta anterior que se referia “a qualquer pessoa do povo” como apta a mover ações judiciais em defesa dos índios, o novo texto referiu-se às “comunidades indígenas, suas organizações, a União, o órgão oficial protetor dos índios, o Congresso Nacional e o Ministério Público são partes legítimas para ingressarem em juízo em defesa dos interesses dos índios.”<sup>725</sup>

No Comitê “Da Ordem Social” da Comissão Afonso Arinos foi aprovada nova proposta entre os dias 30 de janeiro e 1º de fevereiro de 1986, tendo como Coordenador e Relator o Sr. Evaristo de Moraes Filho. O Capítulo V tinha por título a seguinte denominação: “Das Populações Carentes e dos Silvícolas”. O teor integracionista dessa proposta governista reapareceu não apenas na retrógrada expressão “silvícola”, mas também no uso veemente da sentença “integração nacional.”<sup>726</sup>

Essa sugestão foi criticada em artigo de Manuela Carneiro da Cunha e Ailton Krenak, ao observarem que a questão indígena não deveria ser tratada no mesmo Capítulo das populações carentes. Deve-se ter clareza quanto ao fato de os índios serem detentores de direitos históricos que não expiram sob nenhuma condição; desse modo, classificá-los na mesma ordem das pessoas carentes poderia sugerir que se encontrados “...‘em melhores condições’ os índios estariam aptos a serem expropriados de suas terras.”<sup>727</sup>

---

de abril de 1987. As presenças de Dom Erwin Krautler (Conselho Indigenista Missionário), Carlos Frederico Marés (Comissão Pró-Índio de São Paulo), Manuela Carneiro da Cunha (ABA) e do representante da CONAGE (Coordenação Nacional de Geólogos), senhor Vanderlino Teixeira de Carvalho, vieram acompanhadas de longas falas em defesa da preservação das riquezas do subsolo das terras indígenas. O representante da CONAGE apresentou uma proposta sobre a mineração em terras indígenas à Assembleia Nacional Constituinte que, entre outros assuntos, destacou que “Se, eventualmente, o Brasil necessitasse, em caso extremo, de um bem mineral existente em área indígena, consultaríamos aquele povo indígena dizendo: “Olha, necessitamos disso, o que vocês acham? Vocês permitem que aproveitemos disso?” Ao passo que a eles caberia o mesmo direito. Se houver reservas minerais em suas terras e quiserem explorá-las, aproveitá-las, também consultariam o Estado Brasileiro a respeito desta possibilidade”. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE - (Suplemento), Câmara dos Deputados, quarta feira, 20 de maio de 1987. p. 155. / Embora a Lei Maior tenha seguido este raciocínio (Capítulo VIII, Dos Índios, § 3º “O aproveitamento de recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”. In: BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.), ainda há muito que se conquistar quanto à garantia da execução plena da Lei, e também quanto ao diálogo respeitoso e justo entre índios e não índios – em especial entre os Indígenas e o Estado brasileiro – em se tratando de assuntos tão delicados e que despertam a cobiça e o desejo de enriquecimento a todo custo.

<sup>725</sup> “Proposta encaminhada ao Prof. José Affonso da Silva. 3 de dezembro de 1985”. In: BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. p. 07.

<sup>726</sup> “Proposta aprovada no Comitê: “Da Ordem Social” da Comissão Afonso Arinos. Coordenador e Relator: Evaristo de Moraes Filho. (30-31 de janeiro e 1º de fevereiro de 1986)”. In: *Ibidem*, p. 08.

<sup>727</sup> CUNHA, Manuela da Cunha; KRENAK, Ailton. “A Questão Indígena e a Comissão Afonso Arinos”, *Folha de São Paulo*, 30.05.86. In: BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE.

Sobre as instituições legítimas para promover ações judiciais em defesa dos interesses indígenas, falou-se novamente em “qualquer pessoa do povo”, e não em “comunidades indígenas”. Quanto à “pesquisa, lavra ou exploração” mineral em “reservas territoriais” ocupadas pelos índios, não se mencionou a consulta prévia aos mesmos, cabendo unicamente à aprovação do Congresso Nacional a liberação para exploração.<sup>728</sup>

Em maio de 1986 foi entregue à Comissão Afonso Arinos a Proposta apoiada pela ABA, UNI, CPI/SP, CONAGE, ANAÍ/RS, SBS, ANPOCS e SBPC. O texto assinado por essas entidades de apoio e pela própria UNI não utilizou o termo “silvícolas” e voltou a falar em “comunidades indígenas”<sup>729</sup>; além de mencionar também o subsolo como de uso exclusivo dos índios nas terras por eles ocupadas. Após a avaliação de todas essas propostas, a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (Comissão Afonso Arinos) aprovou a sua proposta de Capítulo Constitucional em 1º de julho de 1986.

Entre outros aspectos, a proposta aprovada pela Comissão reconhecia as populações indígenas como “parte integrante da comunidade nacional”; os direitos de igualdade assegurados pela legislação a todos os brasileiros “sem o prejuízo de seus usos e costumes específicos”; a proteção a estes direitos, assim como a “preservação de sua identidade”; e “o usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e subsolo.”<sup>730</sup>

Quanto à pesquisa, lavra e exploração de minerais em terras indígenas, declarou-se que só deveriam ocorrer em “privilegio da União quando haja relevante interesse nacional”, mas não se mencionou a consulta aos índios<sup>731</sup>. O termo “comunidade indígena” foi escolhido, considerando-as como “partes legítimas para ingressarem em juízo”; assim como o termo “índios” em vez de “silvícolas”. Uma proposta com grandes avanços então foi aprovada na Comissão, mas um longo caminho ainda seria percorrido pelos indígenas.

O Anteprojeto da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais – formulado com base nas propostas analisadas – foi apresentado em setembro de 1986, mês em que os trabalhos dessa Comissão foram encerrados. Esses primeiros debates em torno da Constituinte foram importantes quanto à proposição de ideias e metas, mas o Anteprojeto não foi aproveitado pelos constituintes, que resolveram partir dos debates iniciais das comissões e

---

Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. p. 11.

<sup>728</sup> BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-INDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. p. 09.

<sup>729</sup> Proposta entregue à Comissão Afonso Arinos – Apoiada pela ABA, UNI, CPS-SP, CONAGE, ANAÍ-RS, SBS, ANPOCS E SBPC. Rio de Janeiro, 20.05.1986. In: *Ibidem*, p. 10.

<sup>730</sup> “Texto aprovado pela Comissão Provisória de Estudos Constitucionais. Itaipava, 11/06/86 e 01/07/86.” In: *Ibidem*, p. 12.

<sup>731</sup> *Ibidem*.



subcomissões. Nota-se aqui o descaso dos constituintes quanto às ideias e debates prévios da Comissão em pauta.

O ordenamento das discussões para formulação da nova Carta seguiria o seguinte curso: os debates dos constituintes passariam por vinte e quatro (24) Subcomissões Temáticas, subdivididas em oito (8) Comissões Temáticas, ficando cada Comissão com três (3) Subcomissões. O resultado dos debates de cada Subcomissão resultaria em três Anteprojetos que, ao final, formaria um único texto a ser encaminhado à Comissão. Na Comissão este texto seria novamente estudado, analisado, votado e encaminhado para a Comissão de Sistematização, onde o processo se repetia.

O Anteprojeto final aprovado na Comissão era então encaminhado ao Plenário, onde seria votado em 1º e 2º turnos. Com a votação e aprovação do texto final, o mesmo era encaminhado à Comissão de Redação – para a realização da redação final – e, finalmente, a Constituição seria promulgada. A questão indígena foi estudada e analisada principalmente na Comissão da Ordem Social e na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. As propostas eram apresentadas primeiramente às Comissões Temáticas e, posteriormente, à Comissão de Sistematização “que teve como presidente o Senador Afonso Arinos (PFL-RJ) e como relator o deputado Bernardo Cabral (PMDB-AM).”<sup>732</sup>

O processo Constituinte de 1987 e a Carta Constitucional de 1988 são acontecimentos que apresentam sentidos fundadores do MIB ao terem suas tradições reinterpretadas de geração em geração e assim reordenar a história do Movimento, dando a ele uma identidade.

Após a interpretação viva da tradição do MIB durante a realização da Assembleia Nacional Constituinte e a aprovação da Carta Constitucional de 1988, através das fontes legadas pelos contemporâneos do passado aos pesquisadores do presente, têm-se as condições para se alcançar a compreensão histórica do Movimento. A atuação de vários povos indígenas na ANC se deu de várias maneiras, e todas carregadas de amplo simbolismo.

---

<sup>732</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 53.



Ilustração 4. Cacique Raoni Mentuktire na abertura da Assembleia Nacional Constituinte - 1987. Foto: F. Gualberto / Arquivo do CIMI - Setor de Documentação

O fato de os índios, assim como outros representantes de diversos movimentos sociais, terem sido impedidos de participar da cerimônia de abertura da Assembleia é o primeiro momento desta longa trajetória indígena no Congresso Nacional. A imagem acima traz o cacique Raoni Mentuktire, índio kaiopó, barrado na porta do Congresso que, juntamente com outros brasileiros desejava participar da cerimônia de abertura da Constituinte.

A Assembleia Nacional Constituinte foi instalada no dia 1º de fevereiro de 1987 e a Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias no dia 7 de abril de 1987, sendo os constituintes Ivo Lech (PMDB-RS) o presidente e Alcenir Guerra (PFL-PR) o relator. O pequeno número de participantes e o reduzido interesse da imprensa pela temática da Comissão marcaram os primeiros trabalhos da mesma.

Não foi apenas com a presença física e expressividades culturais que os índios se

fizeram representar na ANC. Vários foram os depoimentos indígenas registrados nas Atas de Comissões nas quais se encontram falas importantes de lideranças indígenas. A presença dos índios foi excepcional durante diferentes momentos decisivos das votações das Comissões.

A fim de unificar as propostas de interesse dos povos indígenas, foi elaborada uma Proposta Unitária pela “UNI, Cimi, ABA, Cedi, CTI/Mirad, CCPY, Conage e da Procuradoria-geral da República, juntamente com os índios residentes em Brasília”<sup>733</sup>. Durante a apresentação da Proposta Unitária à Subcomissão das Populações Indígenas foi registrada a primeira grande presença indígena nos debates, no dia 22 de abril de 1987.<sup>734</sup>

Cerca de 40 lideranças indígenas ocuparam os espaços da reunião com flechas, cocares e rituais simbólicos, como a pajelança executada no deputado Ivo Lech, “para permitir que o espírito bom viesse e entrasse em sua cabeça e seu coração”<sup>735</sup>; e a coroação do presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Deputado Ulisses Guimarães, com um cocar indígena no momento da entrega da proposta à sua pessoa.

Este é considerado o primeiro ato simbólico dos índios na Constituinte porque se insere numa lógica de sentidos e significados múltiplos ao levarem para o centro do poder e de decisões do país os costumes e as crenças de povos que, em nenhum outro momento da história, foram ouvidos e percebidos pelo Estado e pela sociedade como eles eram de fato, isto é, primeiros habitantes do Brasil/ índios/ brasileiros culturalmente diferenciados. A atitude dos indígenas foi determinada pela forte pressão que exerceram durante as importantes votações, aquelas que lhes interessavam diretamente, através da sua presença constante e marcante.

A 3ª reunião da Subcomissão foi excepcionalmente simbólica também pela fala memorável do Cacique Raoni, que em tom intimativo chamou a atenção para a necessidade de respeito para com o seu povo.

Queria falar que muitas vezes meu povo está morrendo nas mãos do seu povo. O que eu não gostei... É preciso respeitar o meu povo que está

<sup>733</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 53.

<sup>734</sup> Entre os representantes indígenas encontravam-se: “Cacique Celestino - Xavante, Cacique Aritana - Xingu, Cacique Raoni - Xingu, Cacique Aleixo Pohi - Krahôns, Cacique Inocêncio - Erikbata (Canoeiros), Cacique Alfredo Gueiro - Kaxinawa, Ailton Krenac - Presidente da União das Nações Indígenas, Janacula Kanaiurá - Chefe de Gabinete do presidente da FUNAI, Marcos Terena - Ministério da Cultura, Jorge Terena - Ministério da Cultura e Idjarruri Karajá - Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás, que entregou as sugestões dos índios ao anteprojeto a ser apresentado pela Subcomissão.” In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE (Atas de Comissão), Ata da 3ª Reunião realizada dia 22 de abril de 1987. p. 11.

<sup>735</sup> LACERDA, *op. cit.* p. 57.

sofrendo... Por que seu povo não respeita meu povo? Meu trabalho é esse. Estou querendo pedir para vocês guardar minha palavra. Vocês falaram muito bonito para nós, eu gostei do que falaram para nós. Vocês têm que ter lembrança da nossa comunidade. Quando viemos aqui, mandaram polícia até para prender canoeiro na terra dele; não pode fazer isso. Seu povo não pode matar mais o meu povo. Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar. Vocês têm que acreditar nas minhas palavras, porque eu estou acreditado muito nas palavras de vocês. (Palmas).<sup>736</sup>

Igualmente na audiência pública do dia 05 de maio de 1987 a simbologia esteve presente nas falas de várias lideranças presentes<sup>737</sup>. Denotou-se nestas falas inquietações quanto às condições das suas terras, a demarcação das mesmas, a difícil relação estabelecida com a FUNAI e, principalmente, o ensejo de mudança diante deste quadro. A Constituinte era então idealizada como espaço de lutas e esperanças de acesso a direitos fundamentais à sobrevivência dos índios.

Esses discursos também indicaram a amplitude do protagonismo indígena no debate nacional sobre os seus direitos, assim como a consciência da necessidade da luta em prol da conquista dos mesmos. O senhor Estevão Taukane, índio Bakairi, apresentou, durante as “Audiências Públicas Sobre Populações Indígenas” do dia 5 de maio de 1987, uma proposição do povo Bakairi a ser discutida na ANC na qual os temas das terras indígenas, saúde, educação e da tutela foram satisfatoriamente expostos e debatidos, representando os interesses dos indígenas de Rondônia.

O depoimento de Gilberto Macuxi chamou a atenção para a situação dos índios do Mato Grosso, do Xingu e de Roraima. Os temas da demarcação das terras – inclusive da Reserva Raposa Serra do Sol –, da intrusão de fazendeiros nas terras indígenas, do descaso da FUNAI e das reais intenções do projeto Calha Norte direcionaram as suas ponderações. Em uma das suas sínteses, destacou o seu papel como liderança indígena junto a ANC.

Eu, como liderança indígena, venho trazer esta proposta para a Assembléia Nacional Constituinte: não esquecer a imagem do índio, não integrar o índio, não colonizar o índio, porque se colonizar, o índio vai ser isolado, como já

<sup>736</sup> CACIQUE RAONI. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE (Atas de Comissão), Ata da 3ª Reunião realizada dia 22 de abril de 1987. p. 13.

<sup>737</sup> Participaram das Audiências Públicas Sobre Populações Indígenas “os seguintes representantes das nações indígenas: Estevão Taukane - Bakairi, Nelson Sarakura - Pataxó, Gilberto Macuxi, Kromare Metotire, Pedro Cornélio Seses, Valdomiro Terena, Hamilton Lopes - Caioá, Antônio Apurinã e Ailton Krenak”. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE - (Suplemento), Ata da 11ª Reunião Ordinária, realizada em 5 de maio de 1987. Maio de 1987. p. 143.

vem acontecendo, porque querem integrar o índio na sociedade branca para aproveitar a fraqueza do índio porque já está integrado. Por isso venho falar a respeito disso, porque queremos respeito ao direito do índio.<sup>738</sup>

Esta fala sinalizou para a importância do tema do direito à diferença, sobre o qual se falará logo mais. Integrar o índio significa, de certa forma, isolá-lo da sua realidade sócio-cultural; e essa atitude – corriqueira nas práticas do Estado autoritário brasileiro – fragilizou os povos já considerados integrados que, inseridos num mundo que não é o seu passa por um processo de perda da identidade étnica. Daí, a importância da garantia do direito de continuarem a ser índios, no sentido da preservação da identidade étnica, ao mesmo tempo em que lutam também pelo direito de serem tratados como cidadãos brasileiros plenos.

Também nesta Audiência Pública do dia 5 de maio de 1987 ouviram-se as falas subsequentes dos indígenas Davi Yanomami, Pedro Kaingang e Valdomiro Terena, nas quais destacaram-se os temas referentes às demarcações das terras indígenas, a garimpagem no território Yanomami, o respeito à cultura indígena, políticas positivas voltadas para a educação e a saúde, além da preservação da mata, incentivos à agricultura e ao artesanato indígena. Nota-se aqui algumas das mais importantes bandeiras de luta do MIB ainda nos dias atuais.

Alguns constituintes realizaram uma visita à Aldeia Gorotire – como parte do processo de reconhecimento da realidade indígena no Brasil – no dia 6 de maio de 1987. Entre os constituintes da Subcomissão das Populações Indígenas que viajaram ao Sul do Pará em audiência extraordinária estavam os senhores “Ivo Lech (presidente), Benedita da Silva (PT-RJ), José Carlos Sabóia (PMDB-MA), Salatiel Carvalho (PFL-PE) e Ruy Nedel (PDT-RS).”<sup>739</sup>

Na sequência dos trabalhos constituintes, foi apresentado o 1º Substitutivo do Relator de Sistematização, senhor Alcení Guerra. Após vários debates, o texto do Substitutivo foi aprovado, passando, então, aos trabalhos da Comissão de Ordem Social. Nesse primeiro documento, a sociedade brasileira foi reconhecida como multiétnica e plurinacional, além de destacar o respeito à organização indígena, incluindo seus costumes, língua e tradições.

O Anteprojeto da Comissão de Ordem Social foi aprovado no dia 14 de junho de

---

<sup>738</sup> Gilberto Macuxi. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE - (Suplemento), Ata da 11ª Reunião Ordinária, realizada em 5 de maio de 1987. Maio de 1987. p. 143.

<sup>739</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 69.

1987, sendo mantido na íntegra o texto relativo aos índios apresentado à Comissão. A diversidade de assuntos que integram a chamada “questão indígena” levou os indígenas e os seus defensores a atuarem também em outras Subcomissões. Na Comissão de Soberania e os Direitos e Garantias do Homem e da Mulher – Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais – discutiu-se a proposta do CIMI relativa exclusivamente à utilização da denominação “nações indígenas”.

Como já se destacou neste trabalho, o uso de alguns termos em determinados contextos históricos, pode levar a algumas confusões teóricas, seja intencionalmente ou não. O CIMI optou por utilizar em sua proposta, sobre os índios, direcionada à ANC a denominação Nações Indígenas, o que causou uma série de debates e desconfortos entre os constituintes mais conservadores e que ainda guardavam fortes ranços do autoritarismo. Em razão disso, a proposta do CIMI enfrentou algumas rejeições nesta Subcomissão.

O termo Nação, referindo-se aos índios, era entendido como uma forma de ameaça à soberania do país, como se depreende da leitura da justificativa da Emenda 1P08401-6, de autoria do Deputado Rubem Branquinho (PMDB): “O termo “nação” deve ser abolido para sempre do texto constitucional dado às interpretações nocivas à nossa soberania que dele podem decorrer.”<sup>740</sup> Os debates em torno do uso desse termo, assim como o forte empenho do CIMI e de outras entidades de apoio na luta contra a legalização da mineração em terras indígenas, levaram o Jornal o Estado de São de São Paulo – “O Estadão” – a publicar uma série de manchetes acusatórias contra o CIMI, publicadas a partir do dia 9 de agosto de 1987.<sup>741</sup>

O órgão indigenista tornou-se alvo de acusações em uma série de manchetes do jornal que afirmava que o mesmo estaria – ao defender os interesses indígenas quanto à questão da mineração – na verdade interessado em resguardar os interesses de empresários estrangeiros do setor. Foi aberta uma CPMI para averiguar as denúncias, que nada conseguiu provar contra o CIMI, portanto encerrada por falta de provas.

As fontes utilizadas pelo Estadão para a formulação das denúncias foram

---

<sup>740</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). EMENDA 1P08401-6, de autoria do Deputado Rubem Branquinho (PMDB), Plenário, 06/08/1987. In: ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE – 881, 1987. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009. p. 146.

<sup>741</sup> Cf.: NEM SÓ de índios vive o Cimi. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, terça-feira, 11 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e Nova Constituição – 2. / O CIMI e seus “irmãos” do estanho. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, quarta-feira, 12 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e Nova Constituição - III. / ÍNDIOS, o caminho para os minérios. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, quinta-feira, 13 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e a Nova Constituição - IV, p. 4. / “Aconteceu”. In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 21.

consideradas, como se depreende do texto do relator da CPMI, Ronan Tito, citado por Lacerda, “de origem duvidosa e, certamente, elaborado com intuítos escusos e práticas fraudulentas, havendo “inexistência de base documental idônea”, concluindo não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPMI.”<sup>742</sup>

A campanha em prol do convencimento da opinião pública contra a lisura das intenções do CIMI em relação aos direitos indígenas, coincidentemente, foi trazida a público justamente às vésperas da apresentação do 1º Substitutivo do relator Bernardo Cabral, em 26 de agosto de 1987; e da apresentação das propostas de Emendas Populares, protocoladas na Comissão de Sistematização no dia 12 de agosto de 1987. Neste dia, houve grande movimentação das delegações indígenas no Congresso durante a entrega das propostas do CIMI e da UNI à Comissão.

Na Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia; Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes, o tema em destaque foi a educação diferenciada para os índios. Em proposta apresentada pela UNI, o CIMI e a ABA, entre outras, defendeu-se que por ser o Brasil um país pluriétnico e plurilíngue, a educação para os índios deveria ser diferenciada, respeitando aos mesmos o ensino escolar na língua portuguesa e na língua materna.

Em proposta apresentada no dia 29 de abril de 1987 pela assessora do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) – Marina Kahn Villas-Boas – destacou-se a importância de se reconhecer como lei os direitos dos índios a uma educação pautada em uma alfabetização bilíngue. O texto final desta Subcomissão foi aprovado no dia 25 de maio de 1987. Os maiores e mais intensos debates e embates aconteceram então na Comissão de Sistematização, instalada no dia 09 de abril de 1987.

A sequência dos trabalhos constituintes no que diz respeito aos índios foi de avanços e retrocessos. As propostas apresentadas à Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias e à Comissão da Ordem Social, assim como a aprovação do texto “Das Populações Indígenas” de 1º de julho de 1986, foram ignorados pelo relator da Comissão de Sistematização – deputado Bernardo Cabral – que apresentou um Anteprojeto de Constituição no qual “previa a distinção entre índios aculturados e não-aculturados.”<sup>743</sup>

---

<sup>742</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 95.

<sup>743</sup> GUIMARÃES, Paulo Machado. A Afirmação dos Direitos Indígenas na Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Ago. 2008, Ano XXX, n. 307. p. 7.

... e propunha que as terras indígenas fossem constitucionalmente previstas como sendo as terras “de posse imemorial onde os índios se achassem permanentemente localizados”. Foi o pior texto da história legislativa brasileira em relação aos índios. O propósito consistia em aprovar conteúdo normativo que permitisse uma interpretação restritiva sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, legitimando o que os militares, no governo Sarney, já implementavam.<sup>744</sup>

O retrocesso nas negociações tornou-se mais evidente no texto do Capítulo VIII, “Dos Índios”, do 1º Substitutivo do Relator Bernardo Cabral: “Os direitos previstos neste capítulo não se aplicam aos índios com elevado estágio de aculturação, que mantém uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitam terras indígenas”<sup>745</sup>. De fato, as velhas e retrogradas ideias e ideais assimilacionistas ainda persistiam e eram muitos os seus defensores naquela Constituinte.<sup>746</sup>

Um segundo ato simbólico foi presenciado no plenário da Comissão de Sistematização no dia 04 de outubro de 1987 durante a defesa das emendas populares. Ailton Krenak, então coordenador da UNI, pintou o rosto ao discursar em defesa da Emenda Popular Nº 40, “Das Populações Indígenas”. Em sua fala, condenou a campanha difamatória do “Estadão” contra o CIMI e criticou o texto do 1º Substitutivo do relator Bernardo Cabral.

A simbologia desse ato alcançou a opinião pública e, certamente, impactou-a, a começar pelos constituintes presentes no Plenário, que após presenciar tal cena, calou-se num profundo silêncio. Trata-se de um gesto que diz muito mais do que muitas palavras, que dispensa explicações e que vai muito além de um simples movimento do corpo. Como todo ato simbólico, este se inebriou de múltiplos sentidos. Como destacou Lacerda, “Era uma cena de profundo apelo simbólico chamaria a atenção dos órgãos de imprensa em todo o país, e internacionalmente, para a presença indígena na ANC.”<sup>747</sup>

O texto do 2º Substitutivo do relator Bernardo Cabral foi apresentado no dia 18 de outubro de 1987, com uma redação repleta de termos considerados retrógrados e inadequados a uma nova e democrática Constituição. O artigo 264 do Capítulo VIII “Dos Índios” dizia que

---

<sup>744</sup> GUIMARÃES, Paulo Machado. A Afirmação dos Direitos Indígenas na Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Ago. 2008, Ano XXX, n. 307. p. 7.

<sup>745</sup> “Art. 305, Capítulo VIII. Dos Índios. Constituinte - Índios”. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). 1º SUBSTITUTIVO DO RELATOR - Comissão de Sistematização. Câmara dos Deputados - CEDI/CELEG/SEDOP. Impresso em 18/02/2008 às 11:32. p. 47.

<sup>746</sup> Para Lacerda, o grupo mais conservador da Constituinte foi liderado pelo deputado Amaral Neto (PDS-RJ), também representado pelo constituinte Roberto Cardoso Alves do PMDB-SP, ligado à União Democrática Ruralista (UDR). In: LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 92.

<sup>747</sup> *Ibidem*, p. 105.



os direitos previstos no mesmo “não se aplicam aos índios com elevado estágio de aculturação, que mantém uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitam terras indígenas.”<sup>748</sup>

Mesmo com as pressões dos índios e de diversos outros grupos que também seriam prejudicados caso o texto do 2º Substitutivo fosse aprovado, o mesmo foi votado e aprovado no dia 14 de novembro de 1987. Essa atitude, porém, não desanimou os indígenas, que continuaram indo ao Congresso protestar e reivindicar os seus direitos. Passaram então a utilizar várias técnicas de sensibilização dos parlamentares em relação à questão indígena.

Durante o 1º turno das votações, que teve início no dia 27 de janeiro de 1988, um terceiro ato simbólico marcou a passagem dos índios pelo Congresso. O tema da mineração em terras indígenas e a necessidade de revisão do texto do relator Bernardo Cabral que não previa a proteção aos índios considerados “aculturados” atraiu cerca de 50 Kaiapós ao Plenário. Com cantos e danças os índios apresentaram o presidente da Constituinte, Ulisses Guimarães, novamente com um cocar e “externaram as suas preocupações e desejos em relação ao texto em construção.”<sup>749</sup>



Ilustração 5: Ulisses Guimarães com cocar indígena - 1988. Foto de Egon Heck. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.

<sup>748</sup> “Capítulo VIII. Dos Índios. Constituinte - Índios”. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). 2º SUBSTITUTIVO DO RELATOR - Comissão de Sistematização. Câmara dos Deputados Câmara dos Deputados - CEDI/CELEG/SEDOP. Impresso em 18/02/2008 às 11:34. p. 80.

<sup>749</sup> LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 113.

Com a aproximação da data de aprovação do Capítulo “Dos Índios”, novamente os indígenas voltaram a Brasília e ocuparam os corredores do Congresso, além de visitarem instituições estratégicas na longa caminhada em busca por adeptos à sua causa. Estiveram no Senado, na Câmara, na Universidade de Brasília, no Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), no Ministério da Justiça, na sede da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e na Procuradoria-Geral República.



Ilustração 6: Índios no Auditório da OAB com o Dr. Márcio Thomaz Bastos - 1988. Foto: Egon Heck. /Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.

Neste ínterim, houve verdadeira peregrinação em busca de apoio, somadas a uma série de rituais que sinalizava para o quarto ato simbólico da luta indígena na ANC. Entre cantos e danças, pinturas e ornamentos, rituais e pajelanças as delegações de vários povos indígenas adentraram o Congresso Nacional. O dia 25 de maio de 1988 foi um grande dia para os índios no mundo dos não índios, e destes no mundo dos índios.

O famoso corredor polonês formado pelos índios à entrada do Plenário foi uma demonstração clara de perspicácia e sabedoria, restando a todos os constituintes que adentrassem àquele lugar a obrigatoriedade de não se esquecer deles, porque os índios

estavam ali vivos, como parte inelutável da história passada e da história presente desse país. De alguma maneira os indígenas ensinaram muito aos não índios com esse gesto de rara grandeza.

O atraso da votação prolongou a vigília dos índios no Congresso, que de lá não saíram até o veredicto final. No dia 26 de maio de 1988, durante as negociações das lideranças partidárias a respeito do Capítulo “Dos Índios”, um quinto e último ato simbólico antecedeu o desfecho dessa saga. Os índios mantiveram-se reunidos no auditório ao lado da sala onde os líderes partidários estiveram reunidos para decidir o futuro deles na nova Constituição.

Entre muitas interpelações aos parlamentares que entravam e saíam da sala de decisões, os índios realizavam diversas formas de pressão: pela eminente presença; pelos cantos, danças, ritos e pajelanças; e também pela fala direta e objetiva.

Ao saírem da sala dos deputados José Lins e Bonifácio Andrade, ambos representantes do “Centrão” e defensores de propostas restritivas aos direitos indígenas, foram abordados pelo cacique Raoni Mentuktire, que perguntou ao deputado Lins: “A verdade, sem mentir, o que você está dizendo lá dentro?”. Percebendo que o parlamentar tentava desconversar, Raoni conseguiu que os parlamentares entrassem em detalhes, e se comprometessem com a defesa de sua causa indígena. “Em seguida, conduzindo-os pela mão, Raoni os fez cumprimentar todos os caciques Kayapó presentes, num exercício de pedagogia política invejável”.<sup>750</sup>

Esta atitude do Cacique Raoni Mentuktire-Kayapó representa o quinto ato simbólico da participação dos indígenas na Constituinte. Tratou-se de fato, como bem destacou Júlio Gaiger, citado por Lacerda, de uma estratégia política invejável, capaz de demonstrar que mesmo sendo uma minoria populacional e sem nenhuma representatividade político-partidária no Congresso naqueles meses de decisão, os índios mostraram-se resistentes e convictos do seu papel, do seu valor e, o mais importante, organização política rumo à conquista dos seus direitos.

Os trâmites seguintes caminharam de maneira favorável aos índios. Novas lideranças indígenas chegaram a Brasília para acompanhar as votações com mais vigílias no Congresso, mais pajelanças e mais atitudes memoráveis. No dia 01 de junho de 1988 o texto

---

<sup>750</sup> GAIGER, Júlio. Informe Constituinte, Brasília: Cimi. 02. jun., n. 36. 1988 (mimeo) *apud* LACERDA, Rosane. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008. p. 125.

da Emenda-fusão Substitutiva do Capítulo “Dos Índios” foi aprovado com festa e danças nas galerias do Congresso.

Restavam ainda as votações do 2º turno, no qual o texto aprovado no 1º turno passou por revisões importantes, suprimindo trechos desfavoráveis aos índios e caminhando para o desfecho final daquele importante acontecimento histórico. Se a Constituinte não foi plenamente democrática, se não atendeu às expectativas de todos os brasileiros, um fato não pode ser negligenciado: pela primeira vez na história do Brasil os índios atuaram decisiva e indubitavelmente – junto aos setores mais altos das decisões políticas nacionais – como protagonistas da sua própria história.

De acordo com Antônio Brand, a participação dos índios foi fundamental para que os êxitos alcançados na Constituinte fossem concretizados na Constituição de 1988. Houve importante ajuda e incentivo de associações de apoio como o CIMI, que possibilitaram às centenas de indígenas que se deslocaram a Brasília “alojamento, alimentação, informação e orientação às delegações indígenas”; mas foi o interesse e a vontade deles de virem para “assistir a votação sobre os índios na Constituinte” que de fato fez toda a diferença.<sup>751</sup>

Em Brasília esteve, segundo Brand, um total de “350 representantes indígenas”, que contavam apenas com a sua presença física e as formas peculiares da sua cultura para exigir dos constituintes que os seus direitos fossem respeitados. Ficou nítida a capacidade de organização e conscientização interiorizadas nessa atitude adotada pelos indígenas, que sinalizou a existência de um Movimento Indígena atuante junto às bases, lá nas aldeias; pois as lideranças que moravam nos grandes centros não foram as únicas a adentrarem o Congresso Nacional para tomar posição frente àquele importante momento da história desse país.

O Capítulo “Dos Índios” na Constituição de 1988 representou uma das maiores vitórias do MIB e de vários setores da sociedade civil comprometidas com o mesmo; em razão disso, a luta dos índios durante a ANC e o resultado positivo obtido na nova Carta são aqui pensados como acontecimentos fundadores desse Movimento pelos motivos aqui demonstrados. Após a vitória na Lei, os novos desafios desse Movimento estariam diretamente vinculados à exequibilidade da mesma; o que se visualiza a partir da década de 1990 e nessa primeira década do século XXI, no qual o protagonismo indígena apresenta-se cada vez mais acentuado.

---

<sup>751</sup> BRAND, Antônio. Povos Indígenas ocupam o Congresso Nacional. *Porantim*. Brasília-DF, Mar. 2008, Ano XXX, n. 303. p. 11.

### 3.4. A Constituição de 1988: A Conquista

*“– As leis são uma invenção” – ao que fui obrigado a concordar, apesar de ser invenção formalmente criada e com legitimidade presumida, ainda que raras vezes comprovada. – “Então os brancos que inventem outra lei que defenda os direitos dos índios”, arrematou Paiaré, sem dar margem para novas explicações.*  
Diálogo entre o líder indígena Paiaré e Carlos Frederico Marés de Sousa Filho.<sup>752</sup>

Como sugeriu o líder Paiaré, a nova lei foi *inventada*. A Constituição de 1988 é um dos mais significativos acontecimentos da história dos povos indígenas no Brasil, e uma série de fatores justificam essa constatação. Vários autores e testemunhas oculares do processo Constituinte e daquele inolvidável 5 de outubro de 1988 deixaram as suas considerações sobre a importância deste que se reconhece como um dos mais marcantes acontecimentos fundadores do Movimento Indígena no Brasil.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 reservou aos indígenas um capítulo inteiro, Capítulo VIII, “Dos Índios”, no qual “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”; além de determinar que “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses intervindo o Ministério Público em todos os atos de processo.”<sup>753</sup>

Em outros momentos, a Carta Magna de 1988 também tratou de resguardar às comunidades indígenas, no que diz respeito ao ensino fundamental regular, “a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”<sup>754</sup>. Ressaltou também que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente”, sendo

<sup>752</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1. ed. (ano 1998), 6 reimpressão. Curitiba: Juruá, 2009. p. 24.

<sup>753</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo VIII. Dos Índios. Artigos 231 e 232. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>754</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo III. “Da Educação, da Cultura e do Desporto”. Art. 210, § 2º. In: *Ibidem*, p. 124.

permitida a remoção dos mesmos somente por decisão do Congresso Nacional em casos de “catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País.”<sup>755</sup>

A conquista desses direitos, após diferentes formas de luta social, insere o MIB plenamente nas “formas de reconhecimento do direito e da estima social” e “já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados”. Nesse estágio, segundo Honneth, os movimentos sociais e os atores que os compõem “têm de estar conscientes dos motivos morais de sua própria ação.”<sup>756</sup>

Nessa perspectiva, o reconhecimento jurídico deu ao indígena a condição de reconhecer a si mesmo como sujeito de direito, garantindo-lhe a autoconfiança e a autonomia jurídica que o faz sentir-se livre e autorrealizado, “pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada”<sup>757</sup>. O próximo passo é o do “reconhecimento da estima social”, que para os indígenas esboça-se numa luta contínua pela legitimação desses direitos na sociedade como um todo, que levaria ao que Honneth chama de “estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos.”<sup>758</sup>

Para Manuela Carneiro da Cunha, o reconhecimento dos “direitos originários” dos índios às suas terras e o “abandono de uma perspectiva assimilacionista que entende os índios como uma categoria puramente transitória”<sup>759</sup> são inovações conceituais importantíssimas para se pensar a nova relação que os indígenas passariam a ter com o Estado e a sociedade. Enquanto para Carlos Frederico Marés de Souza Filho, os maiores avanços estavam no reconhecimento dos direitos coletivos, do “direito à terra como originário” e de suas organizações sociais, assim como de “seus usos, costumes, religiões, línguas e crenças.”<sup>760</sup>

Ressalta-se ainda a substituição do paradigma da “incorporação dos índios à comunhão nacional” pelo paradigma “do respeito e a proteção à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas”, como bem lembrou Rosane Lacerda<sup>761</sup>. Sob a ótica de análise dessa

---

<sup>755</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo VIII. Dos Índios. Art. 231, §§ 2º e 5º. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>756</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 256-257.

<sup>757</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>758</sup> *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>759</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Aconteceu. Comentários no Calor da Hora”. In: *POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90*, São Paulo, CEDI, 1991. p. 29.

<sup>760</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos. “Aconteceu. Comentários no Calor da Hora”. In: *Ibidem*.

<sup>761</sup> LACERDA, Rosane Freire. *Diferença não é Incapacidade: Gênese e Trajetória*. História da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988. 2007. 447 f. (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de

pesquisa, deu-se ênfase à representatividade indígena – ao se verificar que os índios, suas comunidades e organizações tornaram-se “partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”<sup>762</sup> – como princípio norteador do protagonismo dos indígenas no MIB.

Como acontecimento fundador do Movimento, a Constituição renovou as tradições da luta dos povos indígenas no Brasil, sinalizado para a necessidade de mudanças nas relações estabelecidas entre os povos indígenas e o Estado até aquele momento. Era a primeira vez, em mais de “488 anos de história do Brasil”<sup>763</sup>, que o Estado reconhecia aos índios direitos coletivos essenciais à sua sobrevivência física e cultural.

Não foi apenas o direito originário às terras que a Constituição lhes garantiu, a nova Carta reconheceu-lhes o direito de permanecerem índios, povos etnicamente diferenciados. Este, sob o ponto de vista da autora que ora narra, representa o maior avanço da história do direito indígena no Brasil, e um dos maiores desafios do Movimento nos anos seguintes. Houve, a partir de então, o reconhecimento dos índios como “sujeitos coletivos de direitos”<sup>764</sup>, o que legitimou as suas ações e consciências quanto à mudança social através de projetos coletivos empreendidos por eles mesmos.

Embora a Constituição de 1988 apresente significativos avanços quanto ao reconhecimento da diversidade étnica e cultural existente no Brasil e reconheça aos índios direitos fundamentais, há grandes contradições entre o discurso e a prática no que se refere à exequibilidade das leis referentes aos direitos indígenas. Marés de Souza Filho observa que, em diferentes momentos, “o próprio Estado tem sido algoz das terras indígenas, dos seus direitos e de suas vidas”, e não se trata, na perspectiva do autor, “do Estado brasileiro do século passado, ou do Império, que declarava guerra de conquista aos índios, mas ao Estado Brasileiro de 1990, que vê passivo o povo Yanomami sucumbir às doenças, invasões e rapina a que estão sujeitos.”<sup>765</sup>

---

Brasília, Brasília, 2007. p. 2.

<sup>762</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo VIII. Dos Índios. Art. 232. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>763</sup> PICANÇO, Marcy. 20 Anos da Constituição Cidadã. *Porantim*, Brasília-DF, out. 2008, Ano XXX, n. 309, p. 8.

<sup>764</sup> LACERDA, Rosane Freire. *Diferença não é Incapacidade: Gênese e Trajetória*. História da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988. 2007. 447 f. (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2007. p. 11.

<sup>765</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. p. 168.

Há uma enorme distância entre o que se conquistou como direito na Constituição de 1988, e a realidade brasileira na qual predomina uma ideia de cidadania pautada em princípios etnocêntricos originários do pensamento ocidental que, ao longo da formação do Estado nacional brasileiro, pensou e idealizou esse país como uma nação homogênea, detentora de uma identidade nacional única e centralizada na imagem de um Estado forte e conservador.

No Brasil, foram necessárias cerca de quatro décadas para que a legislação indigenista fosse modificada e para que direitos específicos dos índios fossem garantidos na Lei. A lei dos não índios tem por hábito inverter a ordem natural das coisas, de modo que o costume (a prática da lei) deve surgir após a aprovação da mesma; e muitas vezes a falta de uso a torna letra morta. Bem diferente do direito consuetudinário<sup>766</sup>, aplicado na maioria das comunidades indígenas, onde a lei é resultado de uma experiência vivenciada dia após dia.

A conquista dos direitos indígenas garantidos na Constituição não concluiu o processo de luta do MIB, ao contrário, revigorou-o. O caminho em busca da concretização do direito conquistado é longo e árduo, pois envolve uma série de interesses e a necessidade de mudanças não apenas nas relações entre povos indígenas, Estado e sociedade; mas, principalmente, na mentalidade do povo brasileiro quanto ao reconhecimento e a convivência com o diferente.

Desde os tempos coloniais, com toda a herança da administração pública do Estado português, que a nossa história é pensada, contada e recontada dentro de uma perspectiva idealizada em que não há espaço para a alteridade. E assim, povos indígenas e afro-brasileiros, com suas culturas e identidades próprias, foram ignorados e desrespeitados na sua diversidade por séculos. Pensar que a Lei pode mudar, de imediato, uma realidade histórica que se constrói no âmbito das mentalidades é mais que uma ilusão, é uma fantasia.

Garantir os direitos coletivos dos índios dentro da realidade histórica brasileira requer desses povos, da sociedade brasileira e do Estado uma longa e demorada luta contra uma tradição histórico-cultural que aderiu ao mito da democracia racial com tal primor que a tornou incapaz de enxergar o óbvio: que o Brasil é uma nação na qual sobreviveram e sobrevivem ainda hoje mais de duzentos povos indígenas etnicamente diferenciados, é na

---

<sup>766</sup> “... o conceito de direito consuetudinário normalmente relaciona-se a um conjunto de normas legais tradicionais, não escritas nem codificadas, distintas daquelas do direito positivo vigente em um determinado Estado.” LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas - aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 227.



verdade um “Estado multiétnico e multinacional”<sup>767</sup>, ainda que a Constituição Cidadã tenha se eximido de expressá-lo nesses termos.<sup>768</sup>

Não é tarefa simples a busca pelo respeito e reconhecimento da diferença, o que exige do MIB novas estratégias de luta, cada vez mais ancorado no protagonismo indígena. Reconhecer e respeitar o índio como “detentor de direitos de cidadania garantidos a todos os brasileiros, como integrante, ao mesmo tempo, de um determinado povo com direitos específicos e necessidades especiais”<sup>769</sup>, implica em defrontar-se com uma sociedade e um Estado que privilegia os direitos do indivíduo<sup>770</sup> em detrimento do coletivo, do diferente, do que destoa daquele modelo de cidadania ditado pela razão iluminista através da Declaração Universal dos Direitos do Homem.<sup>771</sup>

Os direitos universais do Homem surgiram então “como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações”. Esse Homem, sem cara e sem especificidade cultural, exerce tais direitos enquanto indivíduo e não enquanto membro de um grupo, sociedade ou nação, ou seja, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição” (Artigo II, Parágrafo 1). Isso significa que, pairando acima da diversidade cultural, sobrepõe-se normas que se querem aplicáveis a todas as culturas.<sup>772</sup>

Interessante pensar que esta versão da Declaração dos Direitos do Homem foi proclamada logo após a Segunda Guerra Mundial, em 1948 – tendo como um dos seus princípios o respeito aos direitos fundamentais do Homem, como o “direito à vida, à liberdade

---

<sup>767</sup> LARAIA, Roque. A Cidadania e a Questão Étnica. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (Coord.). *A Construção da Cidadania*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986. p. 131.

<sup>768</sup> “Embora a Constituição de 1988 garanta aos indígenas o direito de permanecerem índios em termos culturais, sociais e territoriais, em nenhum momento ela explicitamente declara ser o país uma nação pluriétnica.” In: RAMOS, Alcida Rita. Pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Revista Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004, p. 172.

<sup>769</sup> ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: O Direito à Diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 17. (Série Vias dos Saberes – Projeto Trilhas de Conhecimentos).

<sup>770</sup> “Artigo 1º - Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos...” Declaração Universal dos direitos Humanos - Assembleia Geral da organização das Nações Unidas, 10 de dezembro de 1948. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância*. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001. p. 272.

<sup>771</sup> A primeira versão dessa Declaração foi escrita durante a Revolução Francesa, em 1789, com o título “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.”

<sup>772</sup> RAMOS, Alcida Rita. Os Direitos do Índio no Brasil. A Encruzilhada da Cidadania. *Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, n. 116, 1991. p. 6-7.

e à segurança pessoal”<sup>773</sup> –, no contexto de superação dos horrores do nazismo, não tenha mencionado o respeito e o direito à diversidade. Principalmente porque as maiores vítimas daquela política totalitarista foram povos e minorias – judeus, ciganos, Testemunhas de Jeová, etc. – que não se enquadravam nesse critério universal dos direitos do homem.

Os Estados nacionais que, como o Brasil, ao longo de suas histórias negaram as diferenças, começaram a mudar justamente após a Segunda Guerra. As décadas subsequentes propunham um novo paradigma no qual as diferenças étnicas, de gênero, sociais, sexuais e religiosas tornaram-se bandeiras de luta de vários movimentos em torno do reconhecimento da diversidade e do respeito às diferenças. A ideia secular de que “a diferença implica hostilidade” começou a ser questionada em várias partes do mundo.<sup>774</sup>

As teorias da modernidade, segundo as quais o diferente era renegado a uma espécie de limbo, imaginaram um mundo onde o individual se sobreporia ao coletivo, criando-se assim um “projeto cultural anti-cultura”, ou “anti-diferença”, como demonstrou Antonio Flávio Pierucci<sup>775</sup>. Na verdade, tratava-se de uma oposição a todo e qualquer tipo de diversidade cultural e/ou étnica. Para Pierucci,

A diluição das especificidades culturais, a submissão das historicidades regionais/locais, o recalcamento das minorias provincianas, a assimilação das particularidades coletivamente compartilhadas num grande todo laico nacionalmente integrado estão deixando de ser imperativos neste *fin de siècle* pós-moderno.<sup>776</sup>

De fato, com o fim da Segunda Guerra Mundial, as experiências ambíguas da Guerra Fria e a revolução dos costumes, da economia e dos valores de um mundo que se pretende globalizado, houve um nítido abalo das teorias e convicções da modernidade e dos Estados nacionais. Temas, até então, tidos como heréticos do ponto de vista das tradições dos Estados modernos, começaram a ser postos em pauta, como: igualdade e diferença; identidade étnica e identidade nacional; cultura nacional e cultura local, etc.

---

<sup>773</sup> Artigo 3º da Declaração Universal dos direitos Humanos - Assembleia Geral da organização das Nações Unidas. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.), *op. cit.* p. 273.

<sup>774</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 465.

<sup>775</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Ed. 34, Curso de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade de São Paulo, 1999. p. 152.

<sup>776</sup> *Ibidem*.

### 3.4.1. Etnia e Cidadania Indígena no Brasil

*O terceiro princípio é o da unidade na diversidade... O direito a ser iguais, quando a diferença nos inferioriza; o direito a ser diferentes, quando a igualdade nos descaracteriza.*

Boaventura de Souza Santos.<sup>777</sup>

No Fórum Social Mundial, em 2002, o sociólogo português Boaventura de Souza Santos proferiu uma palestra com o título “Quais os limites e possibilidades de uma cidadania planetária?”<sup>778</sup>. A substituição do conceito de cidadania nacional pelo de cidadania planetária se deve ao fato de que a sociedade nacional reproduz, dentre outras situações, a política neoliberal, em que os interesses particulares se sobrepõem aos direitos das coletividades, criando o que autor chamou de “um falso universalismo”.

Falso universalismo porque é o Estado capitalista que cada vez mais representa os interesses do mercado e os direitos do empresariado nacional e mundial, e que também se impõe negativamente diante dos direitos das minorias e de diversos grupos étnicos, no geral caracterizados pela diferença cultural em relação ao grupo dominante – a que alguns antropólogos chamam de “brancos” –, e não pela “ideia” que se quer impor, por parte do Estado-Nação, de uma cultura homogênea e una; mesmo que esta unidade seja resultado de um caldo de culturas formado basicamente pelas etnias indígenas, africanas e europeias.

Segundo esse autor, a sociedade rumo à qual se deve caminhar, no sentido de se alcançar a cidadania planetária, se define por uma sociedade civil do terceiro setor, ou seja, “das organizações solidárias, das organizações não-governamentais, dos movimentos sociais”<sup>779</sup>. Nesse ponto, privilegia-se a reflexão sobre o princípio da unidade e da diversidade a fim de discutir a questão da identidade étnica e da cidadania indígena no Brasil, seus avanços e retrocessos.

---

<sup>777</sup> Texto da palestra proferida durante o painel QUAIS OS LIMITES E POSSIBILIDADES DA CIDADANIA PLANETÁRIA? Fórum Mundial Social, Rio Grande do Sul, Eixo III, 2002. Disponível em: <[http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/por\\_boaventura.php](http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/por_boaventura.php)> Acesso dia 01/09/2009, às 07h55min.

<sup>778</sup> *Ibidem*.

<sup>779</sup> *Ibidem*, p. 1.

A difícil relação entre igualdade e diferença sugere uma reflexão sobre a tríade: Estado, Etnia e Identidade. José Carlos Reis<sup>780</sup> analisou a questão da Identidade hoje, e questionou a própria existência de uma identidade nacional no mundo globalizado. O sentimento de nacionalidade predominou, no século XIX, para que as nações tivessem uma identidade, ou seja, para que houvesse um vínculo de identificação entre os povos e as nações-estados se mantivessem unidas em torno de princípios que as identificassem e as diferenciasssem em relação às outras.

Utilizando, essencialmente, as contribuições de Stuart Hall<sup>781</sup>, Reis chamou a atenção para a possibilidade de o mundo globalizado ter desmobilizado a ideia de Nação-Estado, tão forte e tão definidora das identidades do século XIX.

A crise de Identidade trazida pela globalização é perceptível sobretudo nessa dimensão nacional. A globalização atingiu profundamente tanto o 'nacionalismo' expansionista dos Estados-nações, quanto o 'sentimento nacional íntimo' das culturas nacionais. A globalização desintegra as culturas nacionais ao ocidentalizá-las... Há uma homogeneização cultural que atinge todo o planeta. O Ocidente está em toda parte... Contudo, há forte resistência das nacionalidades locais a esse processo de ocidentalização. O efeito da globalização é duplo e ambíguo: por um lado, ela é desejada, pois traz a 'modernidade'; mas, por outro, estimula os nacionalismos culturais locais.<sup>782</sup>

É justamente este discurso homogeneizador da cultura que o Estado, se apropriando da ideia trazida pela globalização de que o mundo se ocidentalizou, continua tomando para si; todavia, é preciso ater-se à outra questão posta por Reis: a da resistência das culturas locais a esse discurso homogeneizador das mesmas.

Acreditar nas promessas da globalização de que o mundo ficou pequeno e de que as fronteiras do conhecimento, da pobreza e do acesso à informação ficaram mais curtas, é negligenciar o fato de que o mundo em desenvolvimento não pôs fim a miséria; e o acesso aos direitos descritos nos textos constitucionais, assim como à informação e ao conhecimento, ainda é uma realidade muito distante de se vislumbrar.

As culturas locais, que ainda são parcialmente ignoradas, não estão e nem nunca estiveram mortas. A ironia maior é que o mundo globalizado, através dos meios de

---

<sup>780</sup> REIS, José Carlos. *Identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

<sup>781</sup> HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

<sup>782</sup> REIS, *op. cit.* p. 17.

comunicação, tem contribuído para que as suas vozes sejam ouvidas a distâncias nunca antes imaginadas<sup>783</sup>. É importante pensar estas culturas locais no discurso das Identidades Étnicas, na tentativa de afirmar que “os conflitos nacionais e étnicos parecem ser caracterizados por tentativas de recuperar e reescrever a história.”<sup>784</sup>

Hall chamou a atenção para a necessidade de se visualizar o “outro” do discurso da globalização, pois ao valorizar o que ele definiu como “nichos de mercado”, acabou-se por dar importância também às diferenças locais. Diante disso, percebe-se que “ao invés de pensar o global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa articulação entre ‘o global’ e o ‘local’”<sup>785</sup>. A questão das etnias indígenas no Brasil, principalmente a partir dos anos 80, abre-se para a necessidade de pensar essa nova relação entre o global e o local.

Com a Constituição de 1988 os povos indígenas do Brasil puderam se organizar e atuar frente ao Estado e organizações supranacionais, nacionais e internacionais de maneira mais ativa. O direito à terra e ao seu usufruto, assim como assistência à saúde e à educação, tornaram-se reivindicações constantes dos índios.

A incompatibilidade de interesses entre as exigências das etnias, do empresariado (madeireiras, fazendeiros, etc.) e do Estado (políticas indigenistas ultrapassadas e interesses econômicos diversos), levou a uma série de debates e confrontos que trouxe para o cenário nacional as organizações supranacionais e não-governamentais que, em defesa dos direitos desses povos, passaram a dividir com o Estado brasileiro os debates em torno da questão étnica no país.

Essa problemática tornou latente a necessidade de se repensar a nova relação entre o global e o local, de que falou Hall. A atuação de Organizações Supranacionais como a ONU, a OEA e o Tribunal Russell, assim como das ONGs, chamou a atenção para o nível de interferências do global no local, e ao mesmo tempo forçou os Estados nacionais a repensarem suas próprias políticas, neste caso, em relação aos povos indígenas.

Em relação à cultura nacional, Homi K. Bhabha observou que “cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas”

---

<sup>783</sup> “A globalização parece não ser capaz de produzir o triunfo do global, do cosmopolitismo plenamente humano outrora projetado. A globalização des-local-iza, desenraiza as “identidades” de indivíduos, grupos sociais, nações e culturas, mas não as globaliza por igual, nem por inteiro.” In: PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Ed. 34, Curso de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade de São Paulo, 1999. p. 163.

<sup>784</sup> WOODWARD, Kathryn, *Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual*. SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2000. p. 25.

<sup>785</sup> HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 77.

<sup>786</sup>. Para o autor, o aumento das movimentações em torno das minorias e grupos étnicos, o que Boaventura de Souza Santos chamou de Novos Movimentos Sociais (NMSs), amplia a cada dia o número de “histórias alternativas dos excluídos, que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista.” <sup>787</sup>

Quanto ao conceito de Identidade Nacional, em relação à movimentação em torno das Identidades Étnicas, notou-se que atualmente ele representa mais que uma mera invenção do Estado, sendo percebido “como uma comunidade imaginada, um ‘ambiente cultural’, um ‘espírito nacional’, que se narraria e se inventaria nas historiografias e literaturas, na mídia, na cultura popular, nas artes, na tradição, nas narrativas míticas de origem.” <sup>788</sup>

Por outro lado, as Identidades Étnicas estariam retornando ao centro da questão, como consequência da agudez das diferenças étnicas e dos diversos movimentos dos grupos étnicos em prol de mais reconhecimento e direitos, o que implica numa das maiores contradições da globalização, pretendente a uma homogeneização econômica e cultural. “O primeiro efeito tem sido o de contestar os contornos estabelecidos da identidade nacional e o de expor seu fechamento às pressões da diferença, da “alteridade” e da diversidade cultural.”<sup>789</sup>

Ancorado em Fredrik Barth, Cardoso de Oliveira esboçou uma definição de grupo étnico ressaltando que as diferenças culturais entre grupos distintos é a base para a compreensão do mesmo <sup>790</sup>. Nessa mesma linha de raciocínio e também retomando Barthes, Diego Villar definiu grupos étnicos como “categorias *adscritivas* nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”.” <sup>791</sup>

Diante dessas definições de grupo étnico, nota-se que os povos indígenas brasileiros se enquadram na categoria. O fato de partilharem formas de vida distintas da comunidade nacional e de haver uma inter-relação social entre eles reforça a diferença, peculiar à identidade contrastiva, que “parece se constituir na essência da identidade étnica,

---

<sup>786</sup> BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 25.

<sup>787</sup> *Ibidem*.

<sup>788</sup> REIS, José Carlos. *Identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 16.

<sup>789</sup> HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A 2005. p. 83.

<sup>790</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 2.

<sup>791</sup> VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de Etnicidade na obra de Fredrik Barthes. *MANA: Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 10 (1), 2004. p. 172.

i.e., à base da qual esta se define”<sup>792</sup>. Para Cardoso de Oliveira, o grupo que se afirma como detentor de uma cultura própria, o faz diante da sua condição de diferente em relação ao outro.

Todavia, pensar a nação brasileira como pluriétnica ainda é um problema para os tramites constitucionais e jurídicos. A ideia de nação brasileira resultou, em grande parte, de um discurso homogeneizador elitista que vigora desde os tempos de José Bonifácio, atrelada à unidade territorial e linguística. Essa preocupação serviu, ao longo do processo de formação da Identidade Nacional, de pano de fundo caracterizador desse conceito. Todavia, é preciso lembrar que desde os tempos coloniais, quando essa Identidade Nacional estava sendo forjada, a então nação brasileira já era resultado de uma diversidade cultural extremada (índios, negros africanos e europeus brancos), que teve como corolário um tipo de cultura plural a que se pretendeu negar por longos séculos de História.

O discurso homogeneizador da cultura no Brasil é ilusório, não apenas por conta das etnias indígenas, mas também devido à diversidade de povos (europeus, orientais, africanos) que em vários momentos, por diversas razões, para cá vieram e se estabeleceram, trazendo com eles culturas próprias. E, ainda assim, “o pluralismo, enquanto realidade social, continua a ser oficialmente negado no Brasil”<sup>793</sup>. Os tempos atuais indicam que o princípio da aceitação das diferenças é o começo de um longo caminho rumo a uma sociedade mais justa e respeitadora dos direitos humanos e dos povos.

---

<sup>792</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 5.

<sup>793</sup> RAMOS, Alcida Rita. Pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Revista Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004. p. 165.

### 3.4.2. Direito à Cidadania e Direito à Diferença

*Quando o português chegou  
Debaixo de uma bruta chuva  
Vestiu o índio  
Que pena!  
Fosse uma manhã de sol  
O índio tinha despido  
O português.  
Oswald de Andrade.<sup>794</sup>*

*Nenhuma cultura é maior que outra.  
Simplesmente, cada cultura está impregnada  
de sua própria grandeza, assim como a  
grandeza dos povos que a possuem.  
Rigoberta Menchú Tum.<sup>795</sup>*

A Cidadania para os índios é assunto sempre polêmico porque envolve, entre várias questões, a necessidade de se repensar a própria noção do que vem a ser Cidadania<sup>796</sup>. Temas diversos se apresentam à reflexão e, para fins de um melhor direcionamento da mesma, ressaltam-se alguns pontos: a noção de cidadania para os índios no âmbito de um Estado homogeneizador; ser o índio um cidadão sem deixar de ser índio; os direitos a cidadania/igualdade e o direito à diferença/especificidade étnica.

As temáticas apresentadas não são de fácil explicação. Talvez seja mais fácil compreender do que explicar, depende do grau de abertura, quanto ao respeito à diversidade, das partes envolvidas. Em princípio, é preciso ter claro que a referência ao direito à diferença implica, automaticamente, na ruptura com o velho e inadequado paradigma assimilacionista que sempre caracterizou a política indigenista do Estado brasileiro.

Em *Erro de Português*, poema de Oswald de Andrade, há uma clara alusão à questão da diferença, e faz analogia às circunstâncias históricas em que ocorreu o processo de colonização, percebendo-as como favoráveis à inversão de papéis. Sabe-se que o índio não foi vestido pelo português apenas por que este chegara às terras brasileiras em um dia de chuva.

<sup>794</sup> *Erro de português*, poema de Oswald de Andrade.

<sup>795</sup> Trechos retirados do livro *Rigoberta: La Nieta de los Mayas*, apud MEIRA, Antônio Carlos. O Direito de ser Índio, *Anais*, São Paulo, jun. 2001. p. 22.

<sup>796</sup> “O conceito de cidadania está altamente atrelado ao conceito de igualdade, e esse conceito é extremamente monolítico, não à igualdade de oportunidade, mas a uma igualdade que pressupõe uma falta de diversidade. É isso muito ligado às nossas próprias representações de horror ao diverso.” Participante da Mesa Redonda coordenada por LARAIA, Roque. A Cidadania e a Questão Étnica. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (Coord.). *A Construção da Cidadania*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986. p. 174.



Quiçá fosse esse o problema, milhares de vidas teriam sido poupadas e outra História poderia ter sido escrita.

O essencial nesse poema é observar o quanto a diferença pode ser indesejada, o quanto pode ela ser ignorada e complexamente dominada. Certamente a diferença incomoda por ser ameaçadora, é muito mais fácil impor ao desconhecido as referências costumeiras do mundo conhecido do que tentar vivenciar e apreender com o *outro* a sua alteridade. Porém, mais que isso, é necessário ignorar a diferença porque respeitá-la implica em ter que conviver com ela de igual para igual e, assim, construir uma relação indesejável aqueles que buscavam dominar para enriquecer e enriquecer para controlar.

É interessante observar também que, embora procurassem negar completamente a diferença do *outro* impondo-lhe uma cultura estranha à sua realidade, houve, sim, trocas culturais entre o colonizador e o colonizado. Nas primeiras décadas da colonização, os portugueses apreenderam muitos dos conhecimentos e da cultura indígena, inclusive como artifício necessário à sua própria sobrevivência naquelas terras por desbravar.

Quanto aos índios, apreenderam dos portugueses – além do que era imposto e aparentemente interiorizado – o que parecia conveniente; pois, no ápice da sua alma inconstante, aderiam e em alguns instantes esqueciam religião, costumes, hábitos enfim. Para Eduardo Viveiros de Castro, faltava-lhes o sentimento de sujeição, e daí é que advinha toda a sua inconstância<sup>797</sup>. Embora parecessem aceitar ou mesmo adotar a cultura do europeu por algum tempo, o fato é que jamais adormeceram neles as suas próprias culturas, línguas e crenças; e isso muitíssimo incomodava os missionários.

As circunstâncias políticas não eram favoráveis aos índios, por isso foram eles vestidos, tiveram suas culturas ignoradas e suas vidas ameaçadas, milhares perdidas. E nem por isso a história dos povos indígenas no Brasil é uma história de resignação, não houve renúncia voluntária; ao contrário, houve resistência e perseverança. A luta histórica dos povos indígenas pela sobrevivência física e cultural atravessou séculos, mas foi na segunda metade do século XX que ela alcançou suas maiores conquistas, entre outros motivos, por se pautar num tipo de luta social por reconhecimento consciente e coletivamente motivada.

O processo Constituinte de 1987 e a Carta Constitucional de 1988 são aqui tratados como acontecimentos fundadores do MIB porque renovam as tradições de uma luta secular que começou no dia em que o português *vestiu* o índio. A noção de cidadania para os índios no âmbito de um Estado homogeneizador como o Brasil chama a atenção para a difícil

---

<sup>797</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF, 2002. p. 217.

relação interétnica e destaca a necessidade recorrente de Estados desta natureza passarem a enxergar a diversidade através do reconhecimento das etnias diferenciadas existentes em seus territórios nacionais.

Mais que reconhecer é preciso estabelecer uma convivência justa e igualitária com as mesmas, o que é complicado, pois se esbarra em uma série de referenciais tradicionais de cultura e política que pouco ou nunca lidou concretamente e respeitosamente com essa diversidade. A História tem mostrado o quanto é complexa esta relação, diante de um Indigenismo estatal hermético às reais necessidades de grupos étnicos como os indígenas, e mais preocupado com os interesses do Estado e dos seus parceiros econômicos.

Em países como o Brasil, onde a ideia de cidadania está diretamente relacionada com o universalismo/individualismo dos direitos humanos – pautados em princípios pré-determinados, “sejam de idioma, história, território, governo, religião, símbolos materiais e imateriais...”<sup>798</sup> –, o espaço para as tradições socioculturais dos povos indígenas é bastante reduzido. As suas lutas, entre outros aspectos vinculados à sua sobrevivência, também são pela garantia e pelo reconhecimento das suas tradições, afinal, elas ainda estão vivas.

Com a Constituição de 1988 e legislações como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007<sup>799</sup>, houve uma mudança significativa quanto aos direitos indígenas garantidos pela lei no âmbito nacional e internacional. A conjuntura política brasileira pós-Constituinte colocou em pauta questões jamais antes analisadas pelo Estado e pela sociedade como um todo, tais como a questão dos direitos coletivos.

Os artigos 7 e 8 da referida Declaração destacam:

Artigo 7. 1. As pessoas indígenas têm o direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à seguridade da pessoa.

Artigo 7. 2. Os Povos Indígenas têm o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança, como povos diferentes e não serão submetidos a nenhum ato de genocídio ou qualquer outro ato de violência, incluída a mudança forçada de crianças de um grupo para outro grupo.

Artigo 8. 1. Os povos indígenas e as pessoas indígenas têm o direito a não sofrer a assimilação forçada ou a destruição de sua cultura.

Artigo 8. 2. Os estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção

<sup>798</sup> RAMOS, Alcida Rita. Os Direitos do Índio no Brasil. A Encruzilhada da Cidadania. *Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, n. 116, 1991. p. 9.

<sup>799</sup> GENEBRA (Suíça). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 13 de setembro de 2007. Dispõe sobre o reconhecimento, a promoção e proteção dos direitos e das liberdades dos povos indígenas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008.

e o ressarcimento de:

- Todo ato que tenha por objetivo ou conseqüência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos diferentes, ou de seus valores culturais, ou de sua identidade étnica;
- Todo ato que tenha por objetivo ou conseqüência privá-los de suas terras, territórios ou recursos;
- Toda forma de traslado forçado de população que tenha por objeto ou conseqüência a violação ou a privação de qualquer um dos seus direitos;
- Toda forma de assimilação ou integração forçada;
- Toda forma de propaganda que tenha como fim promover ou incitar a discriminação racial ou étnica dirigida contra eles.<sup>800</sup>

Embora se trate de uma declaração de princípio – segundo Azelene Kaingáng, “ela é uma declaração de princípios, aspirações e de compromissos políticos cujos países signatários devem envidar todos os esforços para sua implementação”<sup>801</sup> –, observa-se que há nítida proximidade dos itens apresentados nos artigos citados com o que está previsto na legislação brasileira quanto aos direitos coletivos dos índios; e também em convenções já ratificadas pelo Brasil, como a Convenção N° 169 da OIT.

A Constituição não mencionou a expressão “direitos coletivos” e/ou “específicos” dos índios em seu texto, mas reconheceu-lhes direitos – como “sua organização social, costumes línguas, crenças e tradições...”<sup>802</sup> – que pertencem à categoria dos denominados direitos coletivos dos povos. A nova Carta assegurou, então, aos índios o “direito à diferença cultural”<sup>803</sup>, assim como o direito de eles mesmos defenderem os seus direitos por meio de suas comunidades e organizações.

Por direitos coletivos dos povos indígenas entende-se o direito ao território, o direito à cultura, o direito ao etnodesenvolvimento e o direito à livre determinação<sup>804</sup>. Neste

---

<sup>800</sup> GENEVRA (Suíça). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 13 de setembro de 2007. Dispõe sobre o reconhecimento, a promoção e proteção dos direitos e das liberdades dos povos indígenas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008. p. 14-15.

<sup>801</sup> KAINGÁNG, Azelene. Natureza e Princípios Fundamentais da Declaração. *Um Olhar Indígena sobre a Declaração das Nações Unidas*. Brasília: Uma publicação do Projeto “Protagonismo dos Povos Indígenas brasileiros por meio dos instrumentos internacionais de promoção e proteção dos Direitos Humanos”, Jan. 2008. p. 19.

<sup>802</sup> Título VIII. Da ordem Social. Título VIII. Dos Índios. Art. 321. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>803</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico; PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. Os Povos Indígenas e os Dífceis Caminhos do Diálogo Intercultural. Disponível em: <[http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/carlos\\_frederico\\_mares\\_de\\_souza\\_filho.pdf](http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf)> Acesso dia 18 de agosto de 2009, às 9h49min. p. 3502.

<sup>804</sup> WILHELMI, Marco Aparício. El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

sentido, o direito ao território e à cultura já estão claramente garantidos na Constituição; e o direito ao etnodesenvolvimento e à livre determinação estão subentendidos na nova Carta e evidenciados na Convenção Nº 169 e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

O direito à livre determinação dos povos corresponde ao direito coletivo primordial para a realização de todos os outros. Em razão disso, em 1977 foi aprovada em Argel, capital da Argélia, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos, onde autoridades no assunto e líderes de povos reconheceram seis direitos básicos dos mesmos: “Direito à existência; Direito à autodeterminação política; Direitos econômicos dos povos; Direitos à cultura; Direito ao meio ambiente e aos recursos naturais; e o Direito de ser minoria.”<sup>805</sup>

A tradição do Estado-Nação herdada das guerras de independência do século XIX, assim como a reafirmação dos Direitos Humanos Universais em 1948, privilegiou o individual em detrimento da coletividade. Como estratégia para superação do universalismo presente na declaração dos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos “estabeleceu como princípio a autodeterminação, que deveria reger a relação entre os diferentes povos do mundo.”<sup>806</sup>

Em relação aos direitos culturais dos índios, entre os quais se encontra o princípio da diferença, sabe-se que os mesmos já estão garantidos na Constituição de 1988, embora ainda haja muito que fazer a fim de concretizá-los. Por direitos culturais entende-se “Os valores culturais de cada povo, seus usos, costumes e tradições, identificam-no e distinguem-no dos demais, sendo esta identidade representada por bens, materiais ou imateriais, que se tornam juridicamente protegidos em virtude da lei.”<sup>807</sup>

Cabe ao Estado proteger estes bens culturais<sup>808</sup> dos índios, através da legislação vinculante do Direito Público, pois, além de patrimônio cultural das sociedades indígenas às quais pertencem, a Constituição de 1988 reconheceu-os como patrimônio cultural brasileiro, tendo a União o dever de protegê-los e de fazê-los respeitar. Na prática, há enormes desencontros entre o que garante a lei e a realidade. A concretização dos direitos culturais dos índios esbarra em obstáculos impostos pela própria Constituição.

A exequibilidade do direito à diferença implica, por exemplo, em ter que dialogar

---

p. 408. (Serie Derechos Humanos, vol. 14).

<sup>805</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Direitos Humanos, Direitos dos Povos. *Tempo e Presença*, São Paulo, dez. 1988. p. 6.

<sup>806</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>807</sup> LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas - aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 227.

<sup>808</sup> “... organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições...” In: *Ibidem*, p. 228.

com uma estrutura burocrática estatal incompatível com as organizações e os valores indígenas. Em princípio, é preciso entender que o Direito Indígena, sobre o qual se mencionou os seus avanços na Constituição de 1988, corresponde ao “direito que o Estado brasileiro reconhece aos índios”; o que é diferente do que se entende por Direito dos Índios, que compreende “o conjunto de normas próprias que regulam a conduta interna de cada povo indígena no Brasil.”<sup>809</sup>

O calcanhar de Aquiles reside na difícil relação interétnica relacionada ao reconhecimento e ao exercício do direito à diferença indígena no Brasil. A título de exemplificação, observa-se a distinção entre o Direito de Família no Brasil e o Direito de Família Indígena. Na primeira circunstância, o infanticídio e a poligamia são considerados crimes; na segunda, sabe-se que algumas tradições indígenas praticam a poligamia e, em alguns casos raros, o infanticídio<sup>810</sup>, como parte da sua cultura tradicional.

No geral, com base na Constituição de 1988 e no Estatuto do Índio de 1973, nota-se alguns avanços quanto ao respeito às tradições indígenas dentro do seu território e em situações que envolvam os membros das respectivas etnias. Contudo, não se evidencia um esforço do Estado em estender o reconhecimento dessas diferenças às fronteiras dos territórios indígenas. Ou seja, fora da sua comunidade, o índio terá que se adequar aos trâmites legais impostos pelo Estado para ter registro de nascimento, para se casar, divorciar, etc. Desse modo, percebe-se que “apesar dos avanços, o reconhecimento às estruturas de direito de família interno aos índios ainda é alvo de uma abordagem completamente secundária em nosso sistema legal.”<sup>811</sup>

Concernente ao exposto até aqui, nota-se uma nítida abertura legal para a ascensão do protagonismo indígena na luta pelos seus direitos e uma indubitável necessidade de “ruptura do modelo de Estado-Nação, para dar um passo rumo ao Estado pluricultural”<sup>812</sup>. Percebe-se que ainda há muito que avançar nessa difícil relação/diálogo intercultural, mas se reconhece que a luta do MIB resultou em significativos progressos e que não há mais como

---

<sup>809</sup> LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas - aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 231.

<sup>810</sup> “... à tradição poligâmica do povo Kaiapó, que ocupa a região central do país, entre os rios Xingu e Tocantins, nos estados do Pará e do Mato Grosso.” “... à prática do infanticídio entre alguns povos indígenas, dentre eles os Tapirapé, povo pertencente à família linguística Tupi-Guarani, cujas terras tradicionais se localizam no estado do Mato Grosso...” “Trata-se de uma prática cultural de simples controle de natalidade...” In: *Ibidem*, p. 236-238.

<sup>811</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>812</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico; PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. Os Povos Indígenas e os Difíceis Caminhos do Diálogo Intercultural. Disponível em: <[http://www.conpedi.org/manuel/arquivos/anais/bh/carlos\\_frederico\\_mares\\_de\\_souza\\_filho.pdf](http://www.conpedi.org/manuel/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf)> Acesso dia 18 de agosto de 2009, às 9h49min. p. 3507.

ignorar os povos indígenas diante da visibilidade que eles conquistaram.

Ao se observar atentamente as complicadíssimas relações sociais interétnicas, sobre as quais trataram Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Rosely Aparecida Stefanos Pacheco, o principal desafio do Movimento Indígena diante de um Estado imbuído de princípios homogeneizantes – embora com legislações abertas à noção de um Estado pluricultural – está em pensar a difícil relação entre igualdade e diferença na perspectiva da cidadania indígena. A questão principal é: como ser o índio um cidadão sem deixar de ser índio?

Os direitos a cidadania/igualdade e o direito à diferença/especificidade étnica coloca o Estado nacional homogeneizante na berlinda, e em uma realidade sociopolítica e constitucional bastante favorável às etnias que sobreviveram aos desmandos da colonização e ao posterior colonialismo interno. A realidade da América Latina quanto à garantia dos direitos indígenas nas constituições nacionais demonstram os avanços e as conquistas do Movimento Indígena em vários países.<sup>813</sup>

Com o advento da década de 1980 anunciou-se uma perspectiva de ruptura com os modelos de Estados-Nação fechados em seus princípios ideais de uma Nação única e homogênea, e começou-se a vislumbrar o reconhecimento e o respeito aos povos etnicamente diferenciados. Essa assertiva pode ser percebida nestas palavras de Rigoberta Menchú Tum: *“Los pueblos indígenas hemos aprendido a lo largo de los siglos que nada se alcanza sin lucha y sacrificio. Los signos de esperanza se construyen. El rompimiento del silencio es una clara señal de que el fin de la oscuridad se acerca.”*<sup>814</sup>

Sem dúvida, no final da década de 1980 e durante toda a década de 1990 o Movimento Indígena obteve importantes avanços e incentivos através de “uma rede de economia popular solidária, a constituição de inúmeros fóruns de defesa, debates e proposições...”<sup>815</sup>. Houve uma significativa atuação das ONGs junto aos povos indígenas, contudo, o mais relevante nesse contexto de mudança da legislação indigenista no Brasil e em vários países da América Latina é o acentuado protagonismo desses povos na luta pelos seus direitos.

No México, as reformas constitucionais de 1992 reconheceram àquela Nação a

---

<sup>813</sup> Cf. Constituições americanas do Canadá (1982); Panamá (1983); Guatemala (1985); Nicarágua (1987); Brasil (1988); Colômbia (1991), Bolívia (1994); México (1992); e Paraguai (1992). In: RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos Índios? (II). In: \_\_\_\_\_. *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 30-33.

<sup>814</sup> DISCURSO DE RIGOBERTA MENCHÚ TUM ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU em su 50º Período de Sesiones. Ginebra, Suíza, 14 de febrero de 1994. p. 7.

<sup>815</sup> GOHN, Maria da Glória. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 110.

sua composição pluricultural sustentada sob as bases étnicas dos povos indígenas; no Equador, o quíchua e demais línguas faladas no território tornaram-se parte da cultura nacional; a Constituição da Guatemala de 1985 garantiu a proteção aos grupos étnicos e às suas terras; e a Constituição da Bolívia de 2009 reconheceu a configuração multiétnica, pluricultural e plurinacional do país.

A expressividade das lutas e anseios por direitos – humanos e dos povos – encontrava-se tão amplamente condensada em todo o mundo que a ONU reconheceu o ano de 1993 como “Ano Internacional dos Povos Indígenas”<sup>816</sup>. Várias mobilizações e debates foram realizados em diversos cantos das Américas lembrando governos e Estados dos seus compromissos com estes povos.

Os indígenas mostraram a sua força com movimentos sociais atuantes desde meados da década de 1970, e o direito à diferença tornou-se, nas últimas décadas do século XX e nesta primeira do novo milênio, um desafio e um incentivo maior para continuarem lutando. Mas o fato é que não é fácil conceber uma ideia de cidadania indígena baseada em um equilíbrio entre os direitos igualitários estendidos a todos os cidadãos brasileiros e os direitos à diferença aos quais os povos indígenas têm direito.

Na atual situação jurídica brasileira, assim como de outras realidades latino-americanas, como a Bolívia, o Equador e a Colômbia<sup>817</sup>, esse equilíbrio entre igualdade e diferença ainda não existe, o que repercute na necessidade de se pensar sobre a adoção de novos paradigmas jurídicos que dimensionem o direito à diferença. Entretanto, não há progressos concretos nesse sentido. A estrutura organizacional do Estado brasileiro não avançou suficientemente no sentido de adequar-se às mudanças trazidas pela nova Constituição no que se refere aos direitos conquistados pelos índios.

Diante disso, a garantia destes direitos requer do MIB uma constante atuação no sentido de viabilizar a exequibilidade dos mesmos. As mudanças esperadas na estrutura estatal são lentas, e não há expectativas otimistas quanto a isso. A resposta do Senhor Gersem José dos Santos Luciano Baniwa – uma das principais lideranças articuladores do MIB na atualidade e coordenador do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP) – à indagação que questiona se os direitos conquistados na Constituição estão sendo postos em prática, demonstra certa descrença quanto à atuação do Estado.

---

<sup>816</sup> VILLAS, Fábio. Um ano decisivo para os povos indígenas. *Porantim*, Brasília-DF, dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 2. / 1993, Ano Internacional dos Povos Indígenas - Ano da Demarcação das Terras Indígenas. *Ibidem*, (Capa).

<sup>817</sup> VERDUM, Ricardo (Org.) *Povos indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

É, eu acho que assim, os direitos são muitos (sic) bons, acho que uma das melhores Constituições da questão indígena na América Latina, e eu diria no mundo. Eu acho que têm avançado gradativamente, numa velocidade bastante lenta, a implementação. Mas eu acho que estamos mil anos muito distantes de uma média, de uma possibilidade média de implementação desses direitos. Ah, eu acho que estamos longe disso, e não há perspectiva muito positiva pra isso, por que os direitos foram garantidos na Lei como intenção, mas o Estado não se adequou para implementar, para, de certa maneira, concretizar esses direitos. Quer dizer, eu não vejo nenhuma perspectiva que o Estado mude; quer dizer, para que esses direitos tenham chance de serem efetivamente garantidos, portanto, respeitados e concretizados, o único caminho é que o Estado deveria adequar suas estruturas políticas. Como não há nenhuma perspectiva dessa adequação, então vamos ter longos anos ainda dessa profunda contradição entre leis boas, mas não respeitadas, não implementadas, não aplicadas; por que o Estado não tem, não criou estruturas adequadas capazes de implementar esses direitos. Nós estamos com estruturas que foram criadas quando se pensava o Estado Brasileiro como homogêneo, como uma monocultura, como uma cultura.<sup>818</sup>

O problema está novamente na dificuldade de pensar e de conviver com a diversidade. Os povos indígenas têm seus próprios sistemas de valores, crenças e costumes, logo, a forma de pensar o direito para uma comunidade indígena é diferente da maneira como se pensa o direito no âmbito estatal. É preciso lembrar ainda que a complexidade da relação se intensifica quando se recorda que só no Brasil existem mais de duzentos povos com valores e culturas diferentes.

Ressaltam-se ainda os desajustes quanto à igualdade de direitos e o direito à diferença quando se avalia as diferentes opiniões presentes na comunidade nacional. Nem todos aceitam que determinados povos tenham direitos diferenciados, seja por desconhecimento em relação a esses direitos, seja pelo fato de a ideia da igualdade de direitos estar substancialmente enraizada na noção de justiça da maioria dos indivíduos.<sup>819</sup>

Em síntese, é importante pensar um pouco sobre o porquê de se tomar aqui a

---

<sup>818</sup> GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg.

<sup>819</sup> Em pesquisa realizada pelo ISA/Ibope em âmbito nacional, a seguinte pergunta foi feita aos brasileiros: “Os índios não são ignorantes, apenas possuem uma cultura diferente da nossa? Resposta: 89% concorda; 8% discorda; 3% não sabe/não opinou.” Este resultado indica que o tema da diferença cultural é bem aceito entre os brasileiros, o que não significa que os mesmos convivam bem com ela. Cf.: SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000. p. 60.



Constituinte de 1987 e a Constituição de 1988 como acontecimentos fundadores do Movimento Indígena no Brasil. Partindo do princípio de que “toda memória é seletiva” e que “toda narrativa seleciona entre os acontecimentos aqueles que parecem significativos ou importantes para a história que se conta”<sup>820</sup>, entende-se que esses dois momentos da história do Brasil são essenciais para compreender o processo de luta e organização dos povos indígenas nesse país.

Nessa perspectiva, compartilha-se da ideia já apresentada por Sérgio Leitão em debate sobre os direitos indígenas, a qual se transcreve na íntegra logo abaixo.

O processo Constituinte de 1988 foi uma união de forças da sociedade civil. Ali se uniram índios, o movimento ambientalista (que naquele momento começava a despontar), o movimento de luta pela reforma agrária, movimento das mulheres, entre outros que contribuíram para que tivéssemos uma Constituição bastante positiva do ponto de vista dos novos direitos sociais. E essa nova Constituição, que trouxe um capítulo integralmente dedicado aos índios, abria a possibilidade de que eles tivessem respeitados sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições, tornava possível a educação bilíngüe, enfim, tornava bem mais favorável o ambiente de convivência entre os índios e a sociedade envolvente.<sup>821</sup>

Há, como se depreende da leitura do trecho citado, de fato, um enorme avanço do Direito no que se refere à legislação indigenista no Brasil com a promulgação da Constituição de 1988. No entanto, não se deve ignorar a árdua e longa tarefa empreendida pelos indígenas (representados por suas lideranças e suas organizações) e por uma diversidade de entidades de apoio aos mesmos, através da atuação singular da sociedade civil organizada durante o processo Constituinte.

Ao longo deste capítulo buscou-se demonstrar um pouco deste longo processo e da atuação inigualável dos indígenas na luta por seus direitos. Certamente, a Constituinte e a Constituição de 1988 fundaram um momento marcante do MIB, a partir do qual novas diretrizes seriam adotadas. Na atualidade, a luta indígena se pauta, principalmente, nesta nova meta: a garantia dos direitos conquistados, a luta por tornar a Lei uma realidade mais justa e verdadeiramente praticável.

---

<sup>820</sup> RICOEUR, Paul. O Perdão pode Curar. (Tradutor: José Rosa). Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)> Acesso: 22/04/2009 às 15h33min. p. 6.

<sup>821</sup> LEITÃO, Sérgio. Direitos Indígenas. Debate com Dalmo Dallari, Sérgio Leitão, Paulo de Bessa Antunes e Paulo Monteiro. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 69, jul. 2004. p. 60. (Debate realizado no CEBRAP em 4 de junho de 2004).

## CAPÍTULO IV

### O PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL

*... a grande mudança é no protagonismo mesmo, como disse, eu acho que essa conquista do Direito, de ter voz própria, de poder participar diretamente das tomadas das decisões, não precisa mais de intermediário, de porta-voz, de tutor. Acho que isso revolucionou completamente...*  
Gersem José dos Santos Luciano Baniwa.<sup>822</sup>

*Eles são os protagonistas, eles são aqueles que decidem, que pensam com a própria cabeça e decidem com a sua própria vontade, e agem com as suas próprias pernas. Isso é grandioso...*  
D. Tomás Balduino.<sup>823</sup>

Esse protagonismo indígena a que se dará destaque neste capítulo realiza-se num estágio do MIB em que a luta social, segundo Honneth, recorrendo novamente a Hegel e a Mead, caminha em direção a “uma relação de reconhecimento pós-tradicional”, no qual o “padrão jurídico e ético”, e por sua vez também o familiar, se integram<sup>824</sup>. O fim último dessa teoria normativa, pensado hipoteticamente, é a “ampliação das relações de reconhecimento.”<sup>825</sup>

Assegurados juridicamente, após as conquistas da Carta de 1988, os indígenas passam a sentir-se livres, autônomos e autoconfiantes, pré-requisito para a autorrealização humana. O reconhecimento do direito na esfera jurídica cria as condições para que a autorrealização se complete na esfera da estima social, cujas relações precisam ser

---

<sup>822</sup> GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg.

<sup>823</sup> D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

<sup>824</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 269.

<sup>825</sup> *Ibidem*, p. 270.

“partilhadas em comum.”<sup>826</sup>

Na teoria apresentada por Honneth, o indivíduo que se reconhece como sujeito, tende a alcançar autoconfiança ainda na “experiência do amor”, que se realiza na esfera emotiva nos âmbitos familiares e comunitários; autorrespeito na “experiência do reconhecimento jurídico”, na esfera jurídico moral; e autoestima na “experiência da solidariedade”, que se realiza na esfera da estima social.<sup>827</sup>

Nesse momento, o “padrão de reconhecimento de uma solidariedade social” é a meta a ser alcançada por indígenas socialmente estimados, conscientes e autoconfiantes, capazes de falar por eles mesmos e de lutar para que, como “cidadãos juridicamente autônomos”, possam alcançar num futuro próximo o respeito e a “estima simétrica” entre os demais cidadãos brasileiros<sup>828</sup>. Esse é o caminho rumo à legitimação social dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

O objetivo principal deste capítulo, quarto e último da tese, é o aprofundamento discursivo-analítico da questão norteadora da pesquisa em pauta, que se encontra embutida nas reflexões até o momento apresentadas: como se evidencia o protagonismo indígena ao longo da História do Movimento Indígena no Brasil? Para tanto, algumas observações tornam-se obrigatórias: o papel das organizações e das lideranças indígenas; a representatividade indígena; a comemoração dos 500 anos e o Acampamento Terra Livre.

#### 4.1. Pensando o Movimento Indígena no Brasil

*...existe um movimento por que por mais que  
as estratégias são diferentes, existem sim  
projetos comuns dos índios...*  
Gersem José dos Santos Luciano Baniwa.<sup>829</sup>

Ao longo desta pesquisa percebeu-se, entre conversas e indagações sobre a temática de estudo, que falar de Movimento Indígena no Brasil ainda soa, para algumas pessoas – entre indivíduos comuns, do convívio diário; e outros do meio acadêmico, com as

<sup>826</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 278.

<sup>827</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>829</sup> GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg.

devidas exceções – como algo estranho. À indagação sobre este tema de estudo geralmente seguia-se o seguinte questionamento: “O que é Movimento Indígena no Brasil?” Essa pergunta gerava, e talvez ainda gere, um misto confuso de sentimentos.

Surpresa, ignorância e inquietação são palavras que definem perfeitamente as sensações causadas pela pergunta “O que é Movimento Indígena no Brasil?”; e essa indagação foi fundamental para o processo de reflexão sobre o tema e a realização desta pesquisa. Não é tarefa simples pensar uma definição para o termo Movimento Indígena no Brasil, no entanto, pode-se concebê-lo como a expressão de uma luta por direitos fundamentais à sobrevivência física e cultural de centenas de povos diferenciados, que têm resistido bravamente a uma série de situações adversas à sua perpetuidade.

É indispensável que se inclua nesta tentativa de conceituação a relação concomitante que há entre o Movimento, as comunidades e as organizações indígenas. Em dois momentos do seu texto, o líder indígena e antropólogo Gersem José dos Santos Luciano Baniwa propôs dois importantes entendimentos sobre o Movimento Indígena: “A conjunção e a articulação entre tais organizações constituem hoje o chamado movimento indígena organizado” e

Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora esta última seja parte importante dele.<sup>830</sup>

Desse modo, o Movimento Indígena pode ser pensado como uma expressão da luta indígena pelos seus direitos, através de uma série de ações e estratégias geralmente executadas pelas comunidades e organizações indígenas, mas podendo também contar com a participação de indígenas que não necessariamente pertençam a uma determinada organização.

O Movimento Indígena não reproduz um todo unitário, uma vez que se apresenta de maneira fragmentada – “a tendência à fragmentação parece inexorável”<sup>831</sup>, como pauta

---

<sup>830</sup> LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 57-58.

<sup>831</sup> OLIVEIRA, Miguel Darcy de. Sociedade Civil e Democracia no Brasil: Crise e Reinvenção da Política. In: SORJ, Bernardo; OLIVEIRA, Miguel (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 77.

Miguel Darcy de Oliveira, nos processos de transformação da sociedade civil da era democrática –, em consonância com às diversidades étnicas, regionais e culturais do Brasil. Há também uma variedade de organizações que compõe este movimento; daí a idéia de que não há um movimento, mas sim “índios em movimento.”<sup>832</sup>

Para o líder indígena Daniel Mundurucu, seria mais propício dizer “índios em movimento”<sup>833</sup>, em vez de Movimento Indígena, já que se trata de diversos povos se movimentando socialmente e buscando escrever a sua própria história. Por outro lado, sem desconsiderar a diversidade indígena e as diferentes formas de organização, não se pode negar que existe um Movimento Indígena articulado nacional e regionalmente que “envolve os direitos e os interesses comuns...”<sup>834</sup>

Em princípio, não é conveniente pensar o MIB como um todo homogêneo, pois se trata de uma realidade na qual convivem mais de duzentos povos com especificidades linguísticas, culturais, religiosas e organizacionais. Trata-se de um Movimento fragmentado no sentido de que estes povos estão espalhados pelos quatro cantos do território nacional – embora a maioria esteja concentrada na região amazônica, onde “vivem aproximadamente 60% da população indígena do país”<sup>835</sup> –, com especificidades socioculturais próprias e sob condições de sobrevivência diversas.

Nem no sentido sociocultural, nem no sentido de demandas desse Movimento, é cabível qualquer ideia de homogeneidade. Talvez esta seja uma das razões pelas quais a prática indigenista do Estado brasileiro esbarrou em dificuldades extremas ao lidar com os povos indígenas, por adotar sempre modelos de atuação pautadas nos seus próprios referenciais, ignorando essa diversidade sociocultural e a especificidade das necessidades de

---

<sup>832</sup> Para a líder indígena Joênia Batista de Carvalho Wapichana, o Movimento Indígena “... são indígenas em ação, fazemos os planos, ações, estratégias pra defender seus direitos, suas terras. Se movimentando no sentido de não ficar parado esperando as coisas acontecer (sic); mas tentando ser protagonista da sua própria, digamos, da sua própria vida. Tentar fazer parte, tomar parte, decidir a sua vida. Então, esse é o Movimento Indígena que quer mudanças, mudanças na situação dos Povos Indígenas, quer continuar com a sua identidade cultural, sem que isso seja considerado perda (sic), digamos assim, de cultura.”... “Então, todo o Movimento Indígena ele busca esse reconhecimento, consolidação de direitos. Por isso que a gente chama de Movimento Indígena, pra mostrar que os Povos Indígenas estão se movimentando, estão em ação; não é uma coisa parada, estão aí dizendo: “olha, nós existimos, nós fazemos parte dessa sociedade, e que nós não vamos deixar ninguém passar por cima da gente, como fizeram no passado”. In: JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.

<sup>833</sup> MUNDURUCU, Daniel. Entre Parentes - Somos Indígenas em Movimento. *Jornal Maracá*, Brasília, jun. 2009, Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI), Ed. Especial. p. 2.

<sup>834</sup> LUCIANO BANIWA, Gerssem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 59.

<sup>835</sup> ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: O Direito à Diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 23. (Série Vias dos Saberes – Projeto Trilhas de Conhecimentos).

cada povo. Por outro lado, não se deve pensar o MIB apenas sob o viés da fragmentação.

Como bem destacou Lino João de Oliveira Neves, mesmo esse viés da fragmentação não pode ser visto como sinônimo de “diluição da ação política” do Movimento. Mais sensato, segundo esse autor, é perceber na multiplicação das organizações indígenas

... uma “atomização”... ou um “fracionamento” no qual as organizações de base, funcionando como “frações”, como “átomos” constitutivos de uma mobilização maior, mantém ligações entre si de modo a criar estratégias e realizar ações locais dentro da perspectiva global do movimento indígena.<sup>836</sup>

Essa perspectiva coaduna com uma das principais hipóteses defendida neste trabalho, segundo a qual se acredita que há, sim, em meio a toda essa fragmentação, aspectos que unificam este Movimento. Por mais que existam organizações indígenas de variados matizes espalhadas por todos os cantos do país, e que estas atuem de maneiras diferenciadas, de acordo com as necessidades e especificidade do povo ou povos que elas representam, há determinadas demandas que são peculiares a cada uma delas, transformando-as em bandeiras de luta que permitem pensar a existência de um Movimento Indígena atuante em todo o território nacional.

As demandas comuns que unificam o Movimento podem ser pensadas como “a *carência* que define a coletividade possível, dentro da qual se constitui a coletividade efetiva dos participantes do movimento”, sublinhou certa vez a antropóloga Eunice Ribeiro Durham, ao analisar os movimentos sociais no Brasil dos anos 1970-80<sup>837</sup>. A citação seguinte evidencia um ponto chave para a compreensão do MIB por intermédio de princípios – demandas, carências, bandeiras de luta – que proporcionam o seu entendimento a partir de uma cultura política que o unifica em meio à especificidade da fragmentação.

Podemos dizer que a construção dessa igualdade se dá através de uma negatividade específica. Vimos que os movimentos se articulam pela formulação de uma *carência coletiva*. Os indivíduos mais diversos tornam-se iguais na medida em que sofrem a mesma carência. A igualdade da carência recobre a heterogeneidade das positivities (dos bens, das

---

<sup>836</sup> NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 121.

<sup>837</sup> DURHAM, Eunice. Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 10, out. 1984. p. 27.

capacidades, do trabalho, dos recursos culturais). No movimento social, face à mesma carência, todos se tornam iguais. E, agindo em conjunto, esses iguais vivem a experiência da comunidade. Os movimentos sociais se constituem, portanto, como um lugar privilegiado onde a noção abstrata da igualdade pode ser referida a uma experiência concreta da vida. A igualdade constitui-se, desta forma, como representação plena concretizada na comunidade.<sup>838</sup>

Embora Durham esteja analisando a constituição dos movimentos sociais como um todo e a heterogeneidade e a desigualdade que os caracterizam, a reflexão acima citada é relevante também para pensar a heterogeneidade e a fragmentação que distingue o Movimento Indígena em específico. Mesmo diante da diversidade dos povos indígenas e das inúmeras organizações que o congregam, a carência a que se refere a autora traduz-se no interior do mesmo por reivindicações que perpassam o campo de interesse de todos povos.

A carência que move o MIB e que unifica os diversos povos indígenas do país tornando iguais os seus objetivos mais gerais pode ser representada por diversas reivindicações: luta pela terra e pela demarcação das mesmas; luta por direitos à educação e à saúde diferenciada; luta pelo reconhecimento e respeito à diferença étnica; luta pela implementação de políticas públicas realmente comprometidas com as necessidades indígenas; luta pela aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas no Congresso; etc.

Assim como a população indígena do Brasil se caracteriza pela diversidade, também o MIB se apresenta com características específicas, próprias da ação social que visa atender aos interesses de uma diversidade de povos. Em consonância com esse raciocínio, o líder indígena Gersem Baniwa apresentou a seguinte reflexão quando questionado sobre a formação do MIB:

Não somente organizações, quando nós falamos hoje de organizações, quando nós falamos de Movimento Indígena, é uma coisa que eu defendo muito, tem gente que acho que é ruim falar de “movimento” indígena por que isso homogeneíza, invisibiliza, ou nega a diversidade. Sem dúvida nenhuma, concordo que cada povo, cada região faz a sua luta, isso é importante. Os índios lá no Maranhão tem um jeito de fazer a luta deles, de bloquear estrada da ferrovia da Vale; os índios lá Kaingang invade a FUNASA-FUNAI, tem essa dinâmica diferente, tudo isso faz parte do movimento. Agora, existe um movimento, por que por mais que as estratégias são diferentes, existem sim projetos comuns dos índios; então posso dizer, todos os índios lutam pelo o quê? Pela a garantia dos seus

---

<sup>838</sup> DURHAM, Eunice. Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 10, out. 1984. p. 28.

territórios, isso é uma pauta, uma agenda comum; todos os índios lutam, por exemplo, que tenha uma legislação atualizada pra da conta do Estatuto dos Povos Indígenas, isso é uma coisa unânime, todo mundo quer isso; todo mundo batalha por uma educação escolar diferenciada, que respeita a cultura, a tradição, mas ao mesmo tempo seja de qualidade, pra que os índios acessem os conhecimentos científicos que eles precisam pra melhorar a situação de vida deles. E isso torna, então, existe uma vanguarda do Movimento Indígena, então você pode falar no singular, o Movimento Indígena, por que tem uma pauta comum.<sup>839</sup>

De fato, cada povo – através de suas respectivas organizações – tem a sua forma própria de atuação, e nem sempre os métodos, estratégias e ações repercutem positivamente no Movimento como um todo. Assim, não é possível pensar um MIB com metodologias de trabalho uniformes; por outro lado, acredita-se que há uma cultura política de articulação do mesmo que pode ser pensada através destas bandeiras de luta unificadoras.<sup>840</sup>

Para a líder indígena Joênia Batista de Carvalho Wapichana o “Movimento Indígena são ações, são renovações, são mudanças”<sup>841</sup> que perpassam diferentes contextos históricos do país. A movimentação dos indígenas na história, sua memorável capacidade de luta pela sobrevivência física e cultural sempre existiu, desde os tempos colônias, como se deduz das análises apresentadas no capítulo primeiro deste estudo. Porém, falar de um Movimento Indígena no Brasil contemporâneo, inserindo-o na categoria dos movimentos sociais, é algo que só se pode fazer a partir da década de 1970.

E este Movimento mudou muito desde então. A partir de três organizações indígenas específicas – União das Nações Indígenas (UNI); o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB); e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) – tais mudanças e os seus respectivos contextos históricos podem ser pensados de modo que se evidenciem as dinâmicas sociopolíticas e econômicas que perpassam e transformam o MIB.

---

<sup>839</sup> GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg. (Destaque meu).

<sup>840</sup> De acordo com Maria da Glória Gohn, para se estudar um determinado movimento é necessário ter claro que um dos principais desafios enfrentados pelo pesquisador é identificar e “considerar suas metodologias de trabalho (estratégias, linhas de ação, intervenção, organização e meios e formas de comunicação) e a cultura política que os articulam (valores, princípios e práticas políticas); em suma, avaliar como constróem as suas produções identitárias”. In: GOHN, Maria da Glória. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p. 112. (Cf. APÊNDICE L: QUADRO 2; APÊNDICE M: QUADRO 3)

<sup>841</sup> JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.



## 4.2. As Organizações Indígenas

*Cada indígena pertencendo a alguma organização ou não, é quem tem legitimidade para falar por si ou pelo seu povo.*  
Documento assinado por várias lideranças indígenas.<sup>842</sup>

Uma reflexão sobre as organizações indígenas do Brasil requer, a *priori*, maior prudência no trato conceitual de alguns termos. A própria expressão organizações indígenas precisa ser vista de maneira mais acurada; diferenciando-a, por exemplo, do conceito de comunidade indígena. A distinção entre comunidade e organizações indígenas é indispensável no sentido de que é preciso compreender os diferentes significados que estes termos adquirem em tempos e documentos diversos, relacionados à temática indígena.

Em linhas gerais, Max Weber caracteriza uma relação social de caráter comunitário quando a ação social “repousa no *sentimento subjetivo dos participantes de pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*”; enquanto numa relação social de tipo associativa a “ação social repousa num *ajuste* ou numa *união* de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins)”, e como tal deve repousar-se “num acordo racional, por declaração recíproca.”<sup>843</sup>

No parágrafo anterior tomou-se o termo associação no sentido de organização, considerando que tanto a ideia de associação (não voluntária) quanto a de organização estruturam-se sob o princípio da cooperação entre indivíduos que se organizam em prol da “realização de um objetivo comum, em que os papéis são diferenciados e hierarquizados.”<sup>844</sup>

A respeito do sentimento de pertencimento presente na relação comunitária, há entre os povos indígenas a confirmação desse comportamento, que se atualiza de acordo com as mudanças históricas recorrentes em cada povo; o que ocorre em contextos de relações interétnicas complexos e diferenciados. Já as organizações indígenas surgem a partir de uma

<sup>842</sup> “As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial”. Documento assinado pelas organizações indígenas responde criticamente ao texto divulgado pelo Cimi. Brasília-DF, 17/05/00 *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 74.

<sup>843</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 25. (Destques do Autor).

<sup>844</sup> BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2004. p. 408.

disposição de interesse envolvendo um ou mais povos, normalmente com o objetivo de lutar pela garantia de direitos conquistados ou ainda por conquistar junto à estrutura constitucional do Estado.

Luciano Mariz Maia<sup>845</sup> aprofundou o estudo destes dois termos em relação aos conceitos de comunidade indígena e organização indígena. São várias as definições dadas em textos, leis e documentos nacionais e internacionais para a expressão comunidade indígena. De acordo com Maia, o conceito utilizado na Constituição de 1988 é o de comunidade indígena, que pode ser interpretado como “*um “grupo local” pertencente a um povo que “se considera segmento distinto da sociedade nacional, em virtude da consciência da sua continuidade histórica com sociedades” pré-coloniais.*”<sup>846</sup>

Ainda, a partir da análise dos termos encontrados na Constituição de 1988, a expressão organização indígena traduz-se em “associações ou entidades constituídas por índios, sendo pessoas jurídicas de direito privado, com finalidade de promoção e defesa de seus direitos ou interesses, legitimadas pela atuação judicial ou extrajudicial”<sup>847</sup>. Tais organizações visam “a promoção e defesa dos direitos e interesses dos índios e comunidades indígenas.”<sup>848</sup>

O texto do novo Estatuto dos Povos Indígenas<sup>849</sup>, proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)<sup>850</sup> – elaborado com importante colaboração e participação

---

<sup>845</sup> MAIA, Luciano Mariz. Comunidades e Organizações Indígenas. Natureza Jurídica, legitimidade processual e outros aspectos jurídicos. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993.

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 261. (Destques do Autor).

<sup>847</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>849</sup> “A aprovação do novo texto do Estatuto ocorreu durante o Acampamento Terra Livre no início deste mês. Esta vitória pode ser creditada a CNPI, que conseguiu essa difícil façanha que foi fazer o Governo Federal ouvir as comunidades tradicionais interessada (sic) no projeto, como é garantido por legislação internacional, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) do qual (sic) o Brasil é signatário.” In: BARBOSA JUNIOR, Ademar Fernandes. CNPI acelera aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas. *Jornal da APOINME*, mai. 2009, Ano, n. 1. p. 4.

<sup>850</sup> “A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA surgiu em resposta a uma antiga reivindicação dos povos indígenas, no sentido de que pudessem participar mais efetivamente dos processos decisórios relativos às questões que os afetam e ao meio em que vivem, levando em conta o que estabelece a legislação brasileira, que reconhece o Brasil como país pluriétnico e multicultural.”... “A CNPI tem caráter partidário e é composta por 20 representantes indígenas, dois representantes de organizações indigenistas não-governamentais e 13 membros de organizações governamentais, além de três convidados permanentes – o Ministério Público Federal, a Advocacia Geral da União e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.”... “A Comissão Nacional de Política Indigenista foi instituída pelo Presidente da República em 22 de março de 2006, por meio do Decreto que estabelece suas competências, composição, em termos de representação governamental e não governamental, estabelecendo as regiões geográficas a serem consideradas para a definição da representação indígena, regras gerais sobre a sua forma de funcionamento, entre outras informações.” In: INFORMATIVO DA COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI). Brasília. 2008. Governo Federal; Ministério da Justiça; Secretaria Executiva do CNPI; FUNAI. 28 p. Edição Especial de 1 Ano. p. 7; 9. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI\\_Informativo\\_01.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI_Informativo_01.pdf)> Acesso dia 20 de junho de 2009 às 11h35min.

direta das lideranças e organizações indígenas ligadas à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e em fase de aprovação no Congresso Nacional<sup>851</sup> –, reconhece e reforça a organização indígena de caráter associativo como “pessoa jurídica de direito privado”; enquanto as comunidades indígenas têm “personalidade jurídica”, podendo a mesma envolver “uma ou mais comunidades indígenas de um ou mais povos.”<sup>852</sup>

Há ainda os que entendem por organização indígena “a forma pela qual a comunidade ou povo indígena organiza seu trabalho, sua luta e sua vida coletiva”<sup>853</sup>, e diferencia as organizações indígenas de tipo tradicional e indígena formal. As organizações indígenas tradicionais são formadas originalmente por indígenas, e se estruturam de acordo com as tradições de cada povo; já as organizações indígenas formais seriam as analisadas acima, ou seja, àquelas “de caráter jurídico, formal, de modelo não-indígena”.

Essa modalidade mais homogênea torna as organizações indígenas institucionalizadas, burocratizadas, centralizadas, personalizadas e com o sistema de tomadas de decisão (poder) mais verticalizado e menos transparente (sem o controle dos que vivem na comunidade). Esta modalidade de organização exige reconhecimento formal do Estado para seu funcionamento e existência legal...

As organizações indígenas não-tradicionais, conhecidas como associações, foram incorporadas pelas comunidades e pelos povos indígenas para responder às novas demandas e às necessidades pós-contato, como a defesa dos direitos territoriais e as outras políticas públicas em face da sociedade nacional e global, e para viabilizar recursos financeiros, técnicos e materiais desejados de serem apreendidos da sociedade moderna.<sup>854</sup>

O Movimento e as Organizações Indígenas no Brasil podem ser pensados como gêmeos siameses – nascem ligados, têm uma semelhança incrível, mas trata-se de indivíduos com identidades próprias e diferenciadas –, que embora pareçam ser a mesma coisa, não o

---

<sup>851</sup> O estatuto em foco busca atualizar a Lei N. 6.001 de 1973, Estatuto do Índio, que em vários aspectos encontra-se ultrapassada quanto aos avanços da Constituição de 1988 no que tange aos direitos indígenas e às relações estabelecidas entre o Estado brasileiro, a sociedade e os povos indígenas. A elaboração de um novo Estatuto dos Povos Indígenas é uma das principais metas do MIB nas últimas décadas, e os projetos apresentados neste sentido ainda se encontram em tramitação, embora “há mais de 14 anos aguarda ser votado pelo Congresso Nacional”. DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. p. 2. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min.

<sup>852</sup> ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS. Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília: Ministério da Justiça, 5 de junho de 2009. p. 4. (Cópia do documento adquirida na APIB).

<sup>853</sup> LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 61.

<sup>854</sup> *Ibidem*, p. 64-65.

são. Há na verdade uma interdependência insuperável entre os dois, pois o MIB surgiu, se estruturou e se mantém, ainda hoje, sob forte influência e colaboração das organizações indígenas. Matematicamente, o Movimento representa o conjunto, e as organizações estão contidas no mesmo, mas cada uma com naturezas e especificidade muito próprias.

Como bem destacou Luciano Baniwa, pode um indígena não estar vinculado a nenhuma organização e fazer parte do Movimento, “basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas”<sup>855</sup>. Isto posto, nota-se um aspecto distinto entre Movimento e organização indígena, e ao mesmo tempo demonstra-se que embora interdependentes, eles não se confundem.

No início do Movimento, ainda nas décadas de 1970 e 1980, a participação das organizações de apoio e/ou organizações indigenistas foi predominante. Na atualidade, o protagonismo indígena nas suas próprias organizações tem prevalecido como característica principal do mesmo. Após a promulgação da Constituição de 1988 houve uma ampliação da atuação indígena junto às organizações que os representam, de modo que cada vez mais os próprios indígenas têm procurado se impor na luta pela garantia e a exequibilidade de seus direitos.

Não se deve confundir esse protagonismo das lideranças e organizações indígenas como negação e/ou aversão à ingerência das chamadas organizações de apoio, tão presentes no início da formação do Movimento. Essas organizações indigenistas continuam exercendo papéis importantes junto à luta indígena, embora cada vez mais como parceiras, apoiadoras e defensoras dos direitos indígenas, sem tomarem para si o papel de executoras das propostas e diretrizes do MIB, pois essa função cabe principalmente às lideranças indígenas articuladas.

Nesse sentido, é importante salientar que muitas entidades de apoio, como o Instituto Socioambiental (ISA)<sup>856</sup>, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>857</sup> e o Centro

---

<sup>855</sup> LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 58.

<sup>856</sup> O Núcleo de Cultura Indígena, incorporado ao ISA, é de 1985, sendo que “O Instituto Socioambiental (ISA) é uma associação sem fins lucrativos, qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), desde 21 de setembro de 2001. Fundado em 22 de abril de 1994, o ISA incorporou o patrimônio material e imaterial de 15 anos de experiência do Programa Povos Indígenas no Brasil do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (PIB/CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) de Brasília. Ambas, organizações de atuação reconhecida nas questões dos direitos indígenas no Brasil”. Disponível em: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/index.shtm>> Acesso dia 16/09/2009, às 13h46min.

<sup>857</sup> O Conselho Indigenista Missionário é uma “associação civil indigenista, de caráter religioso e filantrópico, organismo vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB”, criado em 1972. In: Manifestação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAM; Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-APOINME; Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul-

de Trabalho Indígena (CTI)<sup>858</sup> têm trabalhado diretamente no sentido de garantir aos índios os seus direitos, e esse engajamento sofreu alterações ao longo das décadas, mas não perdeu o seu espaço e importância. Essas três entidades de apoio acompanham o Movimento desde o princípio e atualmente representam, juntamente com o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC)<sup>859</sup>, as organizações não-governamentais de apoio ao índio da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI).<sup>860</sup>

A relação entre as entidades de apoio e o emergente protagonismo indígena e de suas organizações nem sempre foi tranquila, como se verá logo mais na análise referente ao período das comemorações dos 500 anos do Brasil. No entanto, não se ignora a importância de muitas delas ainda na atualidade. Sobre isso, o líder indígena Paulino Montejo, em entrevista concedida à autora, assinalou:

Quando eu disse que se rompe, embora na prática ainda é difícil, de uma perspectiva autoritária, tutelar, protecionista, assistencialista, não implica em romper com tudo o que chama de parceiros e aliados. Certamente precisa de um processo educativo para as entidades governamentais e não-governamentais na sua relação com o Movimento Indígena, por que também tem um processo educativo, que não dá para dissipar os índios, eles sabem

---

ARPINSUL; Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal-ARPIPAN; e do Conselho Indigenista Missionário-CIMI, endereçada ao Excelentíssimo Presidente do Supremo Tribunal Federal e assinada pelo Advogado Paulo Machado Guimarães. Brasília, 3 de abril de 2009. / “O objetivo da atuação do Cimi foi assim definido pela Assembléia Nacional de 1995: “Impulsionados (as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático”.” Disponível em: MANIFESTAÇÃO da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB; Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-APOINME; Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul-ARPINSUL; Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal-ARPIPAN; e do Conselho Indigenista Missionário-CIMI, endereçada ao Excelentíssimo Presidente do Supremo Tribunal Federal e assinada pelo Advogado Paulo Machado Guimarães. Brasília, 3 de abr. 2009. Disponível em: <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863\\_ManifestPSV5STF.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863_ManifestPSV5STF.pdf)> Acesso dis 20 de junho de 2010 às 11h27min.

<sup>858</sup> O Centro de Trabalho Indigenista surgiu em 1979 “como uma sociedade civil, sem fins lucrativos, que se regerá pelo presente estatuto e pelas leis que lhe forem aplicáveis”... “A associação tem como finalidade desenvolver trabalhos de ação indigenista, visando a autodeterminação e o bem estar das populações indígenas que se encontram em território nacional”. Artigo 1º do Capítulo I e artigo 4º do Capítulo II do ESTATUTO DO CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. São Paulo, 20 de dezembro de 2004. p. 1. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/estatuto.asp>> Acesso 21 de julho de 2009 às 10h34min.

<sup>859</sup> O Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) foi criado em 1979 como “uma sociedade civil de direito privado, sem fins lucrativos, com finalidade pública, não partidária, democrática, pluralista, com atuação em todo território nacional, com sede e foro na cidade de Brasília, Distrito Federal.” In: INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONOMICOS-INESC. *Título I, Art. 1º. Estatutos Sociais*, Brasília, abr. 2003. p. 1. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/institucional/documentosconstitutivos/estatutossociais/Regimento%20Interno%20inesc.pdf>> Acesso dia 16 de setembro de 2009 às 15h22min.

<sup>860</sup> INFORMATIVO DA COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI). Brasília. 2008. Governo Federal; Ministério da Justiça; Secretaria Executiva do CNPI; FUNAI. 28 p. Edição Especial de 1 Ano. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI\\_Informativo\\_01.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI_Informativo_01.pdf)> Acesso dia 20 de junho de 2009 às 11h35min.

pensar. Os índios sempre disseram que ninguém mais do que eles conhece os seus problemas ... “nós vamos continuar trabalho juntos, nós valorizamos a contribuição histórica que vocês trouxeram até agora, mas nós queremos agora traçar nosso rumo, vocês vêm junto ou não?” E acho que as entidades entenderam bem isso e, no momento que é preciso, são chamadas, se apresentam as demandas, as propostas, contribuem com o debate, e aí: “que que vocês podem me ajudar?” E assim nós temos construído esse processo de intervenção na defesa dos direitos indígenas e na proposição, na apresentação de proposta para as políticas públicas; e nesta parceria com as entidades, respeitando a autonomia institucional, a agenda própria de cada instituição, mas querendo somar, está junto com a gente.<sup>861</sup>

Nesse sentido, entende-se que embora as relações nem sempre sejam tranquilas, há uma importância ainda inestimável quanto à atuação dessas organizações de apoio, pois o trabalho de enfrentamento contra diversas frentes de problemas (fazendeiros, mineradoras, madeireiras, crescente aceleração da economia no setor do agronegócio e a recorrente incursão nas terras indígenas) se depara com a ampliação dos obstáculos a serem vencidos pela luta em prol dos direitos indígenas, o que torna o apoio dessas entidades indispensável.

Outra importante demonstração de que a relação entre as entidades de apoio e as lideranças e organizações indígenas que protagonizam hoje o MIB não é de franca oposição, foi a formação do Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI) em 2004, como assinalam Jorge Almeida e Cristina Ribeiro, e confirma Paulino Montejo.<sup>862</sup>

O FDDI e a APIB são os organizadores do Acampamento Terra Livre, que representa hoje a grande Assembleia do MIB. O FDDI congrega as seguintes organizações da sociedade civil, indígenas e indigenistas, segundo documento produzido por ocasião da Abertura do Acampamento Terra Livre de 2009:

---

<sup>861</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

<sup>862</sup> ALMEIDA, Jorge; RIBEIRO, Cristina. O papel do Abril Indígena na luta dos povos indígenas do Brasil e sua relação com o Estado. Quito, Ecuador, 20-24 de nov. 2006. Trabalho apresentado no GT-10 *Movimientos Sociales Rurales, del Congreso Latino-Americano de Sociologia Rural* (ALASRU), p. 10. Disponível em: <<http://www.alasru.org/cdaldasru2006/10%20GT%20Jorge%20Almeida,%20Cristina%20Ribeiro.pdf>> Acesso dia 8 de janeiro de 2009 às 19h23min. / Em entrevista concedida pelo líder indígena Paulino Montejo, o mesmo confirmou a criação do Fórum no ano de 2004: “É com este intuito que nós criamos em 2004 o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), que é uma instância de convergência de organizações indígenas regionais, mesmo as que compõem a APIB, e de organizações não-governamentais principalmente”. In: PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg. / Esta data pode ser confirmada também no *site* do Instituto Socioambiental, em matéria intitulada “FDDI ganha prêmio de direitos humanos”. In: SOUZA, Oswaldo Braga de. FDDI ganha prêmio de direitos humanos. ISA, 13/12/2005, 15:43. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/noticias/nsa/nsa/detalhe?id=2165>> Acesso dia 14 de junho de 2010 às 8h33min.

Conselho Indígena de Roraima-CIR, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro-FOIRN, Centro de Trabalho Indigenista-CTI, Conselho Indigenista Missionário-Cimi, Instituto de Estudos Socioeconômicos-Inesc, Instituto Socioambiental-ISA, Conselho de Missão entre Índios-Comin, Associação Nacional de Ação Indigenista-Anai, Associação Brasileira de Antropologia-ABA, Operação Amazônia Nativa-Opan e Frente Parlamentar de Apoio aos Povos Indígenas.<sup>863</sup>

Nas duas últimas décadas do século XX, o Movimento Indígena encontrava-se bastante fragmentado, com diversas organizações espalhadas pelo país. Em levantamento feito pelo CIMI em 1991 foi registrada a existência de 100 (cem) organizações indígenas e indigenistas<sup>864</sup>. Grande parte dessas organizações localizava-se no Estado do Amazonas, onde também se concentrava e se concentra ainda hoje a maioria das organizações e povos indígenas do Brasil.

Em 1996, no encarte *Povos Indígenas do Brasil 1991/95*, organizado pelo Instituto Socioambiental, o antropólogo Carlos Alberto Ricardo publicou artigo com um quadro das organizações indígenas registradas em cartório. Nele estão arroladas 109 (cento e nove) organizações indígenas; e em um segundo quadro consta a existência de 30 (trinta) organizações de apoio aos povos indígenas (não-governamentais).<sup>865</sup>

No ano de 1999, Luís Donisete Benzi Grupioni publicou um *Directorio de Associações e Organizações Indígenas do Brasil*, no qual observou que há organizações com visibilidade nacional, regional e local; além de terem a heterogeneidade como a sua principal característica. Tais organizações podem ser formadas por uma ou mais etnias, representando uma aldeia ou uma comunidade, por exemplo: Associação Indígena Terena de Cachoeirinha (AITECA), Miranda-MS, 1989; Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO), Oiapoque-AP, 1993; Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque (APITU), Macapá-AP, 1995.

Existem organizações que representam categorias de gênero e/ou profissional indígena, como as mulheres e os professores. A título de exemplo, citam-se: Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Roraima, 1987; Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM), Manaus-AM, 1990; Associação dos Seringueiros

<sup>863</sup> ABERTURA DO ACAMPAMENTO TERRA LIVRE DE 2009 (4/5 - 10h30). Brasília, Esplanada dos Ministérios, 4 de mai. 2009, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs\\_eventos/release\\_coletiva\\_Acampamento\\_Terra\\_Livre\\_2009.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/release_coletiva_Acampamento_Terra_Livre_2009.pdf)> Acesso dia 20 de julho de 2009 às 16h25min.

<sup>864</sup> AZEVEDO, Marta Maria; ORTOLAM, Maria Helena. Movimento Indígena: Já existem 100 organizações. *Porantim*, Brasília-DF, Dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 7-9.

<sup>865</sup> RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 92-94.

Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ), Tarauacá-AC, 1988; Associação das Mulheres Ticuna (AMIT), Benjamin Constant-AM, s/d.; Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro (AAISARN), São Gabriel da Cachoeira-AM, 1995.

Há também aquelas organizações formadas por um ou mais povos de um determinado território indígena, que ganham o caráter de associações regionais, como as seguintes: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Olinda-PE, 1995; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Manaus-AM, 1989; Conselho Indígena de Roraima (CIR), Boa Vista-RR, 1987; Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), São Gabriel da Cachoeira-AM, 1987.

É importante mencionar também aquelas organizações que representam (ou pretendem) os índios nacionalmente, como Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Brasília-Distrito Federal, 2005; Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), Brasília-Distrito Federal, 1992; e a extinta União Nações Indígenas (UNI), Mato Grosso/Brasília, 1980.

Há ainda algumas organizações indígenas temáticas, que são aquelas que se estruturam em torno de uma proposta/tema que pode interessar os povos indígenas como um todo ou grupos regionais. É o caso, por exemplo, do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP)<sup>866</sup>; do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI)<sup>867</sup>; e do Warã Instituto Indígena Brasileiro (Warã)<sup>868</sup>, entre outras.

A publicação de Grupioni de 1999 reuniu “293 referências de associações e organizações indígenas no Brasil”<sup>869</sup>, o que demonstra um aumento significativo do número

---

<sup>866</sup> “O CINEP é uma entidade civil criada em novembro de 2005, por lideranças e acadêmicos indígenas do Brasil, com a missão de articular universitários, pesquisadores, profissionais e lideranças indígenas, visando fortalecer as organizações indígenas para a defesa dos seus direitos por meio de debate, pesquisa, capacitação e assessoramento das dimensões políticas e técnicas”. In: LANÇAMENTO DO OBSERVATÓRIO DE DIREITOS INDÍGENAS. Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP); Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); Observatório de Direitos Indígenas (ODIN). Brasília, agosto de 2008. 1 Folder.

<sup>867</sup> “É uma organização não-governamental sem fins lucrativos. Sua origem reporta ao Encontro de Pajés ocorrido em 2001, em São Luís do Maranhão, quando se cogitou, entre os líderes espirituais presentes no encontro, a criação de uma entidade que defendesse os Conhecimentos Tradicionais da biopirataria e da exploração dos terceiros. Em 2002, no final do curso de qualificação de profissionais indígenas ocorrido no Rio de Janeiro, foi criada a Comissão Indígena de Propriedade Intelectual (Cipi). Ainda naquele ano, no encontro de Lideranças ocorrido em Campo Grande, os participantes defenderam a criação da Cipi e apoiaram a criação do Inbrapi, o que aconteceu efetivamente em fevereiro de 2003”. In: INBRAPI - Nosso Saber é Nossa Marca. *Jornal Maracá*, Brasília, Jul. 2009, Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI), Edição Especial. p. 8.

<sup>868</sup> “... nós do Warã Instituto Indígena Brasileiro, nós somos técnicos em indígenas de nível superior, nós somos uma organização indígena que só tem técnicos de nível superior pra assessorar, pra consultoria nas próprias organizações que solicitam”. In: AZELENE KAINGANG. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Warã Instituto Indígena Brasileiro. Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 14h30min. Duração: 40min30seg.

<sup>869</sup> GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Diratório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. 2. ed.



de organizações indígenas no país, em relação aos dados do CIMI de 1991 (cem organizações) e os do antropólogo Carlos Alberto Ricardo de 1996 (cento e nove organizações). Pode-se verificar a partir desses números que a Constituição de 1988 favoreceu e possibilitou a existência desse novo quadro ao reconhecer “os índios, suas comunidades e organizações” como “partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses...”<sup>870</sup>

Confrontando os dados numéricos das fontes apresentadas aqui, e com base na leitura de novos documentos informativos, chegou-se a um número bem superior de organizações indígenas na atualidade. No *site* do Instituto Socioambiental<sup>871</sup> encontra-se registrado um número de 327 organizações no Brasil inteiro. A esse número somaram-se as organizações presentes nos levantamentos de Ricardo de 1996, de Grupioni de 1999, da lista das organizações membros da COIAB<sup>872</sup>, e de organizações criadas nos últimos anos, como o CINEP e a APIB, que não constam em nenhuma das fontes citadas.

Tomou-se o devido cuidado de não repetir nomes já mencionados, ou de não somar duas vezes, e então se chegou a um número de 487 organizações<sup>873</sup>. Embora se reconheça o risco de alguma organização ter mudado de nome em uma fonte mais antiga e aparecer com outro em uma fonte mais atual – como o *site* do ISA; ou mesmo de algumas dessas organizações terem sido desativadas ou substituídas por outras, o que realmente importa é observar o aumento das organizações em âmbito nacional.

Com a multiplicação das organizações indígenas surgiu também a preocupação com a formação e a capacitação dos seus representantes indígenas. A formação profissional dos indígenas – especialmente naquelas profissões que favorecem a participação direta dos mesmos em setores estratégicos do Estado quanto à luta pelos seus direitos, como a formação em Direito, por exemplo – tornou-se uma das principais metas do MIB, essencial para sua estruturação e fortalecimento.

A criação do Observatório de Direitos Indígenas (ODIN) pelo CINEP e pela APIB no mês de agosto de 2008 embasa essa assertiva. Trata-se de um órgão que visa a articulação

---

Brasília: INEP, 1999. p. 5.

<sup>870</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo VIII. Dos Índios. Artigo 232. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>871</sup> SOBRE AS ORGANIZAÇÕES. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/sobre-as-organizacoes>> Acesso dia 02 de setembro de 2009, às 14h30min.

<sup>872</sup> ENDEREÇOS DAS ORGANIZAÇÕES MEMBROS DA COIAB. (Site atualizado com data do dia do acesso). Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=organizacao-amazonas>> Acesso dia 03 de setembro de 2009, às 17h28min.

<sup>873</sup> Sobre as Organizações Indígenas do Brasil, Cf.: APÊNDICE J: QUADRO 1.

de advogados, bacharéis, estudantes e mestres indígenas com o objetivo principal de lutar contra a violação dos direitos indígenas, além de “agregar e trabalhar na formação do profissional indígena de Direito servindo como um centro de referência e apoio a esses profissionais”<sup>874</sup>. A preocupação com a formação profissional das novas lideranças indígenas apresentou-se como um dos pré-requisitos para o exercício competente do protagonismo indígena nas suas organizações, embora não seja o único.

Diante da multiplicação das organizações indígenas a partir da década de 1990, nota-se que as organizações civis indígenas pós-Constituição não almejam uma unificação do Movimento Indígena representado por uma única organização. A tentativa de unificação do Movimento Indígena através de uma organização nacional foi experienciada na década de 1980, com a União das Nações Indígenas (UNI), e não alcançou resultados perenes.

Atualmente, percebe-se que mais importante do que pretender unificar o Movimento em torno de uma organização, é o interesse existente em unir os diversos povos indígenas através de bandeiras de luta, representadas por várias organizações indígenas, que têm objetivos comuns aos diferentes grupos, como a luta pela terra, pela educação e pela saúde, por exemplo.<sup>875</sup> Esses objetivos formam uma bandeira comum e, em torno dela, mesmo com culturas e visões de mundo diferenciadas, todos os povos indígenas se unem.<sup>876</sup>

---

<sup>874</sup> OBSERVATÓRIO DE DIREITOS INDÍGENAS (ODIN) / Histórico. Disponível em: <<http://observatoriodedireitosindigenas-odin.blogspot.com/2009/08/historico.html>> Postado no dia 13 de agosto de 2009 às 13h34min. Acesso dia 17 de setembro de 2009 às 06h18min.

<sup>875</sup> Questionado sobre o papel da UNI e sua provável idealização pelos brancos, Luciano Baniwa respondeu: “Em grande medida sim, ou pelo menos apoiada pelos brancos. Então era uma organização artificial, mas ela tinha a sua razão de ser, ela foi extremamente importante, digamos assim, politicamente o embrião desse processo. Eu acho que hoje existe articulação nacional, não é que morreu a articulação nacional, se a gente for olhar, todo ano tem a grande mobilização do Abril Indígena, que hoje é a referência nacional pras políticas, para o embate com o Governo, pras conquistas, avanços; então existe essa articulação nacional, porém, com a base, inclusive muito mais forte nas bases do que essa coisa meio artificial. Então é as bases (sic) que vêm uma vez por ano para se articular, pra ter o embate com o Governo e assim por diante. Então, eu acho que houve, há um aperfeiçoamento, sem dúvida, e eu acho que é o modelo que tá mais certo. Isso é uma coisa consciente, os índios hoje não querem *uma organização nacional formal* (destaques meus), eles querem uma rede de articulação conectado em torno de objetivos comuns, eu acho que é um pouco o espírito do Abril Indígena, e eu acho que é o melhor caminho, acho que tá dando resultados interessantes pra enfrentar os desafios, porque não são os mesmos do passado”. In: GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg.

<sup>876</sup> Sobre as organizações indígenas e os interesses comuns que as unificam em torno de um MIB, Valéria Payê acrescentou: “É... os principais interesses que a gente vê é a questão da discussão do Estatuto dos Povos Indígenas, esse é um tema que nos une; a situação, o descaso sobre a questão de políticas públicas sobre educação/saúde, isso é um tema que nos une; a questão da defesa dos direitos conquistados, é um tema que nos une...” In: VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

### 4.3. Representatividade Indígena Nacional

*A representatividade significa saber quem tem legitimidade para falar em nome de cada Nação Indígena e falar; eventualmente, em nome de todas elas em conjunto.*  
Documento da UNI.<sup>877</sup>

A questão da representatividade indígena é um assunto que perpassa uma série de debates envolvidos em uma ausência total de consensos. Falar em representatividade indígena é um tema também delicado, pois pode subentender temáticas ainda suspensas quanto à posição dos índios nas relações entre o Estado e a sociedade, como a tutela; as organizações indígenas e indigenistas; e a ideia de autodeterminação.

A tutela do Estado não implica em pensar que os índios não possam falar por eles mesmos, e a Constituição de 1988 diz exatamente isso: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”<sup>878</sup>. Nessa perspectiva, Eduardo Viveiros de Castro chamou a atenção para o fato de que a “questão da autodeterminação passa pela a da representação política, pela política indígena.”<sup>879</sup>

Principalmente depois da Carta de 1988, compreende-se que, para além das resistências e contradições do Estado em relação à tutela e à FUNAI, a representação política dos índios passou a pertencer exclusivamente aos índios e às suas comunidades e organizações. E essa constatação legal pressupõe o reconhecimento dos indígenas como “povos autodeterminados”, ou seja, obriga Estado e sociedade a “pensá-los “dentro” da sociedade brasileira”<sup>880</sup> e a ter que discutir e repensar os meios de representação dos mesmos.

A Constituição de 1988 não deixou margem para dúvidas, como se depreende da citação da mesma no segundo parágrafo deste subtítulo, quem deve representar os índios são

<sup>877</sup> ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. “As Nações Indígenas e a futura Carta Constitucional do Brasil”. Documento apresentado pela UNI do Brasil na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985. p. 3.

<sup>878</sup> Título VIII. Da Ordem Social. Capítulo VIII, Dos Índios. Art. 232. BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. p. 132.

<sup>879</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 239.

<sup>880</sup> *Ibidem*, p. 239.

os próprios índios! Essa prática se executa através das chamadas lideranças indígenas que devem ser escolhidas e legitimadas por eles mesmos, com certeza dentro de um processo político que nem sempre é isento, pois envolve critérios de escolhas. Ainda segundo Viveiros de Castro, o problema da representação esbarra também na questão da “unidade *versus* diversidade”<sup>881</sup>, pois, é preciso lembrar que se trata de uma população de mais de duzentos povos, com culturas, costumes, situações diferentes.

As ideias do autor em discussão comungam com uma das principais hipóteses deste trabalho. Em meio a toda esta diversidade constata-se “certa unidade de condição” que pode tornar-se bandeira de luta para os indígenas capaz de gerar, possivelmente, uma representação política nacional. Embora o problema não se resolva aqui, mesmo porque a ideia de uma representação nacional – através da unificação dos povos indígenas – parece ser mais uma ambição do Estado brasileiro do que dos povos indígenas.

Essa conclusão advém da objeção do Governo, por ocasião da criação da UNI, quanto ao surgimento de uma “associação de objetivos comuns” que tinha por finalidade representar as comunidades indígenas, o que causaria conflitos com a FUNAI<sup>882</sup>. Os indígenas, aos olhos daquele Governo autoritário, não poderiam se constituir em associações que os representassem, mas o Estado podia contar com uma representação oficial, como a FUNAI. A ideia de organizações unificadas é uma característica própria do mundo dos não índios, e por muito tempo esse modelo foi naturalmente seguido pelos índios, e o caso da UNI é *sui generis*.

Mesmo depois de 1988, os indígenas esbarram em questões burocráticas que os obrigam a pensar suas organizações nos moldes impostos pelos critérios da administração estatal. O que é preocupante, pois esses povos têm dificuldades de pensar suas organizações em formatos que não são próprios do mundo das suas organizações políticas. Novamente coloca-se em pauta a questão da diversidade. Ao entrevistar a líder indígena Valéria Payê, essa preocupação ficou evidenciada nos seguintes termos:

---

<sup>881</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 240.

<sup>882</sup> ARQUIVO DO CIMI – Setor de Documentação, Brasília-DF. DOCUMENTO CONFIDENCIAL. Referência Aviso nº. 72/80 – C, de 24.11.1980 – Gabinete Civil-Serviço Público Federal. Assunto: “Objeção clara do Governo à criação da UNI”, assinado pelo Ministro Chefe do Gabinete Civil, Golbery do Couto Silva. NOTA. Referência: Informação nº. 746/17/AC/80, da Agência Central do Serviço Nacional de Informações. Assunto: Cogitada criação de entidade – “União das Nações Indígenas” – para congregar as tribos Xavante, Guarani, Terena, Kadiweu, Caiua.

Na Constituição ta garantido lá que “os Povos Indígenas são reconhecidos, têm suas formas tradicionais de se organizar, sua cultura”, ta garantido isso. Mas, por outro lado, o próprio Estado Brasileiro nos cobra, por exemplo, as ações pra gente ter interlocução, é preciso haver organizações formalizadas, isso é a partir de 88... e, nesse sentido, quer dizer, *a gente foi obrigado a criar organizações respeitando ou seguindo os modelos do Estado*. Hoje a gente tem associações com presidente e vice-presidente, com esse corpo, que na nossa cultura isso não existe. Que eu acabei de falar pra você que nós, com nossas lideranças, nossos Caciques nas aldeias, são as autoridades pra gente. E o próprio Estado nos coloca nessa situação. E não é todo mundo que tem essa visão dentro das associações, acaba que tem algumas lideranças que assumem coordenações das associações que se acham muito mais importantes do que os líderes das aldeias, dos Caciques. E isso é um desafio pra gente, enxergarmos o nosso papel mesmo. Por que era muito, perfeitamente, eu poder dizer: “eu tô aqui, eu sou representante, sou Cacique e sou tudo, e respondo pelo meu Povo”. E, a coisa não é bem assim, eu estou aqui, ajudo, articulo; mas quem decide é o pessoal na aldeia, eu não sou cacique, eu não tenho poder de chegar lá e dizer, eu sou superior a vocês, não tenho, não existe isso.<sup>883</sup>

Entre avanços e retrocessos, os problemas que os povos indígenas ainda enfrentam nessa complicada relação interétnica travada entre Estado e sociedade são muitos; mas o fundamental é que, com a nova Carta, as organizações indígenas foram legitimadas e o surgimento dessas representações indígenas encontra-se amparado por lei, o que significa um avanço no que se refere à organização do Movimento Indígena e ao “controle democrático sobre a política indigenista.”<sup>884</sup>

O reconhecimento e a legitimação desses direitos indígenas advêm de motivações morais e valores sociais que resultam, como assinala Honneth<sup>885</sup>, em lutas por reconhecimento. Nesse estágio da luta indígena, pós-Constituição de 1988, depreende-se que o MIB caminha rumo à estima social, no qual através da justiça e do direito, almeja-se legitimar e autenticar os direitos conquistados perante a sociedade como um todo.

A ideia de uma representatividade indígena nacional é algo que deve ser pensado a partir dos diferentes contextos históricos vivenciados pelo Movimento ao longo da sua trajetória. UNI foi o primeiro grande projeto do MIB com esse propósito. Como se pode averiguar no Capítulo III, esta foi a primeira organização do Movimento Indígena contemporâneo no Brasil que surgiu com pretensões de representação nacional.

Sua relevância no contexto de transição política do início da década de 1980 é

<sup>883</sup> VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

<sup>884</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 241.

<sup>885</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

inquestionável, principalmente, durante a reunião da Assembleia Nacional Constituinte; assim como no espaço que o Movimento Indígena ganhou naquele cenário de ascensão das lutas e movimentos sociais no país. No entanto, ficam evidentes também – ao analisar a curta história de atuação dessa organização – “as dificuldades dos índios construírem formas estáveis e permanentes de representação de interesses no Brasil, com uma base tão profundamente diversa e dispersa.”<sup>886</sup>

Conforme descrição apresentada no Capítulo III, a UNI surgiu em um contexto político marcado pelo autoritarismo dos anos finais da Ditadura Militar que se instalou no país em 1964, e que só concluiu o seu ciclo oficial em 1985. A economia do país pautou-se em grandes projetos desenvolvimentistas, que ganharam força durante toda a década de 1970, principalmente no Governo Médici. Socialmente apreendeu-se a existência de ampla margem de setores populares insatisfeitos com os rumos das suas vidas diante da ausência de direitos políticos e sociais fundamentais.

Os povos indígenas foram amplamente atingidos pelos grandes projetos econômicos, que invadiram as suas terras e desestruturaram as suas tradições socioculturais. Esse foi o quadro que favoreceu a organização dos indígenas e impulsionou as iniciativas de luta do MIB. Em 1980 a UNI surgiu como organização indígena, mesmo contra a vontade de setores mais conservadores do Estado, e propiciou uma importante atuação na luta pelos direitos indígenas, principalmente durante o processo Constituinte.

Internacionalmente, a UNI foi excepcional no sentido de mostrar ao mundo as condições reais de vida dos povos indígenas do Brasil, o que contribuiu para a aquisição de incentivos financeiros de diferentes organizações internacionais e supranacionais. Mas a dificuldade de organização interna e de sustentação política da mesma como representante nacional dos povos indígenas sempre foi latente.

Sua frágil estrutura acabou sendo administrada por algumas poucas lideranças indígenas, e durante um período “ficou muito centrada em Ailton Krenak, mas isso não tira a contribuição dos companheiros, para fazer repercutir, ecoar as demandas indígenas, inclusive no campo internacional”<sup>887</sup>. A UNI surgiu sob forte influência das entidades de apoio, que exerceram funções determinantes nos rumos tomados pelo Movimento naqueles anos. A sua própria estrutura administrativa refletiu o modelo hierárquico e vertical das organizações dos não índios, logo, pode-se dizer que o protagonismo indígena neste momento, embora já

---

<sup>886</sup> RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 91.

<sup>887</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

bastante significativo, não foi predominante.

No início dos anos de 1990 a UNI, como organização indígena de caráter nacional, chegou ao fim, e o fato de não ter conseguido “unificar as reivindicações indígenas”<sup>888</sup> explica parcialmente esse corolário. Para Ramos, “sua restrita representatividade e a distorção de seu gerenciamento, vindo de cima para baixo, nunca chegaram a ser resolvidos. Além disso, ela nunca conseguiu refletir a realidade de pequenas sociedades, dispersas e politicamente desvinculadas entre si.”<sup>889</sup>

Dificuldades semelhantes, e por razões similares, enfrentou o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB) – fundado durante a III Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), entre os dias 25 e 30 de abril de 1992, na cidade de Luziânia-GO<sup>890</sup> – com a perspectiva de representar os vários povos indígenas do país. Sob a coordenação de Orlando Baré, membro da COIAB, o Conselho foi inicialmente formado por 25 líderes de todo o País.

A I Assembleia Geral do Conselho aconteceu também em Luziânia-GO, entre os dias 3 e 7 de abril de 1995, contou com a participação de “203 representantes de 76 povos e 40 organizações”<sup>891</sup>. O princípio da representatividade nacional ficou evidenciado nas palavras do Terena Edvaldo Félix durante a abertura do encontro:

O Capoib foi fundado para articular e fortalecer cada uma das lutas de cada um dos 200 povos e mais de uma centena de organizações indígenas presentes em todo o território nacional. O Capoib não veio para substituir nenhum povo, nenhuma organização, nenhuma luta ... venho para dar mais força a cada povo, a cada organização, a cada uma das lutas indígenas.<sup>892</sup>

Articular todas as lutas dos mais de 200 povos indígenas existentes no Brasil e “discutir e avaliar a trajetória do movimento indígena nacional e a conjuntura da política indigenista atual”<sup>893</sup>, eis os principais objetivos do CAPOIB durante o seu também curto

---

<sup>888</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 155.

<sup>889</sup> RAMOS, Alcida Rita. *Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, n. 221, 1997. p. 4.

<sup>890</sup> “... composto por 25 líderes de todas as regiões, que permite ser “uma instância verdadeiramente representativa da maioria dos povos indígenas do Brasil”, nas palavras do Cimi. O Conselho será coordenado por Orlando Baré, da Coiab.” *Jornal Porantim*, Brasília: Abril/maio de 1992 *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 98.

<sup>891</sup> ENCONTRO EM LUZIÂNIA. I Assembleia Geral do Capoib. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1995, Ano XVII, n. 173. p. 3.

<sup>892</sup> EDVALDO FÉLIX Terena, *Ibidem*.

<sup>893</sup> CARTA DA I ASSEMBLEIA GERAL DO CAPOIB. Conselho de Articulação dos Povos e Organizações

período de existência, já que após os incidentes ocorridos durante o período de comemoração oficial dos 500 anos do Brasil em Coroa Vermelha, na Bahia, sua estrutura sofreu um processo de desarticulação progressiva.

Para Bittencourt, o CAPOIB “não conseguiu consolidar-se como articulador nacional”<sup>894</sup>, reduzindo o seu campo de atuação nos primeiros anos do século XXI. Um dos momentos mais importantes da atuação do CAPOIB ocorreu durante as contestações referentes ao Decreto Nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que trata dos novos procedimentos administrativos a serem adotados para a demarcação das terras indígenas.

A aprovação desse novo Decreto revogaria o Decreto Nº 22, de 4 de fevereiro de 1991; e o Decreto Nº 608 de 20 de julho de 1992. A alteração desses decretos beneficiaria – mediante a “instituição do contraditório” no Decreto Nº 1.775 –, segundo as organizações indígenas e indigenistas da época, “os invasores de áreas indígenas além da revisão destas áreas”<sup>895</sup>. O princípio do contraditório, que permite que terras indígenas em fase final de demarcação sejam contestadas por terceiros, encontra-se realçado no Decreto.

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação que trata o parágrafo anterior, poderão os estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando no órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para fins de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

§ 9º Nos sessenta dias subseqüentes ao encerramento do prazo de que trata o parágrafo anterior, o órgão federal de assistência ao índio encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas.<sup>896</sup>

Essas cláusulas do Decreto foram recebidas com desconfiança e temor por representantes do MIB na época, em especial pelo CAPOIB; e pelas organizações indigenistas atuantes, como o CIMI e a CPI/SP. Várias notas de repúdio ao Decreto vieram a público,

---

Indígenas do Brasil (Capoib). ENCONTRO EM LUZIÂNIA. I Assembleia Geral do Capoib. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1995, Ano XVII, n. 173. p. 6.

<sup>894</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 158.

<sup>895</sup> FERNANDO HENRIQUE CARDOSO ALTERA DECRETO 22/91. Nota à Opinião Pública. Brasília, CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 9 de janeiro de 1996. In: DOSSIÊ DECRETO 1.775/96. *Golpe contra os Direitos Indígenas*. Brasília-DF, Janeiro/96. Elaborado por Porantim e Setor de Documentação – CIMI. p. 11.

<sup>896</sup> § 8º e § 9º do Artigo 2º do Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Atos do Poder Executivo. Brasília, 8 de janeiro de 1996; 175º da Independência e 108º da República. Fernando Henrique Cardoso. Nelson Jobim. José Eduardo de Andrade Vieira. In: *Ibidem*, p. 7.



denunciando os atos do Governo como inconstitucionais e anti-indígena. Mais uma vez o protagonismo indígena tornou-se notável nas diversas notas e cartas de repúdio das organizações indígenas que circularam no cenário político daquele momento.

Para o CAPOIB, o Decreto sancionado em 8 de janeiro de 1996 “retrocedeu politicamente e invalidou todas as demarcações de terras que não estão registradas”<sup>897</sup>. Os estados da federação, municípios e demais pessoas passariam a ter direito de reivindicar para si terras indígenas em fase de demarcação e as que haviam sido demarcadas antes de o Decreto entrar em vigor. Isso tornava as terras indígenas mais acessíveis aos interesses do mercado e vulneráveis às invasões, já reincidentes.

Em carta aberta de 10 de janeiro de 1996, os caciques dos Povos Tabeba e Tremembé, Francisco Alves Teixeira e Francisco Marcos do Nascimento, declararam: “Nós não consegue entender porque os nossos direitos não tem mais valor e quem decide o nosso direito é os empresários, os latifundiários, os políticos, os que querem tomar as nossas terras...”<sup>898</sup>. Enquanto a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) enxergou nas novas medidas adotadas pelo Governo um meio de intimidação do Movimento Indígena e o desejo de “garantir a defesa de invasores de nossas terras.”<sup>899</sup>

Em nota à imprensa, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) demonstrou preocupação com a “possibilidade de contestação administrativa 14 terras (sic), inclusive duas demarcadas e duas homologadas”<sup>900</sup>, já que o princípio do contraditório presente no novo Decreto “seria retroativo a todas as demarcações de terras que não estivessem registradas: pelo novo decreto, cerca de 160 áreas, inclusive muitas já homologadas pelo presidente da República, estariam passíveis de revisão.”<sup>901</sup>

As entidades internacionais que colaboraram com investimentos financeiros pró-demarcação de terras indígenas, e participaram da 13ª reunião do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (GTIP) da Organização das Nações Unidas (ONU), entenderam que a

---

<sup>897</sup> Nota de Repúdio ao Decreto 1775/96. CAPOIB-Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Brasília-DF, 16 de janeiro de 1996. In: DOSSIÊ DECRETO 1.775/96. *Golpe contra os Direitos Indígenas*. Brasília-DF, Janeiro/96. Elaborado por Porantim e Setor de Documentação – CIMI. p. 33.

<sup>898</sup> Caciques Francisco Alves Teixeira-Tapeba e Francisco Marques do Nascimento-Tremembé. Carta Aberta. Campanha de Demarcação de Terras Indígenas no Ceará - Nordeste do Brasil, 10 de janeiro de 1996. In *Ibidem*, p. 22.

<sup>899</sup> APOINME REPUDIA DECRETO 1.775/96. Carta aberta às autoridades e à população brasileira. Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Recife, 12 de janeiro de 1996. In: *Ibidem*, p. 30.

<sup>900</sup> NELINO GALÉ - Coordenador do CIR. Nota à Imprensa. Conselho Indígena de Roraima-CIR. Maloca Bismark-Roraima, 11 de janeiro de 1996, *Ibidem*, p. 25.

<sup>901</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Boa-Fé e terras indígenas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, terça-feira, 10 de abr. 1996, Opinião 1. p. 3.

alteração do Decreto Nº 22/91 contradizia a Constituição de 1988 e constituía “grave humilhação aos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil”<sup>902</sup>. Entre as entidades que assinaram o documento estavam: *IWGIA/Suíça*; *Comité de Soutien aus Indiens des Amériques/França*; e o *Indigenous Peoples Centre for Information, Research, and Documentation (doCip)/Suíça*.

As mobilizações do CAPOIB foram impactantes no sentido de sensibilizar o Governo para que o mesmo revogasse o novo Decreto. No dia 28 de março de 1996, em frente ao Palácio do Planalto, aconteceu o encerramento da Mobilização Nacional contra o Decreto Nº 1.755/96. No mês seguinte, entre os dias 24 e 28 de abril, a campanha pró-revogação do novo Decreto contou com o apoio de “representantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, do Cimi e da CPI/SP; que reuniu 308 lideranças de 78 povos, representando cerca de 50 organizações indígenas de todas as regiões do país.”<sup>903</sup>

Embora compartilhadas com importantes organizações de apoio, as mobilizações contrárias ao novo Decreto foram protagonizadas pelo CAPOIB e as mais de 100 organizações que ele congregava. O temor do Movimento Indígena organizado se justificava diante da possibilidade de o novo Decreto ampliar ainda mais as invasões de terras, já que com o princípio do contraditório, os direitos originários dos índios às suas terras – conforme prevê a Constituição de 1988 – ficavam ameaçados.

Ao contrário da UNI, o CAPOIB manteve uma relação direta com as bases, através das várias organizações que o compunham, como a APOINME e a COIAB, por exemplo; também estas formadas por outras tantas organizações menores mais localizadas e que atuavam diretamente nas comunidades, trazendo para o centro, então representado pelo CAPOIB, as necessidades, desejos e incentivos dos indígenas que habitavam diferentes rincões do país. Tem-se com este formato uma disposição horizontal da representatividade indígena nacional através da atuação do Conselho, como destacou Paulino Montejo,

Era um esforço de passar de uma perspectiva ainda verticalista, que tem um representante lá, que fala em nome dos povos indígenas do Brasil, certamente é muita pretensão falar em nome dos povos indígenas do Brasil, 230 povos distintos. Já no CAPOIB a ideia era ter um esquema horizontal, que houvesse representante de todas as organizações e que esses líderes

---

<sup>902</sup> Entidades consideram mudança do Decreto uma contradição à Constituição. Posição tirada da 13ª reunião do GTIP da ONU – diz que alteração é uma humilhação aos direitos indígenas. In: DOSSIÊ DECRETO 1.775/96. *Golpe contra os Direitos Indígenas*. Brasília-DF, Janeiro/96. Elaborado por Porantim e Setor de Documentação – CIMI. p. 27.

<sup>903</sup> PROTESTOS contra política de FHC. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1996, Ano XVIII, n. 184. p. 5.

ecoassem o que saía das bases.<sup>904</sup>

Ampliando a base de sustentação, através da articulação das organizações locais e regionais, o Conselho pretendia fortalecer a atuação do MIB através da atuação dos próprios indígenas. Apesar das dificuldades enfrentadas, como a situação financeira de representantes de várias organizações em Brasília, houve significativo avanço do Movimento e do protagonismo indígena durante o importante período de atuação do CAPOIB.

Com o fim das atividades formais do Conselho nos primeiros anos deste século XXI, surgiu um período de relativa vacância quanto à representatividade do Movimento na esfera nacional, além da necessidade de reformulação das estruturas e perspectivas do mesmo quanto às relações entre as próprias organizações, as organizações indigenistas e o Estado. A virada do século provocou, de certo modo, uma reviravolta no MIB, que sofreu um recolhimento necessário após as comemorações oficiais dos 500 anos do Brasil.

Não foi o CAPOIB o único a sair de cena, o Movimento Indígena como um todo se inseriu num período de crise de identidade, em especial quanto à questão da representatividade e do protagonismo indígena no que tange à luta pelos seus direitos. Para o jurista e escritor Carlos Frederico Marés de Souza Filho – que na época das comemorações dos 500 anos era o então 25º Presidente da FUNAI – o MIB vinha num crescente significativo antes daquele fatídico 22 de abril de 2000. As organizações indígenas cresciam, fortaleciam e se articulavam em todos os cantos do país.

Todavia, com os desentendimentos e a forte repressão aos movimentos populares, entre os quais se encontrava em posição de destaque o Movimento Indígena, ocorridos em Porto Seguro-BA e de que se falará logo mais, o Movimento sofreu uma retração de difícil recuperação<sup>905</sup>. Repressão militar com tropa de choque; indícios de autoritarismo político em pleno processo de democratização do país; e divergências internas entre os próprios índios e também com organizações indigenistas de apoio, em especial o CIMI, desestabilizaram o MIB.

Houve um período de reflexão entre as lideranças, com o retorno às comunidades, no qual se buscou ouvir e entender mais de perto os anseios e as necessidades de seus povos respectivos, como um artifício de reencontro com o verdadeiro sentido do Movimento. Por

---

<sup>904</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

<sup>905</sup> “Descascando o “Abacaxi” da República nos “500 Anos” do Brasil”. Entrevista com o jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho à Equipe de Edição. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 117.

dois anos “conversas, debates e avaliações foram feitas, na perspectiva de buscar a reestruturação das entidades indígenas (como a COIAB e APOINME), bem como dos rumos do Movimento Indígena, após os acontecimentos ocorridos na Bahia.”<sup>906</sup>

O apoio à candidatura do presidenciável Luís Inácio Lula da Silva revigorou as energias do Movimento, que juntamente com os outros movimentos sociais, acreditou ser aquele um momento único na luta dos menos favorecidos e marginalizados do país<sup>907</sup>. As expectativas otimistas do Movimento Indígena com a chegada do Presidente Lula ao poder foram, em sua maioria, frustradas.

Diante de uma política indigenista nada ou pouco comprometida com a defesa e a garantia dos direitos indígenas, o Movimento começou um novo processo de articulação, inicialmente através da COIAB, com o lançamento de “uma campanha nacional e internacional em defesa dos direitos dos povos indígenas, que tinha como tema: “Terra, Justiça e Autonomia”.”<sup>908</sup>

Foi nesse cenário de insatisfação com a política indigenista que o Movimento Indígena se reestruturou e adotou de fato e de direito uma postura de protagonista de sua própria história, intervindo diretamente junto às instâncias do Governo relacionadas com as demandas do Movimento. Por meio de ampla articulação entre lideranças e movimento indígena surgiu em 2004 o Acampamento Terra Livre, o primeiro dos seis já realizados, e que se repete a cada ano com o propósito de cobrar dos governantes mais compromisso com os Povos Indígenas do Brasil.<sup>909</sup>

Como uma das organizadoras do Acampamento Terra Livre, surgiu a APIB, criada em 2005, com o objetivo de “fortalecer e unir os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país, visando à discussão, articulação e mobilização em defesa dos direitos

---

<sup>906</sup> ALMEIDA, Jorge; RIBEIRO, Cristina. O papel do Abril Indígena na luta dos povos indígenas do Brasil e sua relação com o Estado. Quito, Ecuador, 20-24 de nov. 2006. Trabalho apresentado no GT-10 *Movimientos Sociales Rurales, del Congreso Latino-Americano de Sociología Rural* (ALASRU). p. 8. Disponível em: <<http://www.alasru.org/cdaldasru2006/10%20GT%20Jorge%20Almeida,%20Cristina%20Ribeiro.pdf>> Acesso dia 8 de janeiro de 2009 às 19h23min.

<sup>907</sup> Entre os compromissos de campanha do Presidente Lula com os Povos Indígenas estavam: “Combater com intensidade os crimes cometidos contra os índios. Trabalhar junto ao Congresso pela aprovação do novo estatuto dos povos indígenas. Reestruturar a FUNAI..., etc.” In: NAVARRO, Cristiano. Compromisso com os Povos Indígenas. *Porantim*. Brasília-DF, nov. 2002, Ano XXIV, n. 250. p. 4./ Atualmente, meados do segundo mandato do Presidente Lula, o novo Estatuto dos Povos Indígenas ainda não foi aprovado, menos ainda a FUNAI foi reestruturada e deixou-se de praticar crimes contra os povos indígenas. Houve alguns avanços no que diz respeito à saúde indígena e em relação aos diálogos estabelecidos entre as várias instâncias do Governo e os Povos Indígenas, conquistas estas adquiridas sob forte pressão e atuação do Movimento. Mas muitos direitos indígenas, em especial os vinculados à demarcação e permanência dos indígenas em suas terras, continuam sendo ameaçados, especialmente depois da implantação do Programa de Aceleração do Crescimento, o PAC.

<sup>908</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, p. 9.

<sup>909</sup> Os Acampamentos Terra Livre foram analisados mais detidamente em um dos subtítulos deste capítulo.

indígenas”<sup>910</sup>. Como o próprio nome sugere, trata-se de uma organização que visa fortalecer a articulação do Movimento Indígena em âmbito nacional ao articular e mobilizar várias organizações indígenas que lutam pelos direitos desses povos, e que interligadas, representam o MIB.

A estrutura política da APIB é composta pelo Acampamento Terra Livre, que ocorre anualmente, o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI) e a Comissão Nacional Permanente (CNP), integrada por representantes das organizações regionais em Brasília.

Atualmente, a Comissão Nacional Permanente da APIB é composta por Rosane Mattos Kaingang, representante da ARPINSUL; Valéria Paye Kaxuyana, representante da COIAB e Mauro de Barros Terena, representante da ARPIPAN. Em breve, um representante da APOINME também será indicado para reforçar a equipe em Brasília.<sup>911</sup>

A APIB surge em um contexto histórico bastante diferente, no qual nota-se uma aproximação maior às instâncias do Estado no sentido de se estabelecer com o mesmo uma relação de parceria e de diálogo, tendo como principais objetivos a garantia dos direitos conquistados e a concretização dos mesmos pela via de políticas públicas que realmente atendam às necessidades das populações indígenas.

Com uma perspectiva muito mais propositiva e menos combativa – o que não quer dizer que, quando necessário, o Movimento não retome esta característica – a APIB busca articular organizações indígenas com mais de vinte anos de experiência, sem a pretensão de representá-las. Ao contrário, almeja articular uma série de organizações, apropriando-se das experiências adquiridas ao longo dos anos pelas mesmas, e trazendo para o centro dos debates as angústias que surgem lá nas bases, junto às comunidades, através de organizações locais e regionais.

A APIB surge com outra dinâmica, além de uma estrutura não vertical, se garantiu a expressão Articulação dos Povos Indígenas no Brasil, ou seja, mais do que uma organização nacional, é um mecanismo de articulação. É um mecanismo de articulação que, por coincidência é, bate com a lógica muito comum hoje nos distintos seguimentos sociais: ONGs, Movimentos Sociais, que nos últimos 92, 2002, nos últimos 16 anos têm muita força, que

---

<sup>910</sup> APIB instala Comissão Nacional Permanente em Brasília, segunda-Feira, 25 de mai. 2009, Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com/2009/05/apib-instala-comissao-nacional.html>> Acesso: 06 de agosto de 2009, às 10h27min.

<sup>911</sup> APIB instala Comissão Nacional Permanente em Brasília, segunda-Feira, 25 de mai. 2009, Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com/2009/05/apib-instala-comissao-nacional.html>> Acesso: 06 de agosto de 2009, às 10h27min.

há em termos de redes. Que as lutas mesmas e as... têm, são localizadas, têm foco, não existe a APIB se não existe a APOINME, e a APOINME é o reflexo das suas lutas lá na ponta, das comunidades, das associações. E, neste sentido, o que a gente faz aqui, na verdade, é um elo de articulação, de amarração de todas as lutas, identificando a pauta de demandas comuns, fazendo repercutir isso. Tanto é que a estrutura da APIB, você vê, não falamos de uma Assembleia, mas é uma estrutura que vem de baixo pra cima, embora em termos orgânicos, você vê que lá em cima está o Acampamento Terra Livre, que é a grande plenária.<sup>912</sup>

Ao contrário da UNI, que surgiu num contexto em que a luta se fundamentava na conquista de direitos; e do CAPOIB, que buscou garantir os direitos conquistados; “com a APIB os propósitos são os mesmos, mas há um diferencial de qualidade, um salto de qualidade”<sup>913</sup>. Vai além ao estabelecer relações diretas com setores estratégicos do Estado no sentido de fortalecer o protagonismo indígena através da articulação das organizações regionais que a compõe. A UNI e o CAPOIB foram iniciativas de representação nacional do Movimento Indígena que deixaram lições importantes para os organizadores da APIB.

Nesse sentido, intencionou-se “criar um projeto de apoio a uma rede interinstitucional indígena para a articulação das atividades nacionais do movimento”<sup>914</sup>, através das organizações regionais e locais que já existem e atuam há mais ou menos tempo. A APIB encontra-se formada pelas seguintes organizações indígenas regionais:

Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e região (ARPIPAN), Aty Guaçu (Grande Assembleia do Povo Guarani Kaiowa), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).<sup>915</sup>

A Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-APOINME é considerada hoje a segunda maior organização indígena do Brasil, congregando organizações e povos indígenas da região Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

<sup>912</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

<sup>913</sup> *Ibidem*.

<sup>914</sup> “O papel da APIB e a articulação do movimento indígena”. In: DOCUMENTO DA APIB: *Subsídios para o Abril Indígena 2008*. Brasília: APIB; COIAB; APOINME, ARPINSUL; ARPINPAN, MOPIC, Abril de 2008. 19 p. Ed. Especial. p. 10.

<sup>915</sup> APIB instala Comissão Nacional Permanente em Brasília, segunda-Feira, 25 de mai. 2009, Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com/2009/05/apib-instala-comissao-nacional.html>> Acesso: 06 de agosto de 2009, às 10h27min.

Atualmente, a sua sede encontra-se instalada em Olinda-PE, de onde se articula com o intuito de atender os mais de cinquenta povos diferentes que representa.

A luta pela “demarcação e homologação das suas terras, pela garantia de uma educação escolar diferenciada e por um atendimento de saúde que respeite a diversidade...” são algumas das principais metas a serem alcançadas pela APOINME, em parceria com as demais organizações que a integram à APIB; além de contar também com a ajuda de parceiros estrangeiros, como “a NORAD, ASW, CESE e CHRISTIAN AID.”<sup>916</sup>

A Articulação dos Povos Indígenas do Sul-ARPINSUL articula o Movimento Indígena da região Sul do país, reunindo em torno de si as etnias “kaingang, Guarani, Xokleng, Xetá e descendente de Charrua”<sup>917</sup>. As lideranças indígenas da região Sul atuam junto ao Movimento desde a época da reunião da Assembleia Nacional Constituinte, e logo depois com a participação de organizações como a Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani (APBKG) e a Organização das Nações Indígenas do Sul (ONISUL), ambas criadas em 1992.

Diante das dificuldades de estruturação do movimento e organização das lideranças, a ONISUL deu lugar a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (APOIS), que se comprometeu intensivamente na luta pela terra. Entre limitações financeiras e problemas estruturais comuns a todo movimento social, o Movimento Indígena na região Sul acompanhou as mudanças e novidades da organização indígena nacional. Rearticulou-se ao longo dos primeiros anos do século XXI e criou em 2006 a ARPINSUL, com o

... desafio de superar as divergências e divisões internas, além de realizar os trabalhos previstos no estatuto social. As principais dificuldades enfrentadas, na fase inicial, foi a falta de recursos, para registros, estruturação e mobilização da diretoria. Assim que foi registrada a ARPINSUL, houve a busca de parceiros para apoio financeiro. No qual a NORAD, sinalizou positivamente. Após vários contatos e algumas reuniões com a agência apoiadora, foi encaminhado um projeto para fortalecimento institucional.<sup>918</sup>

Entre as suas principais reivindicações estão novamente a luta pela demarcação das terras e por uma saúde e educação diferenciada, conforme prevê a Constituição Federal de 1988 e a Convenção N° 169 da OIT de 1989. Já a Articulação dos Povos Indígenas do

---

<sup>916</sup> PITAGUARY, Ceiza Feitosa. Conhecendo melhor a APOINME. *Jornal da APOINME*, Mai. 2009, Ano 1, n. 1. p. 2.

<sup>917</sup> KAINGANG, Maria Inês. O Movimento Indígena na Região Sul - ARPINSUL, Passo Fundo/RS, 24 de jul. 2009. Disponível em: <<http://www.arpinsul.org.br/index.php?p=hi>> Acesso dia 14 de setembro de 2009, às 9h52min.

<sup>918</sup> *Ibidem*.

Pantanal e região (ARPIPAN) agrega os povos e organizações indígenas da região do Pantanal, abrangendo as populações indígenas dos estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul.

A ARPIPAN é uma organização indígena de “caráter associativo, de direito privado e sem fins lucrativos”<sup>919</sup>, com sede administrativa na cidade de Campo Grande. A Aty Guaçu, a Grande Assembleia do Povo Guarani-Kaiowa, é outra organização importante da APIB que reúne todo o povo Guarani do Brasil, assim como também da Argentina e do Paraguai. A última grande Assembleia da Aty Guaçu reuniu-se entre os dias 4 e 6 de junho de 2009, na Aldeia Taquara, município de Juti, no estado do Mato Grosso do Sul.

Como a ARPIPAN, a Aty Guaçu tem se dedicado à luta pela identificação e demarcação das terras do povo Guarani-Kaiowa. Esse problema e os seus agravantes – invasões, assassinatos e suicídios<sup>920</sup> – na região do Mato Grosso do Sul é um dos mais sérios enfrentados pelo Movimento Indígena nas últimas décadas. “Em todo o Brasil, ainda faltam ser reconhecidas 95% das terras tradicionais guarani”<sup>921</sup>, e a demora na solução desse impasse, político e econômico, tem levado centenas de indígenas à morte.

Os problemas relacionados à questão da terra têm causado a morte de centenas de crianças indígenas por desnutrição<sup>922</sup>; conduzindo dezenas de jovens indígenas ao suicídio, pois a falta de terra obriga-os a abandonar suas tradições e a viver amontoados em pequenas glebas; além de ampliar as disputas econômicas entre fazendeiros e indígenas, e entre os

---

<sup>919</sup> MANIFESTAÇÃO da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB; Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-APOINME; Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul-ARPINSUL; Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal-ARPIPAN; e do Conselho Indigenista Missionário-CIMI, endereçada ao Excelentíssimo Presidente do Supremo Tribunal Federal e assinada pelo Advogado Paulo Machado Guimarães. Brasília, 3 de abr. 2009. p. 2. Disponível em: <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863\\_ManifestPSV5STF.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863_ManifestPSV5STF.pdf)> Acesso dis 20 de junho de 2010 às 11h27min.

<sup>920</sup> “Em 1990, ocorreram 31 suicídios entre os Guarani-Nhandeva e Guarani-Kayová, no Mato Grosso do Sul. A principal causa é a falta de terra, invadida por latifundiários, o que obriga os índios a se empregarem como mão-de-obra barata em usinas de álcool e fazendas da região. Sem perspectiva de poderem viver como Guarani, eles iniciaram em 1985 uma onda de suicídios que já tirou a vida de quase cem índios”. In: VIOLÊNCIA. CIMI divulga relatório de 1990. *Porantim*, Brasília, abr. 1991, Ano XIII, n. 137. p. 7.

<sup>921</sup> O POVO GUARANI - *Grande Povo*. Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário, regionais Sul e Mato Grosso do Sul. p. 10. Disponível em: <<http://www.nepi.fag.edu.br/arquivos/cartilha02.pdf>> Acesso dia 22 de setembro de 2009, às 15h41min.

<sup>922</sup> Segundo informações adquiridas em entrevista com o líder indígena Wilson Mattos da Silva, no “Mato Grosso do Sul, nós temos índios morrendo de desnutrição, crianças índias morrendo de desnutrição, nós temos índios encurralados em verdadeiros guetos como é a aldeia onde eu moro; onde nós temos 3.439 hectares é residindo 12 mil índios. Então, é um verdadeiro amontoado de índios; e lá nós temos problemas diversos, que é o suicídio muito forte por causa desse choque cultural, dessa falta de espaço pra que ele pratique a sua cultura; há perda da identidade”. In: WILSON MATOS DA SILVA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala da Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas (CGDDI), 3º andar, FUNAI. Dia: 21/05/2008 às 9h00min. Duração: 1h7min32seg.



próprios indígenas, aumentando o índice de assassinatos de lideranças indígenas na região.<sup>923</sup>

Ainda sobrevivem no Brasil cerca de cinquenta mil Guarani, povo com uma das maiores populações indígenas do país, vivendo sob condições desumanas. Nem mesmo o apelo do líder indígena Marçal de Souza ao papa João Paulo II em 1980 – “Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência”<sup>924</sup> – foi capaz de acelerar a demarcação e a solução dos problemas ligados a terra entre os Guarani.

A Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) ainda se encontra em formação, e em razão disso poucas informações foram encontradas sobre a mesma. Sabe-se apenas que ela representará os povos e organizações indígenas da região Sudeste. A COIAB é a última organização membro da APIB, e tem uma longa história de atuação no Movimento Indígena regional e nacional.

No ano de 1989 a COIAB foi criada por o grupo de lideranças indígenas e hoje é reconhecida como a maior organização indígena do Brasil. “Atualmente a COIAB é composta por 75 organizações indígenas dos nove Estados da Amazônia Brasileira”<sup>925</sup>, e aproximadamente 430 mil indígenas são representados por estas organizações, ou seja, “cerca de 60% da população indígena do Brasil”<sup>926</sup>. Com sede em Manaus e um escritório administrativo em Brasília, a COIAB realiza um trabalho de articulação política, de apoio e de luta pelos direitos básicos da diversidade de povos que ela representa.

A COIAB lida com problemas semelhantes aos das demais organizações aqui tratadas, “invasões, falta de assistência à saúde, educação...”<sup>927</sup>, embora muitos avanços já

---

<sup>923</sup> O POVO GUARANI - *Grande Povo*. Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário, regionais Sul e Mato Grosso do Sul. p. 10-11. Disponível em: <<http://www.nepi.fag.edu.br/arquivos/cartilha02.pdf>> Acesso dia 22 de setembro de 2009, às 15h41min.

<sup>924</sup> “Discurso de Marçal de Souza, índio Guarani, ao papa João Paulo II, Manaus, 1980”. *Jornal Porantim*, Brasília, ago de 1980. Marçal de Souza é da Nação Guarani, Mato Grosso do Sul *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos dos Índio* - Ensaios e Documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 183. / Em Outubro de 1991 o Papa João Paulo II voltou ao Brasil e reencontrou-se com os índios em Cuiabá, no dia 16. Novo documento foi entregue ao líder religioso denunciando a negligência do Governo quanto à garantia dos direitos indígenas previstos em lei. O Papa não tinha conhecimento do assassinato do líder indígena Marçal de Souza três anos após o seu encontro com ele em Manaus. “A Guarani Edna Silva de Souza, filha do líder Marçal Tupã’i – que fez o discurso ao Papa em Manaus em 1980 e foi assassinado a mando de latifundiários em 1983 – entregou a João Paulo II uma fotografia do pai e lhe dirigiu algumas palavras: A maior luta dos povos indígenas continua sendo a luta pela terra, por que a terra para nós é vida. Para continuarmos a termos direito à vida, é preciso que nossas terras sejam demarcadas, nos devolvam o que o que para nós é sagrado”. In: VISITA DO PAPA. O Reencontro com os Índios. *Porantim*, Brasília, nov. 1991, Ano XIX, n. 143. p. 3.

<sup>925</sup> INFORMATIVO TROCANO, Manaus, abr/jun. 2007, Ano 2, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral. p. 1.

<sup>926</sup> COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA (COIAB). Quem somos, como surgiu. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=quemsomos>> Acesso dia 10 de setembro de 2009, às 16h09min.

<sup>927</sup> COIAB. Programando os próximos passos. *Porantim*, Brasília-DF, ago. 1993, Ano XVI, n. 161. p 5.

tenham se concretizado nesses aspectos. No entanto, apesar de a maioria das terras indígenas do país localizar-se na Amazônia Legal<sup>928</sup> – o que se justifica diante do fato de que também lá se encontra a maioria da população indígena do país – os problemas ligados à terra ainda persistem.

Um dos problemas mais sérios que perpassa a questão da terra indígena na Amazônia Legal diz respeito ao crescente interesse pela mineração, que desperta a atenção do Movimento desde meados da década de 1980. Houve um aumento progressivo “dos títulos e requerimentos incidentes total ou parcialmente em terras indígenas na região amazônica”<sup>929</sup> entre os anos de 1987 e 1998.

A COIAB tem tomado posições contrárias à entrada das mineradoras em áreas indígenas, como se depreende deste documento encaminhado ao Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, em 1998.

Através desta apresentamos a análise da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) sobre o projeto de lei nº. 1610-A de 1996, de autoria do senador Romero Jucá... Outra grande preocupação advém do fato de que os principais articuladores pela aprovação do projeto de lei... são proprietários ou ligados a empresas mineradoras. ... Outro aspecto preocupante é o fato de que muitas comunidades indígenas não estão preparadas para negociações com empresas mineradoras. ... as comunidades indígenas não possuem equipamentos adequados à exploração racional de minerais. ... A Coiab não é contra a garimpagem em terras indígenas, realizada ou autorizada pelos índios, mas esperamos que isso ocorra quando os índios envolvidos estejam conscientes das implicações sociais ambientais da garimpagem, tenham compreensão da comunidade. Vale dizer que a mineração em terras indígenas por não-índios, não resulta somente em invasão física das terras indígenas, mas também na invasão ideológica que provoca desagregação social.<sup>930</sup>

Nesses vinte anos de atuação perene junto ao Movimento Indígena, a COIAB construiu uma base sólida de luta, intervindo e atuando diretamente em setores estratégicos:

---

<sup>928</sup> Das 563 terras indígenas do Brasil, 371 encontram-se na Amazônia legal; e de uma população indígena nacional aproximada de 280 mil indivíduos, cerca de 170 mil vivem na Amazônia Legal. Estes números não contabilizam os indígenas que vivem fora das terras indígenas. Para maiores informações, Cf.: RICARDO, Fany Pantaleoni. Situação Jurídico-Administrativa das Terras Indígenas no Brasil (em 30/06/1997). In: RICARDO, Fany Pantaleoni; SANTILLI, Márcio. (Orgs.) *Terras Indígenas no Brasil. Um balanço da Era Jobim*. Documentos do ISA, nº 03. São Paulo: ISA, 1997. p. 31-32.

<sup>929</sup> RICARDO, Fany. O Subsolo das Terras Indígenas na Amazônia. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 178.

<sup>930</sup> COIAB É CONTRÁRIA AO PROJETO DE LEI QUE REGULAMENTA MINERAÇÃO EM TERRA INDÍGENA. Carta encaminhada ao Excelentíssimo Senhor Presidente e assinada pela Coordenação Executiva da Coiab, 2 de março de 1998. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 181.

autonomia indígena; políticas públicas, educação, saúde, desenvolvimento sustentável e território. Preocupada com a sustentabilidade dos territórios indígenas, diante da política econômica do Governo Lula, em especial do Programa de Aceleração do Crescimento-PAC, a COIAB reuniu cerca de 250 lideranças indígenas de 165 povos diferentes da Amazônia entre os dias 28 e 30 de novembro de 2007, em Porto Velho.

Com o lema “Territórios Indígenas: ameaças e oportunidades para o desenvolvimento sustentável”, o III Fórum reuniu-se com o objetivo de avaliar a

... relação Governo Brasileiro e Povos Indígenas; instrumentos legais de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas nacionais internacionais; Estatuto dos Povos Indígenas; empreendimentos do PAC; mudanças climáticas e serviços ambientais prestados pelos povos indígenas; saúde e educação indígena; e estratégias de proteção, gestão e sustentabilidade dos territórios indígenas.<sup>931</sup>

Nesse mesmo encontro foi redigido um documento assinado pelas lideranças indígenas presentes – “Carta de Porto Velho. Desenvolvimento, sim; mas a qualquer custo, não!” – no qual foram feitas sérias críticas ao Governo Lula que, ao dar ênfase ao Programa de Aceleração do Crescimento, que inclui em seus projetos a construção de hidrelétricas nos Rios Xingu, Madeira e Machado; além de rodovias em terras indígenas, não estaria agindo de acordo com o que ficou determinado pelos representantes do Governo e as lideranças indígenas na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI).

O Governo foi criticado também por não dar continuidade ao que ficou acordado na CNPI em relação à mineração em terra indígena, tema que deveria ser discutido como “parte do Estatuto dos Povos Indígenas”<sup>932</sup>. A temática da saúde também foi assinalada, tendo as lideranças do encontro julgado a Portaria N° 2.656, publicada pelo Governo em 17 de outubro de 2007, que repassa recursos da saúde indígena às prefeituras municipais, o que foi decidido “sem antes ter havido uma ampla consulta aos povos e organizações indígenas”<sup>933</sup>, como prevê a Constituição de 1988 e a Convenção N° 169 da OIT.

Sob articulação da COIAB, o Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI) tem contribuído para a formação técnica de comunidades e organizações indígenas “para a

---

<sup>931</sup> III FÓRUM PERMANENTE dos Povos Indígenas de Amazônia discute sustentabilidade territorial. In: INFORMATIVO TROCANO, Manaus, jan/fev/mar. 2008, Ano 3, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral. p. 3.

<sup>932</sup> CARTA DE PORTO VELHO. Desenvolvimento, sim; mas a qualquer custo não. In: *Ibidem*, p. 4.

<sup>933</sup> *Ibidem*.

conquista de autonomia e sustentabilidade na gestão de seus territórios”<sup>934</sup> desde 2006. Essas iniciativas demonstram os avanços do Movimento Indígena na Amazônia no que diz respeito ao exercício da autonomia dos povos em seus territórios, além de indicar a preocupação com a preservação de recursos hídricos, a biodiversidade e o aquecimento global, já que estes são os principais temas dos cursos de Gestão Etnoambiental e Gestão de Projetos, oferecidos pelo CAFI.

As lutas e as conquistas de todas essas organizações, que articulados formam a APIB, repercutem no Movimento Indígena nacional, tornando-o cada vez mais forte e atuante, capaz de se sustentar – através das angústias e necessidades comuns a todos os povos e organizações – em meio a toda a diversidade que o caracteriza. É nesse emaranhado de organizações e povos que se vislumbra a especificidade e a originalidade do MIB, assim como a sua força e riqueza.

Atualmente, existe uma disposição das lideranças articuladas em fortalecer a atuação da APIB junto ao Movimento Indígena em caráter nacional. Para tanto, estão sendo pensadas medidas de recuperação do “Grupo de Trabalho (GT) da APIB, que articula as organizações indígenas regionais e locais”<sup>935</sup>. Fala-se também na criação de “uma rede interinstitucional indígena”<sup>936</sup> que possa de fato articular o Movimento nacionalmente, através de atividades compartilhadas pelas organizações regionais que compõem a APIB.

Com o objetivo de pensar essa articulação nacional do Movimento, as lideranças e demais participantes<sup>937</sup> das discussões que deram origem a este *Documento da APIB* em análise concluíram que alguns pontos importantes devem ser observados com mais atenção:

- a) efetivar e fortalecer a representação das organizações regionais em

---

<sup>934</sup> CAFI e a formação técnico-política do movimento indígena da Amazônia. In: III FÓRUM PERMANENTE dos Povos Indígenas de Amazônia discute sustentabilidade territorial. In: INFORMATIVO TROCANO, Manaus, jan/fev/mar. 2008, Ano 3, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral. p. 7.

<sup>935</sup> DOCUMENTO DA APIB: *Subsídios para o Abril Indígena 2008*. Brasília: APIB; COIAB; APOINME, ARPINSUL; ARPINPAN, MOPIC, Abril de 2008. Ed. Especial. p. 10.

<sup>936</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>937</sup> Lista de Participantes: ADATGMA - Jackeline Alves dos Santos (Piura Tembê); APOINME - Ailson dos Santos Barros - Yssô Truka, Maria da Conceição Alves Feitosa, Manoel Messias da Silva, Manoel Uilton dos Santos, Marcos Luidson de Araújo, Iolanda dos Santos Mendonça; ARPIN-SUL - Maria Inês Freitas, Romancil Gentil Creta, Rildo Mendes; CAFI - Lúcio Flores; CIMI - Édem Magalhães; CIR - Mário Nicário; COAPIMA - Sônia Boné de Souza Silva Santos; COIAB - Antônio Marcos de Alcântara de Oliveira Apurinã, Jecinaldo Barbosa Cabral, Valéria Paye - Coord., André Elifas – Assessor; Paulino Montejo; Isabel Semani Tukano; COIAB/Etno - Francisco Avelino Batista; CONDEF - Agnelo Tenrité Wadzatsé; CTI - Bernardo Perondi; IIEB - Henyo Barreto; INESC - Ricardo Verdum; MOPIC - Hiparidi Top Tiro (Xavante); OIT/TO - Ivan Luís Guarani Silva; OPIN - Elcio Severino da Silva Manchinery; OPIRR - Pierlangela Nascimento da Cunha; TERRAS KAIWAS - Adão Irapuitã Brasil - Conselheiro; TNC - Hécio Sousa, Celino Avelino Batista, Edmundo Dzuaiwi Omoro, Anastácio Peralta; Lisio Terena e Ramão Vieira de Souza. In: DOCUMENTO DA APIB: *Ibidem*, p. 19.

Brasília; e b) dar a esta representação política um suporte técnico, operacional e executivo à articulação do movimento indígena (mais uma assessoria, possivelmente de um jornalista, para tratar da questão da comunicação entre os vários níveis do movimento indígena). Isto por que hoje o movimento indígena ainda não tem uma estrutura própria e depende de organizações assessoras. *É hora do próprio movimento gerenciar os dados e informações sobre a situação dos povos e terras indígenas no Brasil*, contando com uma infra-estrutura própria para sua atuação, tanto na base quanto nacionalmente, deixando assim de depender de outras organizações.<sup>938</sup>

Nota-se com a leitura da citação acima a preocupação com a estrutura e a representação do Movimento, que ainda hoje é bastante inconstante e dependente das assessorias de organizações como o ISA, o CIMI e o CTI, por exemplo. Não se trata de ignorar e/ou excluir o trabalho de suma importância dessas organizações indigenistas; mas de ter o Movimento maior controle sobre os dados e conhecimentos pertinentes ao mesmo e de interesse exclusivo dos indígenas. Novamente, nota-se a preocupação com o protagonismo indígena.

Outros aspectos são relevantes na proposta de articulação do Movimento Indígena nacional sugerido pelas lideranças reunidas e que representam a APIB, como maior controle entre as diversas comissões e conselhos inseridos nos debates sobre a questão indígena. Para os representantes desses conselhos, sugere-se que haja conhecimento aprofundado dos objetivos e princípios do Movimento Indígena; além de maior interação entre os “conselhos e comissões com a CNPI”<sup>939</sup>, assim como temas que perpassam as demandas do Movimento.

A formação e a qualificação das lideranças indígenas é outro tema fundamental para se pensar uma melhor articulação do MIB, e alguns avanços nesse sentido têm sido apresentados, como os Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI); o Centro Amazônico de Formação indígena (CAFI); e o Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP). A representação política indígena, seja pela via da eleição de um “representante indígena no Congresso ou por meio da antiga e ainda utópica proposta de se “criar um Parlamento Indígena”<sup>940</sup>, também é um assunto da pauta da articulação do MIB.

Paulino Montejo sugere que haja um plano de articulação que não se distancie das bases e que seja mais realista, mobilizado em torno de demandas estratégicas e emergenciais, ou seja, “de problemas comuns (questão fundiária, ações criminais, saúde e questões

<sup>938</sup> DOCUMENTO DA APIB: *Subsídios para o Abril Indígena 2008*. Brasília: APIB; COIAB; APOINME, ARPINSUL; ARPINPAN, MOPIC, Abril de 2008. Ed. Especial. p. 10. (Destques meus).

<sup>939</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>940</sup> *Ibidem*, p. 13.

políticas)”<sup>941</sup>. Para tanto, a estrutura física e os métodos de trabalho devem ser pensados e repensados para que exista uma estrutura mínima capaz de perpassar satisfatoriamente todas as esferas de atuação do Movimento.

A APIB então, diante desses projetos e propostas de ação, reafirma a sua principal meta, que é a “articulación interna del movimiento indígena”<sup>942</sup>, sem constituir-se numa organização verticalizada e hierárquica, da qual possa demandar uma representação nacional do Movimento. A Articulação, na verdade, não deseja representar por si mesma, mas sim articular nacionalmente os povos indígenas, a partir de organizações regionais e locais que já os representam, coletiva ou individualmente, há alguns anos ou décadas.

#### 4.3.1. As Lideranças Indígenas

*É importante que as novas lideranças não se distanciem das realidades locais... dialogando com as lideranças tradicionais e aqueles que vivem o dia-a-dia das comunidades.*  
Documento da APIB.<sup>943</sup>

Pensar sobre o papel das lideranças indígenas é essencial para se compreender o processo de luta e organização do MIB. Esta, porém, não é uma tarefa fácil, pois envolve variáveis que dificultam o alcance de uma conceituação mais precisa. A ideia de liderança sugere a presença de um líder que exerce uma função de chefia, que está à frente, que é consultado pelos demais por exercer domínio, seja ele político, religioso e/ou econômico.

Toda e qualquer abstração relativa à ideia de liderança é temporal, ou seja, alcança níveis e características diferentes de acordo com lugares, tempos, culturas e contextos específicos. Porém, entre as variações detectáveis, nota-se a reincidência de alguns distintivos próprios de um líder, como o respeito e o reconhecimento de seus pares, por exemplo. A seleção dos líderes em um sistema parlamentarista moderno foi apresentado por Max Weber nos seguintes termos:

<sup>941</sup> DOCUMENTO DA APIB: *Subsídios para o Abril Indígena 2008*. Brasília: APIB; COIAB; APOINME, ARPINSUL; ARPINPAN, MOPIC, Abril de 2008. Ed. Especial. p. 14.

<sup>942</sup> MONTEJO, Paulino. Brasil. Nace la Articulación de los Pueblos Indígenas. *ALAI 402 - América Latina en Movimiento*, 29 de nov. 2005. Disponível em: <<http://alainet.org/active/19159&lang=es>>. Acesso dia 14 de setembro de 2009 às 8h50min.

<sup>943</sup> DOCUMENTO DA APIB, *op. cit.* p. 7.

Quando da posição do poder decorre que o monarca costuma confiar a direção da política ao homem de confiança da maioria indubitável... São então pessoas com forte instinto de poder político e com pronunciadas qualidades de líder político que vão à luta e têm, portanto, a possibilidade de ocupar as posições dirigentes,... chegue à direção uma personagem dotada de qualidades de *líder*.<sup>944</sup>

Nessa citação percebem-se alguns dos pontos recorrentes na percepção que se tem de uma liderança em diferentes contextos históricos e culturais: confiança da maioria; qualidades de líder e forte instinto de poder político. A reflexão sobre a ideia de liderança indígena abrange, de certa forma, esses três pontos; embora se estenda a noção de poder político apresentada por Weber à ideia de política enquanto ação natural do homem, entendendo-o como um “animal social” que está sempre se articulando politicamente em busca de uma vida boa e feliz.<sup>945</sup>

Essa perspectiva da política enquanto um fazer natural do homem permite que se observe que o poder, enquanto especificidade política, também permeia as relações estabelecidas dentro de uma comunidade e/ou organização indígena. Nesses espaços, o exercício da liderança não ocasionalmente envolve disputas muito peculiares de poder, pois geralmente é no interior das comunidades que as lideranças surgem, e a legitimidade para representar os membros de uma determinada comunidade deve ser dada pelos mesmos.

É necessário, à liderança indígena legítima, ter a confiança da maioria, já que se espera que ela defenda interesses de toda a comunidade, e não os seus próprios. As qualidades do líder também são exigidas pela comunidade e, nas últimas décadas, da mesma forma pelas organizações indígenas. Espera-se que uma liderança indígena não tradicional seja capaz de articular-se satisfatoriamente com “o mundo não indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade.”<sup>946</sup>

À época das Assembleias Indígenas, em várias falas das lideranças, notou-se a preocupação com o domínio da língua portuguesa: “Não sei falar bem português...” / “Não falo bem, dá de entender um pouco...”<sup>947</sup>. Essa preocupação de alguns chefes e representantes

---

<sup>944</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 561. (Destaque do autor).

<sup>945</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997. p. 89; 220-221.

<sup>946</sup> LUCIANO BANIWA, Gerssem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 66.

<sup>947</sup> HAKÁI (Francisco-Munduruku) e TXUÃERI (Tapirapé). In: 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS,

seus denota que o domínio da língua portuguesa no início da organização do Movimento era importante para que uma liderança pudesse exercer o seu papel de defensora dos direitos de seu povo.

Nas últimas décadas do século XX e nesta primeira do século XXI, mais que o domínio da língua, espera-se que uma liderança indígena possa dominar instrumentos legais, burocráticos e administrativos da sociedade e do Estado vigente para que sua atuação seja efetivada com sucesso. Diante disso, tem sido recorrente a preocupação com a formação dessas lideranças, seja relativa à sua militância no Movimento, seja relativa à formação acadêmica.

Entidades de apoio ao índio como o CIMI empreenderam vários projetos com o objetivo de preparar as lideranças. Durante a 3ª Assembleia Nacional do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Goiânia, realizada entre os dias 27 e 31 de julho de 1979, além da eleição da nova diretoria do órgão, discutiu-se no Centro de Treinamento de Líderes (CTL) a realidade indígena do país na época. Entre os 120 participantes do encontro havia “mais 20 de chefes indígenas.”<sup>948</sup>

A UNI, com o apoio do CIMI, também reuniu várias lideranças indígenas no Centro de Formação da Diocese de Goiânia, entre os dias 9 e 13 de julho de 1985, com a finalidade de preparar as lideranças quanto à representatividade das mesmas na Assembleia Nacional Constituinte. Nas últimas décadas, sob a influência de um tempo no qual o protagonismo indígena é determinante, organizações indígenas como o CINEP tem se ocupado prioritariamente desse papel de formação e preparação das lideranças.

Do ponto de vista da formação acadêmica, a procura pelos cursos superiores como um artifício para o melhor exercício da liderança é recorrente. A título de citação, das sete lideranças entrevistadas durante a realização desta pesquisa, cinco têm curso superior, entre as quais se encontram dois advogados, uma socióloga, um administrador de empresa e um antropólogo doutorando. O curso de direito é um dos mais procurados pelos indígenas, em razão da necessidade de aquisição do conhecimento seguro das leis para melhor defender e garantir os direitos dos seus povos.

Durante a realização do I Congresso Brasileiro de Acadêmicos, Pesquisadores e Profissionais Indígenas, entre os dias 14 e 17 de julho de 2009, em Brasília, a preocupação com a educação superior para os povos indígenas do Brasil permeou várias conferências,

---

Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. p. 17; 33.

<sup>948</sup> CIMI debate a nova realidade do índio, *Jornal O Popular*, 27 de agosto de 1979. In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Atividades do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. Sigla de Origem: 116/NAGO/SNI. 27/08/1979. Sigilo C. Número do ACE: R02525. p. 7.



debates e mesas redondas. Houve alguns avanços e muito ainda há por se conquistar em relação ao acesso e permanência dos indígenas nas universidades do país, mas para a convicção entre as lideranças e os povos como um todo que este é um caminho necessário na luta pelos direitos e o exercício da autonomia.

A Constituição de 1988 garantiu aos índios, suas comunidades e organizações o direito de recorrerem à justiça para defenderem-se, o que dá legitimidade processual a qualquer uma dessas três instâncias para ingressar em juízo. No entanto, no interior das comunidades, existem outras regras de legitimação de um membro do grupo para falar em nome de todos. Na verdade, cada povo tem seus próprios critérios para legitimar uma liderança, o que dificulta muitas vezes as relações entre os diferentes grupos étnicos, a sociedade e o Estado no que tange à representatividade indígena.

A prática da escolha, por não índios, de um membro da comunidade indígena para representá-la foi muito comum no início da organização do Movimento, o que repercutia negativamente no interior das comunidades, uma vez que “A representatividade e a legitimidade do poder social nas comunidades indígenas tem que atender aos critérios de aceitação e consentimento praticados pelo grupo social”<sup>949</sup>. Muitos problemas ligados à legitimidade de lideranças que atuaram e atuam junto ao Movimento ainda persistem, como a cooptação, por exemplo.

Nem sempre há compatibilidade entre os critérios de legitimidade apontados pela comunidade indígena e o exercício de poder de determinadas lideranças, que acabam por falar em nome de um povo que não o reconhece como líder. Muitos até são inicialmente reconhecidos, e ao longo da sua militância, acabam por se distanciar das bases e, conseqüentemente, perdem legitimidade junto à comunidade ou entram em conflito com a mesma. Nesse sentido, é importante citar uma fala da líder indígena Valéria Payê sobre o papel da liderança.

... eu estou aqui, mas, no meu processo, no processo da cultura do meu Povo, eu não teria esse papel fundamental; quer dizer, eu estou aqui em função de que eles continuam me legitimando, reconhecendo o meu trabalho. Mas, assim, em termos de liderança, eu faço parte de um grupo onde o meu povo tem os nossos caciques, que são as verdadeiras lideranças nas aldeias. Por que, quem toma a decisão, quem encaminha as coisas são eles; e a gente, no papel de ta fora da aldeia, apenas o nosso papel é de ajudá-los a levar pra frente as suas reivindicações, os seus encaminhamentos, é levar o conhecimento não de dentro da comunidade, mas pra fora. Eu acho

---

<sup>949</sup> MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 270.

que o papel que a gente tem é de ser interlocutor das instâncias de fora pra dentro das nossas aldeias, ou, ou vice-versa.<sup>950</sup>

Nota-se que há diferenças, estabelecidas pelos próprios líderes, entre as chamadas lideranças tradicionais e as lideranças políticas. Assim, o contato constante com as bases, conhecendo as necessidades mais urgentes, além de garantir a confiança e o respeito dos membros da comunidade, reforça também a legitimidade das lideranças, que normalmente é concedida pelo líder tradicional, ou seja, os caciques ou tuxauas. É importante lembrar ainda que algumas lideranças tradicionais podem se tornar lideranças políticas, como destacou a líder indígena Joênia Wapichana.<sup>951</sup>

Os caciques ou tuxauas são reconhecidos como os líderes tradicionais das comunidades, pois seguem a tradição do seu povo, “herdadas dos seus pais ou ancestrais e aceitas pelo grupo”<sup>952</sup>. Já as lideranças que atuam nos grandes centros, especialmente em Brasília, buscando articular as demandas das comunidades com setores específicos do Estado e da sociedade envolvente, com o objetivo de ajudar o seu povo, também conhecidas como lideranças políticas, são

... aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não-indígena, geralmente pessoas que não seguiram os processos socioculturais próprios ou tradicionais para chegar ao posto. São os dirigentes de associações e comunidades, os dirigentes políticos e os técnicos indígenas.<sup>953</sup>

No entanto, é preciso observar que, com base na ideia de política apresentada linhas acima – que abrange todas as relações exercidas pelo homem social – ambos os tipos de lideranças analisados são políticas, por atuarem socialmente e relacionarem-se politicamente em níveis e instâncias diferentes, mas todas com sua relevância para o Movimento. Claro que há, ou deveria haver sempre, uma interdependência entre as lideranças tradicionais e as políticas, pois é dessa relação que advém a troca de conhecimentos e informações necessárias à atuação aceitável no MIB.

---

<sup>950</sup> VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

<sup>951</sup> JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.

<sup>952</sup> LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006. p. 65.

<sup>953</sup> *Ibidem*, p. 65.

Para a líder indígena Joênia Wapichana, deve-se destacar a importância das lideranças ditas políticas para o alcance do atual protagonismo indígena no Movimento, pois estas têm atuado diretamente, influenciando “nas mudanças, nas políticas públicas, nas políticas indigenista (sic)”<sup>954</sup>. Enquanto para a líder indígena Azelene Kaingang, “... as lideranças são as que movem esse processo de movimento”<sup>955</sup>, ou seja, o trabalho de organização das mesmas com atuações memoráveis, como por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, por exemplo, é que o MIB consegue se manter presente e atuante no cenário nacional.

Para Ramos, a essência de uma liderança indígena encontra-se no reconhecimento da consciência da colonização. Somente após passarem por experiências próprias da colonização – como a escolarização imposta pelos missionários no Alto Rio Negro<sup>956</sup>, por exemplo –, e ao tomar consciência da mesma, conseguem se sobrepor e se destacar diante de uma realidade ambígua, de modo que, em um determinado momento, eles voltam para si mesmos e dizem:

... “espera aí, isso aqui é colonização”, aí se rebelam contra. É essa gente, e que não é todo mundo nas comunidades indígenas que tem essas experiências, são essas pessoas que sofreram as agruras da colonização, e por razões outras que eu não sei definir, se é de personalidade, se é de quê, tomaram isso como plataforma de luta.<sup>957</sup>

A consciência da colonização desperta a vontade de lutar em alguns indígenas, não em todos, pois como em toda sociedade, “alguns têm mais aquela vontade de batalhar, e outros ficam mais acomodados, isso é parte do ser humano”. Aqueles que despertam tornam-se líderes indígenas e se rebelam, tomam “consciência da colonização, então aí vão em frente

---

<sup>954</sup> JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.

<sup>955</sup> AZELENE KAINGANG. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Warã Instituto Indígena Brasileiro. Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 14h30min. Duração: 40min30seg.

<sup>956</sup> A educação de crianças e jovens indígenas em internatos foi uma estratégia usada pelos missionários salesianos na região do Alto Rio Negro, no Amazonas, entre as décadas de 1970 e 1990. Desses internatos saíram “muitas lideranças indígenas, principalmente na área da educação”. Além da imposição da língua portuguesa, tradições culturais indígenas, como a vida nas casas comunais e os casamentos entre primos cruzados, foram duramente reprimidas. Cf.: PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. 2003. 457 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2003. p. 55.

<sup>957</sup> ALCIDA RITA RAMOS. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala de Reuniões - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 15h30min. Duração: 36min42seg.

e vão à luta.”<sup>958</sup>

Ramos destaca ainda que muitas vezes esses indivíduos não são compreendidos por suas comunidades, e a sua atuação no Movimento, por razões diversas, torna-se motivo de distanciamento das mesmas. Em alguns casos, há exemplos de lideranças que se deixaram cooptar, seja por setores ligados à FUNAI, seja por organizações indigenistas diversas. Mas o que é relevante dizer, como sinaliza a autora em pauta, é que essas situações são passíveis de experimentação em qualquer sociedade, em qualquer grupo, em qualquer tempo e lugar.

A história da atuação e da resistência das lideranças indígenas no Brasil remonta aos primórdios da colonização. Com a chegada dos europeus ao litoral brasileiro, as rivalidades interétnicas – característica de povos guerreiros e vingativos, sendo a vingança uma especificidade constante entre os Tupinambá<sup>959</sup> – foram exploradas pelos colonizadores como meio de submissão e dominação dos indígenas.

A noção de liderança para as populações indígenas remete às funções de líderes exercidas pelos chefes xamãs, caraíbas e pajés. O aspecto guerreiro dos Tupiniquim é uma característica importante da liderança indígena na capitania de São Vicente no século XVI, a exemplo do chefe Tibiriça<sup>960</sup>. Os primeiros relatos sobre o papel do líder/chefe indígena no início da colonização indicavam a proeminente autoridade dos mesmos em situações de guerra, assim como “na vida material e social”; no entanto, “a liderança política raramente correspondia a qualquer privilégio econômico ou posição social diferenciada.”<sup>961</sup>

John Manuel Monteiro fala em três níveis de lideranças políticas: os chefes das malocas; os chefes das aldeias e as lideranças supra-aldeia, sendo que estas últimas apareciam normalmente em contextos de guerra<sup>962</sup>. Em 1555, os franceses que desejavam fundar a França Antártica no atual Rio de Janeiro uniram-se aos Tupinambá da região para lutar contra os portugueses, e estes uniram-se aos rivais Tupi e Tupiniquim, da região de “São Vicente e do planalto, tradicionais rivais dos Tupinambá – também conhecidos como Tamoio ou Tumuya, que na língua tupi significa avô, o mais velho...”<sup>963</sup>

---

<sup>958</sup> ALCIDA RITA RAMOS. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala de Reuniões - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 15h30min. Duração: 36min42seg.

<sup>959</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF, 2002. p. 225.

<sup>960</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 21.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>962</sup> *Ibidem*.

<sup>963</sup> PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 118.

Entre 1562 e 1667 houve guerra intensa – conhecida como a Guerra dos Tamoios –, onde líderes indígenas como os Caciques Cunhambebe, Aiberê, Caokira e Pidobucu lutaram bravamente em diferentes fases do conflito. A resistência indígena à dominação portuguesa estendeu-se a outros grupos étnicos ao ficar evidenciada a real intenção dos colonizadores, como os “Caeté de Alagoas e os Goiaká do Rio de Janeiro”; ou os Potiguara, que também aliados aos franceses resistiram à dominação portuguesa, liderados pelos indígenas “Tijukupapo e Penakama à frente dos guerreiros de mais de cinqüenta aldeias.”<sup>964</sup>

Durante o trabalho das missões jesuítas de redução dos Guarani da região do Tape a evangelização destes povos foi pacífica até a chegada dos bandeirantes paulistas. A fim de preparar a missão e os indígenas contra os ataques paulistas, o rei da Espanha<sup>965</sup> apoiou os jesuítas no projeto de militarização dos Guarani, que enfrentaram uma guerra sangrenta contra os bandeirantes paulistas. Em várias batalhas, lideranças indígenas destacaram-se por, junto com suas tropas, vencerem os bravos bandeirantes.

A batalha de Mbororé foi vencida pelo Cacique Inácio Abiaru em 1641, que derrotou a bandeira de Jerônimo de Barros; já os Caciques Antônio Uracatu e Matias Beramini “derrotaram a bandeira de Manoel Preto e Francisco Cordeiro”, em 1657<sup>966</sup>; e o Caicque de Caaró, o Nicolau Nhenguiru, “derrotou a bandeira de Domingos Cordeiro em Caaçapaguaçu, em 1639.”<sup>967</sup>

Mais tarde, durante a Guerra Guaranítica – quando a União Ibérica havia chegado ao fim e Portugal e Espanha enfrentavam disputas por terra e redefinição de fronteiras, que levaram à assinatura do Tratado de Madri em 1750 – mais de 30 mil indígenas deveriam deixar o território da região dos Sete Povos das Missões, que passaria a pertencer a Portugal. Esse acordo entre as Coroas de Portugal e Espanha revoltou os Guarani, que entre 1753 e 1756 lutaram arduamente para permanecerem na terra que lhes pertencia pelo direito sagrado dos povos.

O líder Sepé Tiaraju foi o “cacique-geral da Guerra Guaranítica”<sup>968</sup>, enfrentando tropas portuguesas e espanholas até a sua morte em 1756. Mais de mil Guarani foram mortos na batalha de Cayboaté, entre os quais se encontra o líder Nicolau Languiru, o sucessor de Sepé Tiaraju. Também se destacaram nessa guerra os líderes indígenas Cristóforo Acatu,

---

<sup>964</sup> PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 120.

<sup>965</sup> Durante a União Ibérica, período em que Portugal ficou sob domínio da Espanha, entre os anos de 1580 a 1640.

<sup>966</sup> PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo, *op. cit.* p. 141.

<sup>967</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>968</sup> *Ibidem*, p. 146.

Bartolomeu Candiú, Tiago Pindó e Miguel Javat.<sup>969</sup>

Durante a colonização holandesa no nordeste brasileiro, entre 1630-1654, os indígenas novamente foram cooptados e enfrentaram guerras; do lado dos portugueses ficaram “parte dos Potiguara e de grupos do litoral”<sup>970</sup>, e do lado dos holandeses ficaram os Janduí, povos do interior. Após várias batalhas, os holandeses foram expulsos da colônia brasileira pelos portugueses com a ajuda de alguns povos indígenas.

Os Janduí, que lutaram ao lado dos holandeses “assinaram um tratado de paz com os portugueses”, que foi quebrado logo em seguida quando dois filhos do cacique foram mandados pelo governador João Fernandes Viera a Lisboa<sup>971</sup>. Aos Janduí juntaram-se os “Gueguê, os Galache, os Anayó, os Icó, os Pianço e os Kariri” e formaram a “Confederação Kariri”, empenhada na luta pela suas terras, já então ameaçadas pelos portugueses.<sup>972</sup>

Em 1686, os Janduí rebelaram-se contra os paulistas que foram ao Rio Grande do Norte, a pedido do governador, para apaziguá-los e dar fim à Guerra do Açu. O governador e os paulistas foram derrotados pelos Janduí e seus aliados no primeiro confronto, que durou dois anos, com perdas humanas, vitórias sucessivas dos indígenas e a derrota final dos mesmos em 1691; e assinaram um tratado de paz com as autoridades portuguesas em 1692.

A Guerra do Açu contou com a participação vitoriosa dos líderes Janduí e Caracará no início do conflito; do Cacique Canindé no “final da guerra”; e do Cacique Kariri Esikeri, “morto por Domingos Jorge Velho na aldeia Guararu, dos padres jesuítas, onde se refugiara”<sup>973</sup>. Outro momento importante de atuação de lideranças indígenas ao longo da história de resistência dos povos indígenas do Brasil foi o da Cabanagem, ou Revolta dos Cabanos, que aconteceu na província do Grão-Pará, atual estados do Pará e do Amazonas, e começou em “1833 para se estender até 1836.”<sup>974</sup>

Caio Prado Júnior considerou a Revolta dos Cabanos como “um dos mais, se não o mais notável movimento popular do Brasil”<sup>975</sup>, pois foi essa a única revolta em que setores populares, como os indígenas, conseguiram de fato passar da “simples agitação para uma tomada efetiva do poder”<sup>976</sup>. Dessa revolta – que se originou de insatisfações populares anteriores à Independência e agravadas após a Abdicação de D. Pedro I em 1831, além do

<sup>969</sup> PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 147.

<sup>970</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>971</sup> *Ibidem*.

<sup>972</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>973</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>974</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 71.

<sup>975</sup> *Ibidem*, p. 77

<sup>976</sup> *Ibidem*.

antagonismo existente entre portugueses e brasileiros naquelas regiões, e ampliado neste período – também participaram importantes lideranças indígenas.

Os dois principais líderes indígenas da Cabanagem foram Manoel Marques, “da nação Mawé”; e Crispim de Leão, “Cacique Mawé”<sup>977</sup>. Os Mura e os Mawé foram os que mais se destacaram no conflito. A valentia desses povos foi significativa para os resultados positivos alcançados pelos cabanos, embora as perdas humanas tenham sido também significantes. “De 50 mil que eram em 1826, quinze anos depois estavam reduzidos a 6 mil. Hoje são em torno de 1.400 pessoas”<sup>978</sup>. Há também que se mencionar a participação do líder indígena Miguel Apolinário Maparajuba, que teria derrotado “os soldados do Imperador e elementos armados pelos ricos.”<sup>979</sup>

Ao longo dos séculos XIX e XX os indígenas e suas lideranças enfrentaram e participaram de muitos conflitos, ocasionados principalmente por questões ligadas às suas terras, como as invasões das terras indígenas na região Sul, que começou no início do século XIX; o processo de ocupação da Amazônia, entre as décadas de 1840 e 1920; o conflito de Contestado e a invasão de territórios indígenas por empresas ferroviárias; as ações pacificadoras e não menos invasoras do SPI; entre tantas outras.

Muitas foram as lideranças que se destacaram ao longo desses 509 anos de história de colonização, assimilação e resistência indígena no Brasil. Desde os nomes dos guerreiros mencionados nos últimos parágrafos, ao índio Antônio, o profeta e líder da Santidade Jaguaripe<sup>980</sup>; além daqueles que sequer tiveram os seus nomes escritos nos relatos e nas demais fontes históricas legadas ao homem pelo tempo; e os que escreveram seus nomes na história recente do Movimento Indígena contemporâneo.

A memória de muitos líderes das últimas décadas encontra-se bastante presente, como o indígena Marçal de Souza, homenageado na “Aty Guasu (Grande Assembleia do Povo Guarani Kaiwa)” realizada entre os dias 29 e 31 de outubro de 2008, quando se

<sup>977</sup> PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. p. 179.

<sup>978</sup> *Ibidem*.

<sup>979</sup> A REVOLUÇÃO DA CABANAGEM: quando os índios lutaram solidários. In: *Boletim do CIMI*, Ano 9, n. 62, mar., 1980. p. 34.

<sup>980</sup> “Refiro-me às santidades em geral, consideradas como rituais ou festas rebeldes dos tupi, e sobretudo à Santidade de Jaguaripe, irrompida no sul do Recôncavo Baiano por volta de 1580. Foi esta, sem sombra de dúvida, a santidade mais importante de nossa história quinhentista, autêntica seita herética que, comandada por um caraíba já marcado pela catequese jesuítica, desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, incendiando engenhos, promovendo fugas em massa dos aldeamentos, pondo em xeque, enfim, o *status quo* colonialista da velha Bahia de Todos os Santos...” / Quanto ao índio Antônio, pouco se sabe de sua origem e de sua santidade. “Autêntico caraíba, o líder da santidade apregoava ser “deus e senhor do mundo”, “deus que descera dos altos céus a este mundo e fizera todos os animais da Terra”...“...Antônio dizia descender dos deuses, dos heróis tupis, jamais de homens...”. In: VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 14; 112-113.

relembrou os 25 anos de sua morte; um líder que morreu na luta pela recuperação das terras do seu povo Guarani e que ainda em vida afirmou: “Eu sou uma pessoa marcada para morrer. Mas levantarão outros que terão o mesmo idealismo e que continuarão o trabalho que hoje nós começamos.”<sup>981</sup>

A morte do líder indígena Ângelo Kretã, do povo Kaingang e Guarani, também é um distintivo da violência que perpassou a vida daqueles que enfrentaram todo um sistema consolidado para lutar pelo direito às suas terras. Um dos mais destacados líderes na luta pela recuperação das terras da Reserva de Mangueirinha, no sudeste do Paraná, foi vítima de uma emboscada no dia 22 de janeiro de 1980, e morreu no dia 29 do mesmo mês e ano.

Há ainda os líderes que se destacaram na luta pela conquista dos direitos indígenas na Constituição de 1988, como os memoráveis Ailton Krenak, Raoni Metuktire, Manuel Moura Tukano, Nailton Pataxó, Domingos Veríssimo Terena, entre tantos outros. Nomes como os de Mário Juruna e Marcos Terena não podem ser esquecidos, pela importante contribuição legada ao MIB, assim como pela luta empreendida por ambos a fim de garantir aos índios os direitos mínimos à sobrevivência; e numerosos são os que sequer deixaram os seus nomes registrados na História.

Vários são aqueles que atualmente dão continuidade a esse trabalho de luta e organização do Movimento – como os indígenas que gentilmente contribuíram para a realização desta pesquisa ao narrar as suas experiências junto ao Movimento –, lideranças que atuam diretamente nas comunidades, que se articulam regional e nacionalmente, e juntas são capazes de formar uma rede interligada de atuação por meio de organizações diversas que dão sustentabilidade ao MIB e reforçam esta luta de superação e resistência.

---

<sup>981</sup> MARÇAL TUPÃ'I *apud* HECK, Egon. Aty Guasu da luta da terra e da memória dos lutadores. *Porantim*, Brasília-DF, nov. 2008, Ano XXXI, n. 310. p. 5.



#### 4.4. Os Índios, a Comemoração dos 500 anos e o Acampamento Terra Livre

*Os que pensam que os índios são crianças,  
desconhecem a sabedoria dos seus velhos. Os  
que acham que eles não resistirão, não se dão  
conta de que eles já resistiram por 500  
adversos anos.  
Márcio Santilli.<sup>982</sup>*

Ao logo da redação desta tese, buscou-se pensar o MIB a partir de “uma rede de acontecimentos significantes”<sup>983</sup> que têm por finalidade favorecer à compreensão do mesmo através da “reinterpretação das suas tradições”<sup>984</sup>, dando-lhe um caráter histórico e uma identidade própria. Foram reservados para este momento final da pesquisa dois importantes processos fundadores, essenciais para que se compreenda a organização e estruturação do Movimento nos últimos anos do século XX e nestes nove anos do século XXI.

As comemorações dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil marcaram profundamente a história do MIB, e destacaram dois importantes aspectos de sua atuação na atualidade: o protagonismo indígena e a dificuldade do Estado e de algumas organizações indigenistas em aceitar esta postura adotada pelos indígenas de exercerem os seus direitos e tornarem-se verdadeiros sujeitos políticos de sua própria história.

A movimentação em torno das comemorações oficiais dos 500 anos começou bem antes daquela fatídica data de 22 de abril de 2000. Em âmbito mais geral, tomando a América Latina como objeto de análise, as comemorações do quinto centenário de *descobrimento* do Brasil foram antecedidas pelas comemorações do quinto centenário do *descobrimento* da América, rememorado em 1992 sob incisivas críticas de diversos movimentos sociais, intelectuais e estudiosos.

Para o escritor Jesus Contreras, os povos indígenas sobreviventes no território latino-americano não tinham mesmo o que comemorar, pois os europeus trouxeram consigo em 1492 uma série de mazelas que não foram de todo superadas ainda na atualidade: genocídio, etnocídio, doenças, fome, miséria, escravidão, servidão, e uma série de outras tantas mais.

<sup>982</sup> SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000. p. 147.

<sup>983</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 49.

<sup>984</sup> *Ibidem*, p. 47.

*Resulta difícil conmemorar tantos infortúnios en un sólo día, y resulta difícil de comprender que un Estado que se considera democrático y pluralista lo oficialize. Cuánto más ético hubiera resultado aceptar la propuesta india de declarar el día 12 de octubre Día de Indianidad y reconocer, así, unas culpas que son históricas, unas consecuencias por las que más cabría pedir perdón que enorgullercerse.*<sup>985</sup>

Infelizmente, países como o México e o Brasil, entre outros, não se mostraram tão democráticos ao ponto de reconhecerem as suas culpas históricas e pedirem perdão aos povos indígenas sobreviventes por uma série de intempéries que assolaram suas vidas nesses 500 anos de história. No México – onde cerca de 30% da população total é indígena, dividida em “65 grupos étnicos... de 112 nações”<sup>986</sup> –, para o povo Mixe, as comemorações do 5º Centenário causaram

... uma preocupação generalizada por parte dos povos indígenas e negros, que habitam este Continente... Consideramos estas comemorações como uma afronta a mais que fere nossa dignidade, já que é motivo de alegria para os descendentes dos invasores de nossas terras, para nós é uma lembrança dos milhões de mortos deixados. O chamado descobrimento e o início da evangelização constituem para nós o ponto de partida de uma era de opressão e cativoiro, de roubo e assalto, de injustiça e de pobreza, assim como a imposição de um governo alheio aos nossos interesses.<sup>987</sup>

No Brasil, também houve críticas e mobilizações contrárias às comemorações de 12 de outubro de 1992, como ocorreu durante a manifestação que reuniu mais de “mil índios da Amazônia, em protesto contra os 500 anos da chegada dos 'descobridores’”<sup>988</sup>. Entre os dias 10 e 13 de julho de 1992, organizados pela então Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e de Roraima (COPIAR), durante o V Encontro de Professores Indígenas do Amazonas e de Roraima, vários indígenas protestaram contra o despropósito desse tipo de comemoração.

Esse sentimento de indignação diante das pretendidas comemorações do 5º

<sup>985</sup> CONTRERAS, Jesus (Compilador). *La cara indio, la cruz del 92. Identidad Étnica y movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 17-18.

<sup>986</sup> PORANTIM, Brasília-DF, set. 1992, Ano XV, n. 150, Suplemento: 1492-1992. México: 500 anos de luta. *Porantim - Suplemento*, Ano VIII, n. 3, Set. 1992. p. 1.

<sup>987</sup> PORANTIM, Brasília-DF, set. 1992, Ano XV, n. 150, Suplemento: ASAM-Asamblea de Autoridades Mixes. Oaxaca, 5 de outubro de 1987. 5º Centenário. Os Mixe julgam a Igreja *Porantim - Suplemento*, Ano VIII, n. 3, Set de 1992. p. 4.

<sup>988</sup> PROFESSORES Indígenas vão protestar contra 500 anos. *Porantim*, Brasília-DF, Jul/Ago. 1992, Ano XV, n. 149. p. 7.

Centenário da chegada dos europeus à América repetiu-se no Brasil, especificamente, com a aproximação da virada do século e o prelúdio das comemorações oficiais dos 500 anos do Brasil. Nesse período, o CAPOIB exerceu importante papel de crítico das iniciativas do Governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso e do Governo do Estado da Bahia, que com o apoio do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) pretendiam comemorar o aniversário da conquista europeia com um Museu Aberto do Descobrimento.

Havia por parte dos governantes uma pretensão clara de negar a diversidade e enaltecer a identidade nacional em pleno século XXI, e não se ativeram ao novo contexto histórico, bastante diferente daquele de 500 anos atrás: muitos indígenas foram massacrados, mas outros tantos sobreviveram, resistiram e estão vivos não só para contar a história como também para mudá-la. O Brasil do novo milênio tem uma Constituição que reconhece a pluralidade de povos existentes em seu território e lhes garante direitos originários e permanentes.

Por mais que se quisesse impor, por meio de uma “memória coletiva oficializada” e “ideologizada”<sup>989</sup>, um marco simbólico às comemorações dos 500 anos de descobrimento, a história demonstrou que as vítimas do passado ainda estavam vivas e em condições de contestar e reivindicar contra essa tentativa de manipulação da memória pretendida pelos governantes. O CAPOIB reuniu-se em Brasília entre os dias 8 e 10 de julho de 1996, para debater a questão e se posicionar por meio de uma Carta-aberta em que os povos e organizações indígenas declararam:

- a) Repudiamos veemente o projeto do Museu Aberto do Descobrimento que vem sendo desenvolvido no estado da Bahia;
- b) Repudiamos a comemoração triunfalista do V Centenário do chamado “descobrimento”, feita sobre os cadáveres de nossos antepassados e através de novas invasões de terras indígenas;
- c) Denunciamos a atitude ilegal e arbitrária do governo do Estado da Bahia com tal projeto e as conivências do Governo Fernando Henrique Cardoso e do Banco Interamericano de Desenvolvimento;
- d) Solidarizamos-nos com o povo Pataxó e conclamamos a opinião pública nacional e internacional a unir-se a nós na denúncia contra o projeto para que os direitos constitucionais indígenas sejam respeitados.<sup>990</sup>

---

<sup>989</sup> SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/Comemoração: As utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Brasil, ano/vol. 22, n. 044, Associação Nacional de História, Dez. 2002. p. 437.

<sup>990</sup> CAPOIB repudia Museu Aberto do Descobrimento. *Porantim*, Brasília, Jun/Jul. 1996, Ano XVIII, n. 186. p. 2.

Os anos que seguiram foram de intensa mobilização social, envolvendo não somente o Movimento Indígena, mas diversos outros movimentos e organizações representativos das populações marginalizadas ao longo desses séculos: negros, mulheres, sem-terra, sem-teto, etc. Foi organizado um grande movimento nacional denominado “Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular”, que tinha por objetivo desmistificar a história contada até aquele instante e que os governantes pretendiam continuar repetindo falaciosamente.

Em torno da resistência indígena, negra e popular formou-se o chamado “Movimento 500 anos” ou “Brasil: Outros 500”, que pretendia dizer a verdade sobre a real situação dos indígenas e dos negros no Brasil; dos trabalhadores que lutavam pela terra, emprego e moradia; e chamar a atenção da sociedade como um todo “sobre o significado destes 500 anos de história do ponto de vista indígena, negro e popular”<sup>991</sup>, articulando todos os movimentos sociais engajados na luta contra a marginalização social, política, étnica e econômica.

Enquanto uma grande festa de Estado era preparada para acontecer em Porto Seguro, com a participação de autoridades estrangeiras e nacionais, como os presidentes do Brasil e de Portugal – e com direito a “réplica da nau capitânia de Cabral” que “custou 3,8 milhões e não saiu do lugar”<sup>992</sup> –, os índios brasileiros organizaram uma “Marcha Indígena 2000”, que tinha por objetivo chegar a Porto Seguro e protestar contra as comemorações oficiais dos 500 anos.

Iniciada no dia 4 de abril, a Marcha pretendia chegar às terras onde ocorreu o primeiro encontro entre os portugueses e os ancestrais indígenas no dia 22 de abril, quando então se comemora o aniversário do *descobrimento* do Brasil. Essa mobilização indígena, que aglomerou povos de todos os cantos do país em torno de um mesmo objetivo, representa um dos momentos mais importantes do MIB, pois reforça a capacidade organizativa dos povos e organizações; o protagonismo indígena em torno da luta pelos seus direitos; e o caráter mobilizador do MIB em torno de carências e angústias comuns aos diversos povos indígenas do Brasil.

Para o, então, Presidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, a Marcha e a Conferência Indígena de Coroa Vermelha – marcada para acontecer entre os dias 17 e 22 de abril de 2000, durante as comemorações oficiais do Estado brasileiro –

---

<sup>991</sup> BRASIL: 500 anos de resistência indígena, negra e popular. *Porantim*, Brasília-DF, Mar/Abr. 1999, n. 213. p. 6.

<sup>992</sup> GARÇONI, Inês. Um Vexame Inacreditável. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 70.

apresentam-se como a primeira grande “mobilização nacional dos povos indígenas”<sup>993</sup>, que com sucesso reuniu os caravanas de índios do “Amazonas, Amapá, Acre, Pará, Maranhão, Tocantins, Mato Grosso, Rondônia e Mato Grosso do Sul”<sup>994</sup>, caravanas estas que, segundo Neves, “mobilizou cerca de 3.600 índios.”<sup>995</sup>

Entre os temas debatidos durante a Conferência e que conduziram todas as caravanas rumo a Porto Seguro, estavam o respeito e o “cumprimento dos direitos indígenas garantidos na Constituição Federal”; “a revogação do Decreto 1.775/96”; a “aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas” e o reconhecimento pelo Governo brasileiro da Convenção Nº. 169 da OIT; a construção de escolas indígenas, assim como uma maior “fiscalização das verbas destinadas às mesmas”; a reestruturação da FUNAI; a aplicação da Lei Arouca, direcionada à reestruturação da saúde indígena; entre outros.<sup>996</sup>

Os organizadores das festividades oficiais não queriam que as comemorações fossem interrompidas por manifestações e protestos populares, o que levou os Governos federal e o da Bahia a se prevenirem contra todo e qualquer empecilho. Com este intuito, em clima de tensão, o Ministério da Defesa<sup>997</sup> foi acionado para fazer a segurança do evento, transformando as praias e os sítios históricos de Porto Seguro em verdadeiros campos de atuação das Forças Armadas.

O clima de violência e tensão já havia sido testado pelos índios Pataxó quando um monumento construído pelos mesmos em Santa Cruz de Cabrália foi destruído pela Polícia Militar da Bahia<sup>998</sup>. Em meio a desentendimentos e tensões entre os organizadores do evento oficial e a programação paralela dos povos indígenas em marcha e demais movimentos sociais envolvidos, além da preocupação do Governo de esconder do mundo os conflitos reais do país, os indígenas reunidos em Coroa Vermelha decidiram marchar até Porto Seguro em protesto contra as comemorações oficiais.

Este dia 22 de abril de 2000 não se distinguiu muito daquele no qual os índios

---

<sup>993</sup> MARCHA INÉDITA contesta a Festa Oficial. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 de abril de 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 64.

<sup>994</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 167.

<sup>995</sup> NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 128.

<sup>996</sup> DOCUMENTO FINAL da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 66.

<sup>997</sup> MARCHA INÉDITA contesta a Festa Oficial. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 de abr. 2000, *apud* RICARDO, *Ibidem*, p. 64.

<sup>998</sup> MARÉS Culpa Greca por crise. *O Globo*, Rio de Janeiro, 13 de abr. 2000, *apud* RICARDO, *Ibidem*, p. 65.

foram avistados e colonizados há 500 anos. O diferencial estava nas leis de um Brasil democrático que em sua Carta Magna diz-se defensor e protetor dos direitos dos povos indígenas; e na prática, demonstrou-se incapaz de tolerar as manifestações e protestos pacíficos dos mesmos. Pela manhã, vários manifestantes do Movimento Negro e do Movimento dos Sem-Terra, entre outros, foram presos quando tentaram chegar ao local onde acontecia a Conferência Indígena, com o fito de “engrossar a marcha dos índios a Porto Seguro.”<sup>999</sup>

O presidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés de Sousa Filho, a Senadora Marina Silva (PT-AC), e o deputado Federal José Dirceu (PT-SP) tentavam libertar as pessoas presas, enquanto a Polícia Militar da Bahia barrava a saída da marcha indígena da região de Santa Cruz de Cabrália, rumo a Porto Seguro. Esse foi o momento de maior tensão e violência das frustradas comemorações oficiais dos 500 anos; e as cenas produzidas durante o confronto entre os índios que protestavam pacificamente e a polícia dotada de cavalaria e bombas de gás lacrimogêneo indignaram a opinião pública nacional e internacional.

A repressão violenta aos protestos dos índios foi interpretada como um ato de ditadura, que não combina com um país que começou o seu processo de redemocratização em meados da década de 1980, e se vangloria de ter uma das Constituições mais democráticas do mundo. Para a Senadora Marina Silva (PT-AC), os atos de truculência contra os indígenas presenciados na Bahia provam “que a democracia só chegou na casa-grande. Na senzala ainda é ditadura.”<sup>1000</sup>

Para o índio Gildo Terena, que durante o choque com a Polícia Militar da Bahia, foi atingido por estilhaços de bomba, levado ao chão e pisoteado pelo batalhão, aquele foi um momento de profunda dor para ele e para o seu povo:

... fui empurrado pela bomba e eu caí no chão sem defesa nenhuma, sem agressão nenhuma, eu tentei levantar e fui pisoteado pelo batalhão. Senti como se fosse animal depois. Eu chorei. Eu não agüentei ver em mim que um índio pisado, pisado no começo de uma nova era dos 500 anos. Eu chorei, chorei me perguntando, o que eles estavam fazendo. É doído, é doído em mim. É doído ver meu povo triste de longe, de todo o Brasil, foi pra protestar com paz. Chegando lá com violência, foram embora, não de cabeça baixa, mas esperando os outros 500 que não possam ser assim.<sup>1001</sup>

<sup>999</sup> DIA 22 É MARCADO por Repressão e Violência. *OESP*, 23 de abr. 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 69.

<sup>1000</sup> GARÇONI, Inês. Um Vexame Inacreditável. In: *Ibidem*, p. 70.

<sup>1001</sup> “Fui pisoteado pelo batalhão”. Excerto do depoimento de Gildo Jorge Roberto Terena, pronunciado no ato público de solidariedade e acolhida da delegação da Marcha Indígena de 2000, na cidade de Rondonópolis no dia 24 de abril de 2000, na Praça dos Carreiros, às 17 horas. In: *Ibidem*, p. 68.

Esse depoimento demonstra bem o que significou para os índios todo o processo de organização da resistência às comemorações dos 500 anos; assim como o desfecho dessa truculência do Governo indicou aspectos claros do quão frágil pode ser uma democracia que se pauta em leis bem redigidas e pouco respeitadas. Para os índios, mais uma vez, ficou a esperança de que nos próximos 500 anos a história seja diferente e a certeza de que a sua participação direta nesse processo é fundamental.

Nessa circunstância, observa-se que o caminho entre o reconhecimento do direito e o alcance da estima social, na perspectiva de análise apresentada por Honneth, ainda está por se fazer, e a distância entre um e outro é muito longa quando se observa esta realidade da luta indígena no Brasil. Houve nítido desrespeito aos direitos indígenas conquistados em 1988 nesta ação do Governo, simbólica por causar “experiências de rebaixamento” que afetaram o “autorrespeito moral” das populações indígenas atingidas e fragilizar temporariamente o MIB.<sup>1002</sup>

Com esse ato de truculência percebe-se que Estado, sociedade e povos indígenas não estavam plenamente aptos a vivenciar uma situação de satisfação social. Os indígenas viram-se constrangidos numa realidade em que eles participariam, como sujeitos de direito que são, da coletividade social brasileira como “membro de igual valor”, logo, não lhes foi “concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade.”<sup>1003</sup>

Nesse sentido, a legalidade dos direitos conquistados não implica, automaticamente, em reconhecimento e legitimidade social às populações indígenas, esta representa outra etapa da luta social. Após resistirem coletivamente às experiências de desrespeito como a apresentada, tendem a restituírem o “autorrespeito perdido” e engajarem-se na *luta por reconhecimento* entre os diferentes setores da sociedade e do Estado almejando a “estima mútua” entre todos os setores da sociedade.<sup>1004</sup>

As imagens do índio Gildo Terena ajoelhado no chão entre homens fardados e armados correram o mundo, e multidões conheceram a fragilidade da democracia brasileira. A utilização de força militar para impedir as manifestações pacíficas de vários movimentos sociais organizados, contra uma comemoração que não condizia com a realidade histórica

---

<sup>1002</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 216.

<sup>1003</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>1004</sup> *Ibidem*, p. 258-260.

vivenciada pelos setores que, ironicamente, mais contribuíram para formação dessa grande e multiétnica nação, e que sequer foram convidados para a festa, significou que ainda há ranços de uma cultura política autoritária em pleno processo de redemocratização do Brasil, na passagem do século XX para o século XXI.

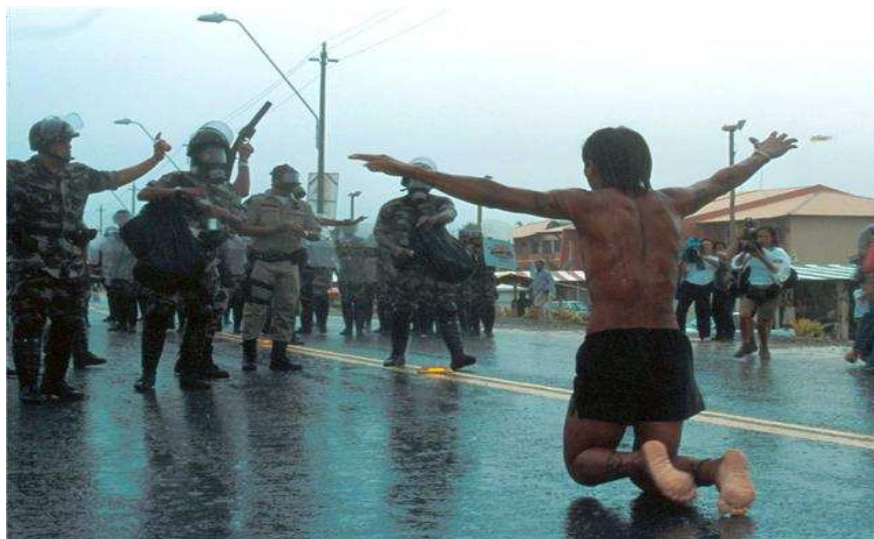


Ilustração 7: Gildo Terena de joelhos diante de policiais - 2000. Foto: Sérgio P. Cruz. Arquivo do CIMI - Setor de Documentação.

Para o Movimento Indígena do Brasil, as consequências do acontecido em Porto Seguro foram desastrosas, pois o mesmo perdeu muito de “sua espontaneidade”<sup>1005</sup> e recolheu-se por algum tempo, como que para refletir sobre suas propostas, sobre sua atuação e sobre seus princípios. Além dos problemas relacionados com a forma pouco diplomática e nada coerente com o que os Governos federal e estadual conduziram as comemorações dos 500 anos, e a resistência apresentada pelo Movimento Indígena e demais movimentos sociais organizados, houve também impasses entre lideranças do próprio Movimento quanto à atuação do mesmo naquele momento.

Para Jorge Almeida e Cristina Ribeiro,

... o movimento indígena sofreu um abalo, pois a dispersão compulsória a que foi submetido, também revelou divergências internas entre os índios, que precisaram ser novamente discutidas com as bases, fazendo com que as lideranças do movimento dessem prioridade às conversas e reuniões nas aldeias e comunidades, na perspectiva de buscar o entendimento do que tinha acontecido e tentar de alguma forma se reestruturar politicamente.<sup>1006</sup>

<sup>1005</sup> “Descascando o “Abacaxi” da República nos “500 Anos” do Brasil” *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 117.

<sup>1006</sup> ALMEIDA, Jorge; RIBEIRO, Cristina. O papel do Abril Indígena na luta dos povos indígenas do Brasil e



Esses desentendimentos internos foram agravados por incompatibilidades de ideias e propostas entre importantes organizações do Movimento e o CIMI. Nota-se que o crescente protagonismo indígena levou algumas lideranças a questionar a legitimidade de entidades como o CIMI, no sentido de tomadas de decisões que deveriam caber exclusivamente aos índios. Durante aqueles conturbados dias de abril de 2000 essas incompatibilidades ficaram mais evidentes.

Inicialmente, o CAPOIB e o CIMI trabalharam juntos nos preparativos do “Brasil 500 anos de resistência indígena, negra e popular” e da Conferência Indígena de Coroa Vermelha, que ocorreu durante as comemorações oficiais do Governo Federal. Nesse ínterim, algumas lideranças teriam “anunciado o interesse do governo federal em contribuir financeiramente para a conferência, desde que os índios não participassem, naquela data, de mobilizações de protesto popular, juntamente com outros setores da sociedade civil.”<sup>1007</sup>

No entanto, não houve consenso entre as próprias lideranças e o CIMI quanto à proposta do Governo, com a qual algumas lideranças concordaram, e outras não. O CIMI também se opôs à proposta indicada, e redigiu um documento em maio de 2000, intitulado “As muitas faces de uma guerra”, no qual a sua versão do ocorrido foi apresentada. Segundo o documento, houve tentativa do Governo de destruir a Conferência Indígena de Coroa Vermelha, com a ajuda de indígenas da Amazônia e do cacique da região, que teriam aceitado “fazer o jogo do governo.”<sup>1008</sup>

Em resposta a esse documento, várias lideranças de diferentes organizações indígenas, entre as quais estava o CAPOIB, a COIAB, o CIR e a APOINME, assinaram outro documento que criticava o CIMI por ter se antecipado ao acusar lideranças indígenas de terem sido cooptadas pelo Governo “sem apresentar nomes e provas”<sup>1009</sup>. O documento ainda dizia que o CIMI não entendia o novo momento do Movimento, que ultrapassa a via da simples contestação ao Governo, e que seria uma prática habitual do mesmo buscar incluir uma agenda mais propositiva.

---

sua relação com o Estado. Quito, Ecuador, 20-24 de nov. 2006. Trabalho apresentado no GT-10 *Movimientos Sociales Rurales, del Congreso Latino-Americano de Sociología Rural* (ALASRU). p. 8. Disponível em: <<http://www.alasru.org/cd alasru2006/10%20GT%20Jorge%20Almeida,%20Cristina%20Ribeiro.pdf>> Acesso dia 8 de janeiro de 2009 às 19h23min.

<sup>1007</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007. p. 167.

<sup>1008</sup> MALDOS, Paulo. As muitas faces de uma guerra. Cimi interpreta comemorações dos 500 anos e critica Movimento Indígena, mai. 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 72.

<sup>1009</sup> AS FACES ESCURAS do Indigenismo Missionário com as modernas formas de dominação colonial, Brasília, 17 de maio de 2000, *apud* RICARDO, *Ibidem*, p. 73.

Ao CIMI é reconhecido o importante papel exercido junto ao MIB, em especial durante as reuniões das Assembleias Indígenas, fundamentais para “a tomada de consciência dos direitos e da afirmação étnico/cultural das centenas de povos indígenas”<sup>1010</sup> existentes no país. No entanto, o “movimento indígena foi conquistando novos espaços, assumindo a interlocução tanto com os segmentos governamentais quanto populares em nível nacional e internacional”<sup>1011</sup> e, em razão disso, algumas organizações teriam procurado consolidar suas posições junto ao Governo.

Durante a leitura desse documento, ficou evidente que o princípio dos impasses foi a questão do protagonismo indígena. Em um momento do texto, as lideranças que assinaram o mesmo afirmaram que os problemas apresentados em Brasília e durante a Conferência surgiram “a partir do momento que as organizações da Amazônia deram-se conta da postura do Cimi em querer manter o controle de todo o processo das manifestações indígenas quanto a sua orientação política.”<sup>1012</sup>

Nesse momento, nota-se um descompasso na relação entre lideranças, organizações indígenas e a entidade de apoio que desde o princípio acompanhou e acompanha o Movimento; há uma nítida percepção das lideranças de que as entidades são importantes, exerceram e exercem ainda funções essenciais, mas as decisões relacionadas diretamente à atuação do Movimento deveriam ser tomadas por elas. Voltou-se aqui à afirmação de Paulino Montejo, citada parágrafos acima: “nós vamos continuar trabalho juntos, nós valorizamos a contribuição histórica que vocês trouxeram até agora, *mas nós queremos agora traçar nosso rumo, vocês vêm junto ou não?*”<sup>1013</sup>

O desfecho daqueles conturbados dias de comemorações contribuiu para que o Movimento repensasse as suas formas de agir, e ficou claro desde então que o mesmo queria autonomia. Para tanto, o Estado e as entidades de apoio deveriam entender que o rumo dessa nova história teria que ser traçado pelos próprios indígenas, tendo-os como parceiros e apoiadores. Por mais que naquele instante, ou mesmo um mês depois dos acontecimentos narrados, com os ânimos ainda acalorados, o clima fosse de insatisfação e controvérsias, nos anos seguintes esta nova relação tem sido construída com considerável sucesso.

Parafraseando Paul Ricoeur, uma comemoração é o resultado de um trabalho de

---

<sup>1010</sup> FACES ESCURAS do Indigenismo Missionário com as modernas formas de dominação colonial, Brasília, 17 de maio de 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 73.

<sup>1011</sup> *Ibidem*.

<sup>1012</sup> *Ibidem*.

<sup>1013</sup> PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

construção da memória coletiva<sup>1014</sup>. E essa memória coletiva geralmente se constrói em torno de acontecimentos tidos como fundadores, repletos de simbolismo e ideais que devem funcionar como princípio unificador de uma comunidade, de uma nação, de um Estado, etc.

Os responsáveis oficiais por fortalecer os sustentáculos da memória coletiva selecionam acontecimentos, lugares, objetos, símbolos, datas, entre outros artifícios capazes de revigorar concomitantemente a memória nacional. Com este intuito é que as comemorações dos 500 anos do Brasil tornaram-se, para o Governo, uma oportunidade ímpar de revitalização da memória nacional, além de fortalecer a imagem do Brasil grande, unificado, pacífico, étnico e socialmente harmônico.

Não foi proposta uma discussão crítica e aprofundada sobre as reais consequências da colonização para os índios e os negros; não se questionou a situação socioeconômica do país e a sua repercussão na vida da maioria dos brasileiros; nem mesmo houve uma reflexão sobre o uso do termo *descobrimento*, que em Portugal foi preterido pela terminologia *achamento*<sup>1015</sup>. E a pergunta mais importante dos movimentos sociais reunidos contra aquela falsa comemoração foi: comemorar o quê?

A data comemorativa dos 500 anos não cumpriu o papel de “reapropriação do acontecimento passado”<sup>1016</sup>, pois para a maioria da população nacional a realidade das suas vidas não condizia em nada com os discursos oficiais daquele 22 de abril de 2000; com os símbolos de uma época com a qual não há nenhum vínculo sagrado, a exemplo da réplica da nau capitânia de Cabral, aquela mesma que custou 3,8 milhões de reais e sequer saiu do lugar.

Em outra perspectiva, o corolário dessa desastrosa comemoração dos 500 anos representou para o MIB um processo fundador – e não um acontecimento fundador no sentido apresentado por Ricoeur, ao não remarcar profundamente o rumo do mesmo –, pois para os povos indígenas esse evento significou um instante de rememoração, ou seja, um período de “elaboração individual” que a partir daquela data e das consequências da sua comemoração, levou as lideranças e organizações indígenas a repensarem as suas próprias atitudes.

E é neste período de “elaboração individual” que a rememoração acontece e proporciona um “sentimento de distância temporal”, pela qual perpassa continuamente passado, presente e futuro<sup>1017</sup>. Desse modo, ao se refletir sobre os impasses do presente –

---

<sup>1014</sup> SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/Comemoração: As utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Brasil, ano/vol. 22, n. 044, Associação Nacional de História, Dez. 2002. p. 428.

<sup>1015</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>1016</sup> *Ibidem*, p. 436.

<sup>1017</sup> RICOEUR, Paul. “Entre mémoire et histoire”. In: *Projet*. Paris: número 248, p. 11, 1996 *apud* SILVA, *op. cit.* p. 428.

comemorações oficiais dos 500 anos; conflitos internos; protagonismo indígena e o papel das lideranças – recorreu-se às tradições do MIB, através das experiências e fontes legadas ao presente pelo passado e, reinterpretando-as, se elaborou um novo projeto para o futuro.

E essa capacidade de se reestruturar a partir de acontecimentos e processos fundadores que condicionam a “interpretação que mantém e renova a tradição”, e da compreensão que é a própria historicidade da hermenêutica, é que o MIB constrói a sua própria historicidade<sup>1018</sup>. Um sinal claro dessa característica renovável e histórica tornou-se evidente a partir de 2003, quando após um período de rememoração, o Movimento começou a se apresentar novamente à cena nacional, opondo-se energicamente à política indigenista do Governo Lula.

O intenso debate das diversas organizações indígenas junto às suas comunidades, no que diz respeito às propostas de campanha do, então, candidato a Presidente Luís Inácio Lula da Silva; e o descaso do seu Governo com os povos indígenas, reavivou os ânimos do Movimento no sentido de fortalecer e articular as suas inúmeras organizações para lutar contra os desmandos do novo Governo. Foi nesse contexto que surgiu o primeiro Acampamento Terra Livre, também conhecido como Abril Indígena.

Entre os dias 15 e 19 de abril de 2004, o I Acampamento Terra Livre realizou-se como a mais importante mobilização do Movimento Indígena nacional, que se repetiria nos anos subsequentes com uma série de reivindicações, propostas e iniciativas positivas. Esse primeiro encontro teve o objetivo principal “de cobrar imediata homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol” e evitar o “retrocesso nos direitos amparados pela Constituição Federal.”<sup>1019</sup>

Várias lideranças foram recebidas para uma sessão na Câmara dos Deputados, onde exigiram que o Presidente os recebesse. Após vários subterfúgios, foi marcado um encontro entre os índios e o Presidente, o qual não resultou em avanços significativos para o Movimento. Da reunião, que aconteceu no dia 10 de maio de 2004, ouviu-se do Presidente apenas que os índios tivessem paciência; enquanto ondas de violência se ampliavam no território da Raposa Serra do Sol, incentivadas por políticos e fazendeiros de Roraima, com “o objetivo de intimidar a população indígena e pressionar o Governo contra a homologação da

---

<sup>1018</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989. p. 49.

<sup>1019</sup> ALMEIDA, Jorge; RIBEIRO, Cristina. O papel do Abril Indígena na luta dos povos indígenas do Brasil e sua relação com o Estado. Quito, Ecuador, 20-24 de nov. 2006. Trabalho apresentado no GT-10 *Movimientos Sociales Rurales, del Congreso Latino-Americano de Sociología Rural* (ALASRU). p. 9. Disponível em: <<http://www.alasru.org/cd alasru2006/10%20GT%20Jorge%20Almeida,%20Cristina%20Ribeiro.pdf>> Acesso dia 8 de janeiro de 2009 às 19h23min.

T.I.”<sup>1020</sup>

O ano de 2004 terminou com enorme descrédito por parte do Movimento Indígena em relação ao Governo Lula, e entre os dias 25 e 29 de abril de 2005 o II Acampamento Terra Livre aconteceu sob forte rejeição ao mesmo. Mais de 700 lideranças indígenas, de 89 povos diferentes, se reuniram e acamparam na Esplanada dos Ministérios. Como “expressão da vontade de união dos povos indígenas do Brasil entre si e com seus aliados”, o Acampamento se formou novamente com o intuito de cobrar maior compromisso com a questão indígena.

As principais reivindicações do Movimento foram: Nova Política Indigenista (promessa de campanha do Presidente); criação do Conselho Nacional de Política Indigenista-CNPI; homologação das terras indígenas, em especial da Raposa Serra do Sol; atenção aos projetos de lei que tramitam no Congresso Nacional e que são contrários aos direitos Indígenas; políticas públicas de sustentabilidade e gestão territorial nas terras indígenas; autonomia administrativa e financeira dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs); e maior atenção à educação indígena diferenciada e de qualidade.<sup>1021</sup>

Em relação à reivindicação que propunha a criação do CNPI, o Governo respondeu com a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista, que ao contrário do que pretendiam os indígenas, não tem competência deliberativa e tem caráter transitório, já que se espera que a mesma seja sucedida pelo CNPI, vinculado à Presidência da República e com competência deliberativa, como propunham as lideranças indígenas desde o início.

Uma importante conquista desse II Acampamento foi a criação da APIB, que surgiu durante a sua realização como um importante reforço à mobilização nacional dos povos indígenas. Com o objetivo de defender e garantir os direitos indígenas no Brasil, a APIB tornou-se desde então, juntamente com o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), a principal organizadora dos próximos Acampamentos.

O III Acampamento Terra Livre aconteceu entre os dias 04 e 06 de abril de 2006, e contou com a participação de 550 lideranças indígenas de 86 povos diferentes. Novamente, o encontro concentrou suas críticas na política indigenista do Governo Lula, pois os avanços em relação às exigências dos dois Acampamentos anteriores foram relativamente pequenos.

Foram seis os eixos de reivindicações apresentados: Nova Política Indigenista, da qual se espera a criação do CNPI; Terras Indígenas, tema que exige atenção redobrada;

---

<sup>1020</sup> AVALIAÇÃO 2004. A maior das dívidas do Estado Brasileiro. *Porantim*, Brasília, Jan/Fev. 2005, Ano XXVI, n. 272. p. 10.

<sup>1021</sup> CARTA DE MOBILIZAÇÃO NACIONAL TERRA LIVRE: Abril Indígena. Brasília, 29 de abr. 2005. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/destaques16.asp>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 8h45min.

Ameaças aos direitos indígenas no Congresso Nacional; Gestão territorial e sustentabilidade das Terras Indígenas; Saúde Indígena; e Educação.

Com relação às Terras Indígenas esperava-se que o Governo, através de uma ação mais dinâmica da FUNAI, acelerasse a demarcação e regularização das terras; reduzisse as “pressões políticas de setores anti-indígenas”<sup>1022</sup> ligados ao agronegócio, que tem encontrado neste Governo bases de apoio favoráveis aos seus interesses em detrimento dos direitos indígenas as suas terras. As desintrações de terras indígenas como a Raposa Serra do Sol e Caramuru-Paraguassu do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, alvos constantes de atos de intimidações e violências, tornaram-se urgentes.

Quanto às proposições legislativas que tramitam isoladamente no Congresso – como a Proposta de Emenda Constitucional (PEC 38/99), do Senador Mozarildo Cavalcanti, que segue no Senado Federal e que “propõem transferir ao Senado da República a competência de aprovar a demarcação das terras indígenas”<sup>1023</sup> – o Movimento assegura que as mesmas são contrárias aos interesses indígenas garantidos na Constituição, e em razão disso, exige que “os direitos indígenas não devem ser tratados isoladamente, mas de forma articulada dentro do Estatuto dos Povos Indígenas”<sup>1024</sup>, há 14 anos tramitando no Congresso.

O Movimento reivindica ainda a participação dos índios no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), que entre outros assuntos discute a questão dos conhecimentos tradicionais e dos recursos genéticos. Os organizadores do Acampamento repudiaram também as intenções do Governo, incentivado pelos objetivos expansionistas do PAC<sup>1025</sup>, de “construir empreendimentos hidroelétricos que afetam Terras Indígenas como

---

<sup>1022</sup> CARTA DA MOBILIZAÇÃO NACIONAL TERRA LIVRE - Abril Indígena. Articulação dos Povos Indígenas (APIB). Brasília, 06 de abr. 2006. p. 1. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena\\_terralivre2006\\_docfinal.asp](http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena_terralivre2006_docfinal.asp)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 9h27min.

<sup>1023</sup> MANIFESTO SOBRE A PEC 038/99, do Senador Mozarildo Cavalcanti, a ser votada na CCJ do Senado Federal”. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Brasília, 31 de abr. 2009. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/nota%20apib.pdf](http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/nota%20apib.pdf)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 10h57min.

<sup>1024</sup> “Carta da Mobilização Nacional Terra Livre - Abril Indígena”, 2006, *op. cit.* p. 2.

<sup>1025</sup> Em documento intitulado “Nota de repúdio contra os impactos de empreendimentos do PAC em terras indígenas”, a APIB ratificou que os vários projetos do Programa do Governo ameaçam direta ou indiretamente os território indígenas: “Repudiamos veementemente a construção anunciada da Usina Hidrelétrica de Belo Monte no Pará e de outros projetos como: a transposição do Rio São Francisco em Pernambuco, a construção do Porto Brasil em São Paulo, a construção da Hidrelétrica do Estreito em Tocantins, do complexo hidrelétrico do Rio Madeira em Rondônia, a construção da Hidrelétrica da Bacia do Rio Tibagi e de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH’s) no Paraná, a construção de 04 PCH’s em Santa Catarina, a construção de 03 PCH’s no Rio Grande do Sul, a construção de PCH’s no Parque Indígena do Xingu, a implantação de usinas de álcool na região do Pantanal no Mato Grosso do Sul, o asfaltamento da BR 319 no Amazonas e da BR 163 nos estados de Mato Grosso e do Pará, dentre outros empreendimentos que poderão impactar os territórios indígenas, inclusive de povos em situação de isolamento, sem antes ter assegurado aos nossos povos o direito à consulta livre, prévia e informada, estabelecida pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que a

Belo Monte, Estreito e os do Rio Madeira.”<sup>1026</sup>

Para a saúde indígena as iniciativas do Governo também não agradaram o Movimento. A implantação dos DSEIs não apresentou melhoras no atendimento, pois os recursos direcionados aos mesmos não acompanharam a alta demanda, e a falta de autonomia administrativa e financeira prejudicou ainda mais o seu funcionamento satisfatório. Diante da tendência à municipalização da saúde indígena, o Movimento opõe-se energicamente, pois no seu entendimento, o uso político-eleitoral da FUNASA prejudicaria a assistência às comunidades.

Quanto à educação, a estadualização/municipalização também não é vista com bons olhos. Para as lideranças, esse caminho dificultaria ainda mais o exercício do direito indígena a uma educação diferenciada e de qualidade. Desenvolvimento de convênios nas universidades públicas que atendam as demandas indígenas, abertura de cursos de ensino médio nas aldeias, implantação de bolsa de assistência estudantil, entre outros, são algumas das reivindicações mais urgentes.

O IV Acampamento Terra Livre aconteceu entre os dias 16 e 19 de abril de 2007, e reuniu um total de 1.000 lideranças de 98 povos diferentes, expressando-se como “a maior e principal ação protagonizada”<sup>1027</sup> pelos povos indígenas na Esplanada dos Ministérios em Brasília. O impacto dos avanços das obras do PAC sobre as terras tradicionalmente ocupadas norteou o eixo das discussões e das reivindicações do encontro.

Além dos temas clássicos como terra, saúde e educação, o Movimento chamou a atenção do Governo para os resultados danosos de um projeto de crescimento que não insere em sua pauta de prioridades a preservação e a sobrevivência das terras e dos povos que certamente se encontram no meio do caminho. Violência, criminalização, prisão e assassinato de lideranças são algumas das consequências funestas do crescimento desordenado e

---

**partir de 2004 passou a ser lei no nosso país.** Conforme o Presidente da Funai, o Sr. Márcio Meira, até o primeiro semestre de 2008, havia um total de 346 processos de licenciamento, em diversas fases, que afetam terras indígenas. Desses 346 processos, 33% seriam de aproveitamento hidroelétrico, 19% de rodovias, 18% de linhas de transmissão e distribuição, e o restante de exploração mineral, dutos, hidrovias, ferrovias e outros. Fonte (ISA, Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação, 2009. Págs. 323-324)”. In: NOTA DE REPÚDIO CONTRA OS IMPACTOS DE EMPREENDIMENTOS DO PAC NAS TERRAS INDÍGENAS. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Brasília, 12 de nov. 2009. p. 2. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=75005>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h03min

<sup>1026</sup> CARTA DA MOBILIZAÇÃO NACIONAL TERRA LIVRE - Abril Indígena. Articulação dos Povos Indígenas (APIB). Brasília, 06 de abr. 2006. p. 3. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena\\_terralivre2006\\_docfinal.asp](http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena_terralivre2006_docfinal.asp)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 9h27min.

<sup>1027</sup> ACAMPAMENTO TERRA LIVRE - Abril Indígena 2007. Documento Final. Brasília, 19 de abril de 2007, Articulação dos Povos Indígenas-APIB. p. 1. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?action=read&eid=387&id=2506&system=news>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h12min.

descompromissado com as populações indígenas abordadas.

O caso da construção da Usina Hidroelétrica de Estreito, no Rio Tocantins, é um exemplo típico de intervenção desse tipo de crescimento que privilegia grandes projetos e ignoram a presença de populações indígenas e ribeirinhas nas regiões onde serão construídos, assim como o impacto que os mesmos representam para estas comunidades. Durante audiência pública realizada no dia 7 de maio de 2008, no Senado Federal, a sub-procuradora do Ministério Público Federal questionou o projeto em pauta e os seus efeitos negativos.

Essa audiência contou com a participação de cerca de 70 indígenas e ribeirinhos, que denunciaram a empresa responsável pela construção da usina alegando que os mesmos não foram consultados sobre a obra e sequer foram mencionados nos estudos sobre os impactos ambientais causados pela mesma: “Dizem que nós não existimos por lá. Se eu não existisse não estava aqui”, afirmou Gercília Krahô. Ela também lembrou que a energia gerada pela hidroelétrica não será destinada para as comunidades indígenas e ribeirinhas.”<sup>1028</sup>

O direito à consulta prévia e à autonomia indígena está garantido na Constituição, na Convenção N° 169 e na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas. O descaso do Governo e, conseqüentemente, de fazendeiros e mineradoras, nesse sentido têm ampliado os conflitos, as invasões, a violência e os assassinatos nas regiões e terras indígenas mais afetadas.<sup>1029</sup>

O atraso das negociações políticas na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, onde tramita o novo Estatuto dos Povos Indígenas, é na atualidade uma das cobranças mais latentes do Movimento. Neste IV Acampamento, lideranças indígenas se dirigiram novamente ao Poder Legislativo para cobrar maior presteza na aprovação da nova lei específica dos índios, esta, sim, condizente com os novos tempos e com a Constituição de 1988.<sup>1030</sup>

Em 2008, o V Acampamento Terra Livre reuniu 800 lideranças de todos os cantos e povos do país entre os dias 15 e 17 de abril, onde discutiram a situação das “políticas

---

<sup>1028</sup> PIKANÇO, Marcy. Ribeirinhos e indígenas questionam licenciamento de Hidroelétrica de Estreito. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Grandes Projetos. p. 5.

<sup>1029</sup> Em relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil divulgado pelo CIMI, entre os anos de 2006 e 2007, o número de indígenas assassinados no Mato Grosso do Sul foi de “53 em 2007 e 27 em 2006, o que mostra um aumento de 99% no número de assassinatos. Em todo o país, o número de indígenas assassinados aumentou 64% entre 2006 e 2007, passando de 57 para 95 casos”. In: PIKANÇO, Marcy. Cimi divulga relatório de violência contra povos indígenas no Brasil 2006-2007. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 2008, Ano XXX, n. 304, Relatório de Violência. p. 3.

<sup>1030</sup> CARTA DO ABRIL INDÍGENA 2007 PARA O PODER LEGISLATIVO. Brasília, 19 de abril de 2007, Articulação dos Povos Indígenas-APIB. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2514&eid=387>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h23min.



voltadas aos direitos indígenas”, denunciaram as “graves violações” desses direitos e reivindicaram “o direito a seus territórios, à saúde e à educação diferenciada.”<sup>1031</sup>

Uma das principais reivindicações desse Acampamento foi a aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas, visto como uma alternativa para a redução dos crimes, violências e assassinatos cometidos contra as populações indígenas. O Movimento entende que o retardo na aprovação da lei específica que visa “regulamentar os direitos indígenas presentes na Constituição de 1988”<sup>1032</sup> fragiliza o que já está determinado na Lei Magna e abre precedentes para que abusos e desrespeitos ocorram.

O documento final do Acampamento Terra Livre reclamou direitos antigos: a criação do CNPI; comprometimento com a aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas; reformulação urgente na política de saúde indígena; demarcação e regularização de todas as terras indígenas, assim como mais atenção “às graves ameaças contidas no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)”; reduzir as situações de criminalização e violência a que estão submetidos os povos indígenas, além de punir os responsáveis pelos crimes cometidos contra eles; e incentivar uma “política de educação escolar indígena e de qualidade, específica e diferenciada.”<sup>1033</sup>

A recorrência de reivindicações que desde o primeiro Acampamento são mencionadas indica que as mesmas não estão sendo satisfatoriamente atendidas, e que a política indigenista do Governo Federal não se comprometeu de fato com as demandas do Movimento. No dia 18 de maio, um dia após o encerramento desse Acampamento, 35 indígenas se reuniram em audiência com o Presidente Lula, que prometeu agir positivamente no sentido de “manter a demarcação da Raposa em área contínua.”<sup>1034</sup>

A questão da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, homologada por Decreto Presidencial no dia 15 de abril de 2005, é outra temática importante do Movimento. Embora homologado, o território de 1.743 milhão de hectares onde vivem mais de dezoito mil (18.000) “indígenas dos povos Makuxi, Wapichana, Ingaricó, Taurepang e Patamona”<sup>1035</sup>, enfrentou problemas com o governo do estado de Roraima e com fazendeiros da região que insistiam em não reconhecer esse território como área contínua.

<sup>1031</sup> TAVARES, Clarissa. Acampamento terra livre: 5 anos de luta e resistência. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008. p. 8.

<sup>1032</sup> TAVARES, Clarissa. Aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas pode diminuir desigualdades e situações de violência. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008. p. 10.

<sup>1033</sup> DOCUMENTO FINAL do Acampamento Terra Livre 2008. *Porantim, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008.* p. 12-13.

<sup>1034</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>1035</sup> TAVARES, Clarissa. Resistência dos rizicultores gera tensão em Roraima. *Porantim*, Brasília-DF, abr. 2008, Ano XXX, n. 304, Raposa Serra do Sol. p. 9.

Essa situação agravou-se com a resistência dos produtores de arroz, que ocupam grande parte das áreas indígenas, em desocupá-las. Os rizicultores cultivam arroz irrigado em terras indígenas, utilizando as águas dos rios, onde também são deixados resíduos químicos como agrotóxicos e insumos agrícolas. Isso tem causado prejuízos incalculáveis aos povos indígenas, às suas vidas e culturas, além de danos ao meio ambiente.

Impasses e tensões têm provocado mortes e violências na região, às quais em trinta anos de luta pelo reconhecimento das suas terras, “mais de trinta indígenas foram assassinados sem que os autores dos crimes tenham sido julgados”<sup>1036</sup>. A retirada dos invasores por ordem da justiça no final de março de 2008 aumentou a violência e as ameaças aos povos indígenas. Nesse contexto, pressionado por fazendeiros e políticos influentes, o Supremo Tribunal Federal “suspendeu a operação de retirada dos ocupantes ilegais do interior da terra indígena RSS.”<sup>1037</sup>

No dia 28 de março de 2008 deu-se início à Operação UPATAKON 3, organizada pelo Governo Federal, visando a retirada dos invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O anúncio concreto de operação na RSS causou grande alegria e esperança aos 18.992 (dezoito mil novecentos e noventa e dois) indígenas que lá vivem. A esperança e devida retirada dos poucos, porém ofensivos, ocupantes ilegais que resistem em sair da RSS significaria não apenas a garantia dos direitos territoriais constitucionalmente garantidos aos povos indígenas, mas também a possibilidade de se re-instaurar o respeito à vida, a culturas e organização social indígena rumo ao estabelecimento da segurança e da paz na área. Acreditou-se que, finalmente, a justiça seria feita e que as humilhações e sofrimentos indígenas teriam fim. Por ironia ou por grave desentendimento, “segurança e paz” foram usadas como artifícios para suspender a operação de desintrusão na RSS. Mais uma vez os povos indígenas ficaram a mercê da Justiça...

Assim, as organizações indígenas de Roraima trazem a este Ministério de Justiça suas preocupações e afirmam que: As ações judiciais em trâmite no STF devem garantir aos povos indígenas da Raposa Serra do Sol o exercício de seus direitos constitucionais; O Decreto Presidencial que homologou a demarcação da TI Raposa Serra do Sol cumpre com o dever constitucional da União Federal em garantir a sobrevivência física e cultural indígenas; A TI Raposa Serra do Sol é de usufruto exclusivo indígena, sendo fundamental que as terras exploradas e ocupadas por não índios sejam reintegres às

<sup>1036</sup> TAVARES, Clarissa. Resistência dos rizicultores gera tensão em Roraima. *Porantim*, Brasília-DF, abr. 2008, Ano XXX, n. 304, Raposa Serra do Sol. p. 8.

<sup>1037</sup> MANIFESTAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DA RAPOSA SERRA DO SOL ao Excelentíssimo Senhor Ministro da Justiça, Dr. Tarso Genro. Conselho Indígena de Roraima-CIR; SODIUR; Associação dos povos Indígenas de Roraima-APIRR; Organização dos Professores Indígenas de Roraima-OPIRR; Associação dos Povos Indígenas Taurepang, Wapicham e Macuxi-TWM. Brasília, 16 de abril de 2008. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf](http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h30min.

comunidades indígenas.<sup>1038</sup>

Durante o V Acampamento Terra Livre estes conflitos na Raposa Serra do Sol foram amplamente debatidos, e o STF oficialmente informado pelas lideranças indígenas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e demais organizações da região sobre a situação dos índios nesse intercuro. Após muita luta, reivindicação e determinação, avanços importantes sobre esse caso foram alcançados no ano seguinte.

Para José de Souza Martins, a sessão do STF do dia 27 de agosto de 2008, na qual a líder indígena e advogada do CIR Joênia Batista de Carvalho Wapichana foi à tribuna com o rosto pintado defender direitos do seu povo, representou para o país mais que uma questão territorial dos indígenas de Roraima – exemplo claro de “experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançar uma espécie de estima mútua”<sup>1039</sup>. Para Martins, tratou-se de um momento de “recriação identitária” e de “inclusão social não pela assimilação aniquiladora, mas pelo reconhecimento integrador do direito à diferença.”<sup>1040</sup>

Caberia então ao STF decidir, dizer se acatava ou não essa tendência histórica que privilegia a diferença como um direito universal. Após sessões inéditas, a Corte do Supremo Tribunal Federal decidiu-se por manter a Terra Indígena Raposa Serra do Sol demarcada em faixa contínua, e exigiu a retirada dos não índios até o dia 30 de abril de 2009. A vitória no julgamento da questão aconteceu no dia 19 de março de 2009, por 10 votos a 1.

O VI Acampamento Terra Livre foi marcado por iniciativas e conquistas importantes no Movimento. Entre os dias 4 e 8 de maio de 2009 mais de mil indígenas, de 130 povos diferenciados, reuniram-se em Brasília para mais um Abril Indígena, com o objetivo principal de consolidar as “propostas para um novo Estatuto”, além de ainda tomar “conhecimento da situação dos direitos dos nossos povos nas distintas regiões do país, no intuito de construirmos perspectivas comuns para a defesa desses direitos...”<sup>1041</sup>

---

<sup>1038</sup> MANIFESTAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DA RAPOSA SERRA DO SOL ao Excelentíssimo Senhor Ministro da Justiça, Dr. Tarso Genro. Conselho Indígena de Roraima-CIR; SODIUR; Associação dos povos Indígenas de Roraima-APIRR; Organização dos Professores Indígenas de Roraima-OPIRR; Associação dos Povos Indígenas Taurepang, Wapicham e Macuxi-TWM. Brasília, 16 de abril de 2008. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf](http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h30min.

<sup>1039</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 260.

<sup>1040</sup> MARTINS, José de Souza. Em pauta, o direito de ser diferente. *OESP*, São Paulo, 31 de ago. 2008, Aliás. p. J4. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/339>> Acesso dia 02 de outubro de 2009, às 11h22min.

<sup>1041</sup> DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do

As reivindicações dirigidas ao Executivo novamente questionaram o não cumprimento das promessas de campanha do Governo Lula direcionadas aos povos indígenas: demora na demarcação das terras; lentidão na aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas; e o descaso quanto a criação do “Conselho Superior de Política Indigenista”<sup>1042</sup>. Um importante avanço da política indigenista, e reconhecido pelas lideranças reunidas nesse VI Acampamento, foi a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista, já tratado neste capítulo.

Do Governo ainda se exigiu, além da demarcação, a desintrusão de terras indígenas como a “Marawaitzedé, do Povo Xavante do Mato Grosso, e a terra do Povo Pataxó Hã-Ha-Hãe, do Sul da Bahia”<sup>1043</sup>. Em relação às políticas de desenvolvimento econômico, destacou-se a voracidade de setores do agronegócio e da mineração, fortemente impulsionados pelo PAC que coloca, ainda na atualidade, em risco a sobrevivência étnica e cultural de diferentes povos.

A saúde indígena e as políticas de gestão da mesma continuam na pauta das reivindicações principais do Movimento; assim como a educação indígena de qualidade e diferenciada. Ao Judiciário, as lideranças questionaram o descumprimento de leis imprescritíveis e consagradas na Constituição de 1988 – como o direito de se manifestar “sobre quaisquer medidas jurídicas ou administrativas que possam afetar as nossas terras, a nossa integridade sociocultural, e o destino das nossas gerações futuras”<sup>1044</sup> – em relação a determinadas causas indígenas que tramitam no STF e que ameaçam os direitos originários dos índios sobre as suas terras.

Ao Legislativo pediu-se empenho na aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas, assim como do Projeto de Lei que criará o CNPI. Respeito aos direitos indígenas é o que mais se espera do Legislativo ao votar e aprovar leis que, direta ou indiretamente, possam ameaçá-los. Por fim, o Documento Final do VI Acampamento Terra Livre dirigiu-se ao povo brasileiro nestes termos:

---

Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min.

<sup>1042</sup> DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min. p. 2.

<sup>1043</sup> *Ibidem*.

<sup>1044</sup> *Ibidem*, p. 4.

Chamamos todos os segmentos da sociedade civil brasileira a somar conosco nesta luta pelo respeito pleno aos nossos direitos, como parte da total democratização do nosso país, do qual nos orgulhamos de fazer parte, mas que lamentavelmente ainda nos discrimina e marginaliza, sob a pressão e o domínio de uns poucos, que só almejam os seus lucros e bem-estar, ignorando a nossa contribuição fundamental à preservação da Natureza, em benefício do equilíbrio global e do bem-estar de todos os brasileiros e da humanidade.<sup>1045</sup>

É notório, após essa rápida análise dos seis Acampamentos Terra Livre, realizados pelo MIB sob organização da APIB e do FDDI, o quanto a participação direta dos povos indígenas na luta pela sobrevivência e pela garantia dos direitos conquistados tem prosperado com muita coragem e perseverança. O protagonismo indígena nesse processo pode ser percebido num crescente que começou na década de 1970, com as Assembleias indígenas, e que nas últimas décadas tem se tornando a principal marca das suas lutas.

E o que faz desses Acampamentos processos fundadores do MIB é sua capacidade de renovar as tradições, as lutas e a organização do mesmo. Depois de um período de aparente calma, até mesmo fragilidade e recolhimento de algumas lideranças e organizações que saíram enfraquecidas dos desastrosos dias de comemorações dos 500 anos, percebeu-se uma força inovadora capaz de reestruturar-se por meio de uma atuação em rede que tende a valorizar as organizações antigas e articulá-las nacionalmente através da APIB.

---

<sup>1045</sup> DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min. p. 5

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre o protagonismo indígena direcionou toda esta pesquisa, que teve como objetivo principal compreender o processo de formação e estruturação do Movimento Indígena no Brasil. Preocupou-se, inicialmente, em realizar um trabalho cujos resultados finais expressassem a tentativa de historicizar o Movimento, compreendê-lo na sua inteireza, *contando* propriamente a sua história no tempo, pois talvez seja essa a principal tarefa do historiador, com todos os procedimentos metodológicos que a empreitada exige.

Protagonizar é, entre outras coisas, estar à frente, tomar para si a luta, participar dela, tocar os pontos de tensão da mesma com as próprias mãos, ou seja, não precisar de que outros falem pelo grupo ou indivíduo. Ao longo deste texto e desta pesquisa foi exatamente isso que se quis mostrar: o processo de conscientização dos diferentes povos indígenas do Brasil em torno da necessidade de organização coletiva para a luta, no sentido de formar um movimento social indígena no Brasil.

A respeito da apresentação da tese que evidencia a posição tomada quanto ao tema, isto é, a ideia a qual se defende, quando se afirmou que o protagonismo indígena no Brasil não pode ser pensado, sistemática e conscientemente, antes da década de 1970 – na perspectiva do Movimento Indígena contemporâneo no Brasil –, pretendia-se demonstrar que a consciência para a luta social coletiva concretizou-se a partir dessa década por razões muito específicas daquele contexto histórico. Havia à disposição das populações indígenas, àquela época, uma cultura política favorável à luta e à organização dos povos e minorias que começou a adquirir forma após a Segunda Guerra Mundial e durante os anos da Guerra Fria no cenário internacional.

A atuação de organizações como a OIT, a OEA e a própria ONU foi importantíssima naquele período de luta em defesa dos direitos humanos e dos direitos dos povos. Internamente, a década de 1970 no Brasil era marcada por políticas militares expansionistas que atingiam diretamente as populações indígenas, causando uma série de danos às mesmas. Nos grandes centros do país, a atuação da sociedade civil organizada em prol das populações mais atingidas pelo Regime também é relevante para se compreender o processo de inserção da luta indígena no cenário nacional.

No entanto, a luta pela sobrevivência indígena, de resistência e coragem, é secular

no Brasil. Historicamente começou quando os contatos com os europeus passaram a se definir não mais por relações amistosas, e o empreendimento colonial se apresentou de fato. Lutas históricas, como a Confederação dos Tamoios no litoral fluminense; a Santidade de Jaguaripe no Recôncavo Baiano e a atuação indígena na Revolta dos Cabanos da província do Grão-Pará evidenciam esta história de resistência aos diferentes processos de dominação cultural, apropriação de suas terras e forças de trabalho.

No entanto, a organização dos povos indígenas como sujeitos de direito, que toma para si o cetro da luta de maneira coletiva é algo que só se verá a partir da década de 1970. O mais importante nesse processo é pensar esta luta coletivamente; juntas, diferentes etnias se conscientizaram de que esta luta não é dos Kaiapó, dos Xavante, dos Baniwa ou dos Guarani separadamente, mas de todos juntos. Seria ingênuo pensar que os mais de 200 povos indígenas do Brasil tivessem olvidado as tantas diferenças culturais que os distinguem entre si para formar esse Movimento.

As diferenças socioculturais entre eles persistem, no entanto, diversos grupos étnicos indígenas passaram a perceber que eles também tinham interesses, motivações e sonhos em comum. A luta pela terra apareceu como a primeira grande motivação para a luta coletiva e organizada. Não pela terra pura e simples, no sentido meramente capitalista acumulativo; mas, pela terra com todo o sentido de sobrevivência física e cultural que dela emana, ou seja, o território. Em seguida vieram as lutas por direitos sociais, políticos e civis.

A luta pela cidadania indígena desencadeou a necessidade de se repensar a própria noção de cidadania que regulamenta as leis maiores do Brasil, já que para os indígenas ter direito à educação, à saúde e as terras por eles tradicionalmente ocupadas não os impedia de permanecerem índios. Houve, a partir de 1970, uma revalorização da identidade étnica pelos próprios indígenas, que perceberam, através da luta, que não precisavam e nem podiam se envergonhar da sua indianidade, ao contrário, era preciso enaltecê-la, reavivá-la, reelaborá-la se preciso.

A consciência da luta inseriu os povos indígenas do Brasil, direta e expressivamente, na opinião pública, e gerou as condições necessárias à formação do Movimento Indígena no Brasil. Inicialmente, contando com o apoio de diferentes organizações da sociedade civil, como o CIMI, a ABA, a CPI/SP, o CTI, entre outras; e organizações internacionais, como a OEA, a OIT e o Tribunal Russell. Dados os primeiros passos, através de suas lideranças e organizações, os próprios indígenas tomaram a frente do Movimento, especialmente após a Constituição de 1988, que lhes reconheceu direitos históricos e, o principal, permitiu que eles pudessem falar por eles mesmos.

A aceitação da legitimidade por parte do Estado de direitos históricos e inalienáveis, que não teria sido alcançada sem muita organização e luta prévia, reforçou o MIB e o protagonismo indígena; entre outros aspectos, evidenciou uma das maiores motivações dos diferentes povos em torno do Movimento, que é a luta pelo reconhecimento; no sentido mesmo de ter os direitos respeitados e legitimados nos documentos legais e, principalmente, na vida prática.

A legitimação dos direitos indígenas na vida prática é outra faceta do MIB, que, desde 1988, busca demonstrar a importância da luta contínua e permanente para que haja de fato simetria nas relações interétnicas e os indígenas sejam respeitados como uma população etnicamente diferenciada e, ainda, e também por isso, cidadãos brasileiros. Nessa fase do Movimento, a presença das lideranças indígenas tem sido predominante, evidenciando o protagonismo dos sujeitos de direitos que são na organização da luta e da participação direta nas relações estabelecidas com o Estado e na sociedade como um todo.

A luta por reconhecimento, na perspectiva apresentada por Axel Honneth, perpassa todo o Movimento Indígena no Brasil, e embora existam centenas de organizações indígenas espalhadas por todo o país, com especificidades regionais, culturais e políticas, todas compartilham a ideia de que precisam se unir quando o que está em questão é o reconhecimento e a garantia dos direitos indígenas à terra, à saúde, à educação, ao direito de permanecerem índios, de falar por eles mesmos, de acompanhar as decisões que os atinjam diretamente, de sugerir e elaborar projetos, etc.

Estas são algumas bandeiras de luta que unificam os povos indígenas no Brasil sem homogeneizá-los, e notabiliza a existência de um Movimento Indígena no Brasil formado por indivíduos, organizações, comunidades e povos diferentes; embora alguns estudos, e mesmo algumas lideranças indígenas, prefiram falar em movimentos no plural, nesta tese optou-se por defender a existência de um Movimento no singular, pelas razões apresentadas ao longo deste texto.

Para pensar o Movimento social e coletivamente organizado, tomou-se emprestado o conceito *acontecimento fundador* de Paul Ricoeur, por compreender que o mesmo contribui para o trabalho de historicizar o MIB. Com esse intento, as Assembleias Indígenas; o Decreto de Emancipação de 1978; a Constituinte de 1987/Constituição de 1988 foram analisados a partir deste conceito; enquanto as comemorações dos 500 anos do *descobrimento* e a realização dos Acampamentos Terra Livre/Abril Indígena foram pensados não como acontecimentos, mas como processos fundadores do MIB, a fim de se narrar e problematizar a história do Movimento tendo nesses eventos – indispensáveis para a



compreensão da luta indígena no Brasil – as bases referenciais para a elaboração da narrativa.

O protagonismo indígena esteve presente e ainda está, no caso do Abril Indígena, em cada um destes acontecimentos. Com as Assembleias Indígenas iniciadas em 1974, notou-se a atuação direta dos chefes e demais indígenas participantes das mesmas como sujeitos conscientes do processo de dominação ao qual foram sujeitados sem, contudo, se subjugarem. Durante a convocação da Assembleia Nacional Constituinte houve um indiscutível protagonismo indígena que se tornou o símbolo maior do Movimento nos anos seguintes.

Nesse período o protagonismo indígena tornou-se mais evidente, com a presença física e cultural dos mesmos no Congresso Nacional, pressionando os constituintes com uma aparelhagem simbólica levada ao centro do poder como forma de afirmação de uma identidade que ainda resistia, apesar de tantos pesares. Estas são algumas das demonstrações de que o Movimento Indígena inseria-se num processo de reconfiguração de suas bases, em que os próprios indígenas tomavam para si o papel de se representarem na luta pelos seus direitos.

A partir de então, o Movimento se reconfigurou objetivando uma intervenção mínima das organizações de apoio nas suas tomadas de decisão, e cada vez mais adotando para si, por meio de suas lideranças, a tarefa de decidir, resolver e escolher o que é melhor para os seus povos e comunidades. Obstinadamente o protagonismo indígena tem se mantido presente nas relações estabelecidas com o Estado e a sociedade civil.

Durante as Comemorações dos 500 anos não foi diferente, e também ali – além do choque entre as forças militares e os indígenas em marcha – houve choque de ideias e de posições entre os indígenas e as organizações de apoio, naturais em toda espécie de movimento social em estágios específicos, que configurou um momento de retração do MIB, mas não de perda de suas funções. O restabelecimento, a partir de 2002, caracterizou-se pela luta contra os desmandos do Governo Lula e pela necessidade de articulação das diversas organizações.

A atuação em rede passou a ser a nova estratégia do Movimento, que articulou diferentes e tradicionais organizações indígenas – como a COIAB, a APOINME, o CIR, entre outras – em torno de uma organização que tem por objetivo discutir ideias, executar propostas, sugerir caminhos, definir políticas públicas, lutar para a efetivação das mesmas, realizar mudanças e projetos alternativos de sobrevivência e produção econômica nas comunidades, entre outros.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) representa essas organizações, que atualmente torna eficaz a articulação nacional de uma série de organizações

regionais e locais, fortalecendo a atuação do MIB, assim como o protagonismo de suas lideranças e organizações. Os Acampamentos Terra Livre vêm se estruturando como a grande Assembleia anual do MIB, o espaço de debates, diálogos, cobranças, propostas e encontros de diferentes povos na Esplanada dos Ministérios e em suas respectivas comunidades, com programações locais, regionais e nacionais.

Esses Acampamentos, que até o ano de 2009 contava com seis versões, são uma demonstração clara do quão hábil tem sido o exercício desse protagonismo que, embora ainda esbarre em dificuldades típicas de uma realidade nacional pouco estimulada ao diálogo interétnico equilibrado e respeitoso – o que, segundo Honneth, dificulta o reconhecimento recíproco e simétrico entre os diferentes grupos e indivíduos –, se mostra cada vez mais propositivo e crítico quanto à atuação do Estado em relação à garantia dos direitos dos povos indígenas; e quanto ao reconhecimento e à legitimação dos mesmos pela e na comunidade nacional.

Na atualidade, três características destacam-se na atuação do MIB: a preparação/formação das lideranças indígenas para que as mesmas cada vez mais possam falar em nome dos seus povos, de igual para igual, com instâncias antes inalcançáveis do Estado; a articulação dos povos, regionalmente, para que os mesmos discutam suas carências e demandas e as direcionem ao centro, representado pela APIB em Brasília; e o trabalho de parceria, não mais de porta-vozes, com as entidades de apoio e com o próprio Estado.

Por fim, acredita-se que a contribuição desta pesquisa será significativa nos meios acadêmicos, uma vez que acrescenta e contribui com os estudos sobre a temática indígena, já realizados, e inova ao pretender elaborar uma análise do MIB específica e historicamente, observando a suas características, estratégias de atuação e processos de estruturação, desde o seu surgimento na década de 1970 até o ano 2009.

Espera-se que os resultados desta pesquisa sejam favoráveis e significantes também, e, principalmente, para os povos indígenas, suas organizações e o Movimento em si, e que as considerações gerais sugeridas sobre o mesmo revistam-se da realidade vivida por eles em suas lutas, em seus trabalhos e em seus objetivos. A intenção da pesquisadora foi alcançar essa realidade o mais precisamente, dentro das possibilidades de uma investigação histórica que se sabe limitada.

## REFERÊNCIAS

1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino-MT, 1974. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).

2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Missão Cururu, Pará, 8-14 de maio de 1975. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).

3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).

6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nanbikwára - Córrego Tira-Catinga. Mun. Diamantino, 29-31 de dezembro de 1976. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Informativo do CIMI - Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 35, 31 de março de 1977.

8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel-RS, 16 a 18 de abril de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Ano 6, n. 38, junho de 1977.

10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé-MT, 7 e 8 de agosto de 1977. In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 43, dezembro de 1977.

12ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Goiás Velho, dezembro de 1978. (Cópia de documento datilografado / CIMI - Setor de Documentação).

13ª ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha-SE, 12-15 de outubro de 1979 In: *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980.

A REVOLUÇÃO DA CABANAGEM: quando os índios lutaram solidários. In: *Boletim do CIMI*, Ano 9, n. 62, mar., p. 6-39, 1980.

ABERTURA DO ACAMPAMENTO TERRA LIVRE DE 2009 (4/5 - 10h30). Brasília, Esplanada dos Ministérios, 4 de mai. 2009, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs\\_eventos/release\\_coletiva\\_Acampamento\\_Terra\\_Livre\\_2009.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/release_coletiva_Acampamento_Terra_Livre_2009.pdf)> Acesso dia 20 de julho de 2009 às 16h25min.

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE - Abril Indígena 2007. Documento Final. Brasília, 19 de abril de 2007, Articulação dos Povos Indígenas-APIB. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?action=read&eid=387&id=2506&system=news>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h12min.

AGOSTINHO, Pedro. A questão Yanomami: dois caminhos de política indigenista. *Anuário Antropológico/81*, Ceará: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 267-257, 1981.

\_\_\_\_\_. O ÍNDIO E O DIREITO. Rio de Janeiro, Série OAB/RJ Debate 1, p. 26-61, 1981.

ALCIDA RITA RAMOS. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala de

Reuniões - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 15h30min. Duração: 36min42seg.

ALMEIDA, Jorge; RIBEIRO, Cristina. O papel do Abril Indígena na luta dos povos indígenas do Brasil e sua relação com o Estado. Quito, Ecuador, 20-24 de nov. 2006. Trabalho apresentado no GT-10 *Movimientos Sociales Rurales, del Congreso Latino-Americano de Sociologia Rural* (ALASRU), Disponível em: <<http://www.alasru.org/cdalasru2006/10%20GT%20Jorge%20Almeida,%20Cristina%20Ribeiro.pdf>> Acesso dia 8 de janeiro de 2009 às 19h23min.

ALVES, Rubem. Ciência, Coisa Boa... In: MARCELINO, Nelson Carvalho. *Introdução às Ciências Sociais*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1988. p. 9-16.

AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os Índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter. (Orgs.) *Política e Cultura. Visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 182-196.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil. In: DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 89-149.

APIB instala Comissão Nacional Permanente em Brasília, segunda-Feira, 25 de mai. 2009, Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com/2009/05/apib-instala-comissao-nacional.html>> Acesso: 06 de agosto de 2009, às 10h27min.

ARANDA, Andrés Silva. A Questão Indígena no Cenário Político Boliviano. In: *Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas nas América do Sul e possíveis Reflexos para o Brasil*. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004. p. 63-103.

ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. *Povos Indígenas e a Lei dos "Branços": O Direito à Diferença*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Série Vias dos Saberes – Projeto Trilhas de Conhecimentos).

ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação, Brasília-DF. DOCUMENTO CONFIDENCIAL. Referência Aviso nº 72/80 – C, de 24.11.1980 – Gabinete Civil-Serviço Público Federal. Assunto: “Objecção clara do Governo à criação da UNI”, assinado pelo Ministro Chefe do Gabinete Civil, Golbery do Couto Silva. NOTA. Referência: Informação nº 746/17/AC/80, da Agência Central do Serviço Nacional de Informações. Assunto: Cogitada criação de entidade – “União das Nações Indígenas” – para congregar as tribos Xavante, Guarani, Terena, Kadiweu, Caiua. (Cópia).

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. “As Nações Indígenas e a futura Carta Constitucional do Brasil”. Documento apresentado pela UNI do Brasil na Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, 1985.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. FOLHETO: UNI Informa Novembro/93, N. 001, Fls. 01-06.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. *Jornal da UNI*, Rio Branco-AC, jun de 2001, Ed. III, Ano I.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Circular nº 1. Anexo: Síntese de Atividades e Estatutos, Campo Grande-MS, 22 de agosto de 1980.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Comissão formada para "Irmandade Indígena". Teatro Glace Rocha/UFMS. 19 de abril de 1980.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Projeto de Apoio à União das Nações Indígenas, Brasília, 27 de agosto de 1980, encaminhado à *Misereor, Aachen-Deustschland*.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS - Projeto de Estatuto, Campo Grande-MS, 07 de junho de 1980.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas. *Pela Concretização da Esperança dos Povos Indígenas do Brasil*, Xapuri-AC, 10 de maio de 2003.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 1ª Assembleia Nacional, 28 de abril de 1981.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 2ª Assembleia Nacional, 1º a 3 de maio de 1981.

ARQUIVO DO CIMI - Setor de Documentação. Brasília-DF. UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. Domingos Veríssimo Marcos - Terena / Presidente da UNI; Marçal de Souza - Guarani / Vice-Presidente da UNI. Síntese das atividades. Período: abril a agosto de 1980. Campo Grande, MS, 22 de agosto de 1980.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). "Parecer do Professor Doutor Roberto Cardoso de Oliveira emitido no dia 10 de julho de 1978". In: Dossiê *Estudos sobre a Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). "Relatório sobre os acontecimentos do Posto Indígena Rio das Cobras (Anexo 6)", assinado pelo Presidente da FUNAI General Ismarth de Araújo de Oliveira, Brasília-DF, 28 de fevereiro de 1978. In: Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*. Serviço Nacional de Informações. Gabinete do Ministro. Sigla de Origem: CH/GAB/SNI 19/10/1978. Sigilo C. Nº do ACE: AO05487. Ano do ACE: 1980.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Associação*

*Nacional de Apoio ao Índio*. Serviço Nacional de Informações/Agência de Porto Alegre. Sigla de Origem: 119 APA. 30/05/1977. Sigilo C. Número do ACE: G106963.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Atividades do Conselho Indigenista Missionário* (CIMI). Sigla de Origem: 116/NAGO/SNI. 27/08/1979. Sigilo C. Número do ACE: R02525.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Comissão Pró-Índio*. Sigla de Origem: 19 AC SNI. 13/12/1978. Sigilo C. Número do ACE: A001661. Número do Ano do ACE: 1979.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Estudos sobre Emancipação Indígena*. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: AO081670. Ano do ACE: 1980.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *O Índio Perante o Direito*. Reunião de Antropólogos e Advogados, 9 -12 de outubro de 1980. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais” Sigla de Origem: SCI SSP RS. 07/11/1980. Sigilo C. Número do ACE: GO019501.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão indígena: I Encontro de Índios de Mato Grosso do Sul, em Miranda/MS*. Sigla de Origem: CI DPF. 15/01/1986. Número do ACE: A0546975. Serviço Nacional de Informação/Agência Central.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Reunião de entidade contestatória em Goiânia/GO*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 15/07/1985. Sigilo C. Número do ACE: A0531686.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena: Simpósio em Brasília/DF. 12 Nov 84*. Sigla de Origem: DSI MINTER. 10/12/1984. Sigilo C. Número do ACE: A048771. Ano do ACE: 1985.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Questão Indígena. Relação nominal. Documentos Diversos*. Serviço Nacional de Informação. SE 132. AC. Sigla de Origem: GAB/SNI. 20/07/1987. Sigilo R. N° do ACE: AO662215.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê *União das Nações Indígenas*. SE 144 AC. Sigla de origem: 140 AC. 16/05/1988. Sigilo C. Número do ACE: A0703199.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Encaminhamento N. 042/dgo/78. ref: memo nº 098/gab/p de 31.07.78. (Anexo 4) *apud* Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*. Serviço Nacional de Informações. Gabinete do Ministro. Sigla de Origem: CH GAB SNI. 19/10/1978. Sigilo C. Número do ACE: ACO 5487. Ano do ACE: 1980.

AS FACES ESCURAS do Indigenismo Missionário com as modernas formas de dominação colonial, Brasília, 17 de maio de 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 73.

AVALIAÇÃO 2004. A maior das dívidas do Estado Brasileiro. *Porantim*, Brasília, Jan/Fev. 2005, Ano XXVI, n. 272. p. 8-10.

AVRITZER, Leonardo. Cultura Política, Atores Sociais e Democratização. Uma crítica às teorias da transição para a democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, ano 10, n. 28, p. 109-122, jun. 1995.

AZELENE KAINANG. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Warã Instituto Indígena Brasileiro. Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 14h30min. Duração: 40min30seg.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

AZEVEDO, Marta Maria; ORTOLAM, Maria Helena. Movimento Indígena: Já existem 100 organizações. *Porantim*, Brasília-DF, Dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 7-9.

BARBOSA JUNIOR, Ademar Fernandes. CNPI acelera aprovação do novo Estatuto dos Povos Indígenas. *Jornal da APOINME*, mai. 2009, Ano, n. 1. p. 4.

BARBOSA, Marco Antônio. Os povos indígenas e as organizações internacionais: Instituto do indigenato no direito brasileiro e autodeterminação dos povos indígenas. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados-UFOD, Vol. 1 n. 2, p. 1-14, Jul/Dez. 2007.

BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 153-172, 2004.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. O “Governo dos Índios” numa perspectiva antropológica. *Anuário Antropológico/95*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 275-303, 1996.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El Pensamiento Político de los Indios en America Latina. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-54, 1979.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México Profundo*. Una Civilización Negada. México: Editorial Grijalbo, 1994.

\_\_\_\_\_. *Identidad étnica y movimientos indios en América Latina*. In: CONTRERAS, Jesus (Compilador). *La cara indio, la cruz del 92. Identidad Étnica y movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988. p. 81-94.

\_\_\_\_\_. Diversidad y Democracia: um futuro necesario. Discurso apresentado en el Seminario Internacional “Amerindia hacia el Tercer Milênio”. San Cristóbal de las Casas, México, 14, 15 y 16 de junio de 1991. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad*. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Quito-

Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. p. 9-27. (Grupo de Barbados).

BECKER, Jean-Jacques. A Opinião Pública. In: RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996. p. 185-211.

BENATTE, Antônio Paulo. História e Antropologia no campo da Nova História. *Revista História em Reflexão*, Dourados-UFGD, Vol. 1, n. 1, p. 1-25, Jan/Jun. 2007.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. *Cuadernos de Antropología Social*, Santiago-Chile, n. 29, p. 7-22, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERSTEIN, Serge. Cultura Política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. (Orgs.) *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa. 1998. p. 349-363.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BIGIO, Elias dos Santos. *Programa(s) de Índio(s): falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre os índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. 2007. 398 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2007.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007.

BLANCO, Marisa Revilla. Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Política y Sociedad*, n. 2, v. 42, p. 49-62, 2005.

BOFF, Leonardo. BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. São Paulo: Vozes, 1986.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 62, Março de 1980.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 62, Março de 1980. 39 p.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, Ano 9, n. 63, Caderno 3, 1980. 64 p.

BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987. 50 p.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.



BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5. ed. São paulo: Perspectiva, 2001. \_\_\_\_\_ . *O Poder Simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas*. Bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 31-36.

\_\_\_\_\_. Povos Indígenas ocupam o Congresso Nacional. *Porantim*, Brasília-DF, Mar. 2008, Ano XXX, n. 303. p. 11.

BRASIL: 500 anos de resistência indígena, negra e popular. *Porantim*, Brasília-DF, Mar/Abr. 1999, n. 213. p. 5-6.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. - Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. 415 p.

BRASIL. Lei Nº 10.406, de 12 janeiro de 2002. *Novo Código Civil*: Exposição de Motivos e Texto Sancionado. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002. 342 p.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. A instituição do Governo-Geral. In: \_\_\_\_\_; CAMPOS, Pedro Moacyr (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p 108-137.

BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *História e Teoria Social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CAFI e a formação técnico-política do movimento indígena da Amazônia. In: INFORMATIVO TROCANO, Manaus, jan/fev/mar. 2008, Ano 3, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral. p. 7.

CALDERÓN, Fernando; JELIN, Elizabeth. Classes Sociais e Movimentos Sociais na América Latina. Perspectivas e Realidades, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, vol. 2, n. 5, out., p. 67-85, 1987.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação.

Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). 1º SUBSTITUTIVO DO RELATOR - Comissão de Sistematização. Câmara dos Deputados - CEDI/CELEG/SEDOP. Impresso em 18/02/2008 às 11:32. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). 2º SUBSTITUTIVO DO RELATOR - Comissão de Sistematização. Câmara dos Deputados Câmara dos Deputados - CEDI/CELEG/SEDOP. Impresso em 18/02/2008 às 11:34. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE (Atas de Comissão), Ata da 3ª Reunião realizada dia 22 de abril de 1987. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE - (Suplemento), Ata da 11ª Reunião Ordinária, realizada em 5 de maio de 1987. Maio de 1987. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE - (Suplemento), Câmara dos Deputados, quarta feira, 20 de maio de 1987. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). EMENDA 1P08401-6, de autoria do Deputado Rubem Branquinho (PMDB), Plenário, 06/08/1987. In: ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE – 881, 1987. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 26. In: DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL. Seção I, Ano XL - Nº 154. Capital Federal, quinta-feira, 28 de novembro de 1985. Documento adquirido através de contato com a Câmara dos Deputados/Brasília, em CD-ROM. Data de envio: 08/07/2009.

CAMARGO, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia - A Criação de um Novo País, a Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré-Colombianas a Evo Morales*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CÂNDIDO, Antônio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

CAPOIB repudia Museu Aberto do Descobrimento. *Porantim*, Brasília, Jun/Jul. 1996, Ano XVIII, n. 186. p. 2.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Ed. USP, 1972.

\_\_\_\_\_. Etnia e Estrutura de Classe: A Propósito da Identidade e Etnicidade no México. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 57-78, 1979.

\_\_\_\_\_. Teses sobre o Indigenismo Brasileiro. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 171-178, 1979.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os Diários e Suas Margens*. Viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2002.

\_\_\_\_\_. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 14, n. 40, p. 213-230, Sept./Dec. 2000.

\_\_\_\_\_. Os Povos Indígenas e os seus direitos. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 13-15, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos*. 3. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 215-239.

\_\_\_\_\_. A Trajetória dos Movimentos Sociais. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 81-90.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

\_\_\_\_\_. Aconteceu. Comentários no Calor da Hora. In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991.

\_\_\_\_\_. Boa-Fé e terras indígenas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, terça-feira, 10 de abr. 1996, Opinião 1. p. 3.

\_\_\_\_\_. Critérios de Indianidade. *Revista Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, p. 4-5, Abr. 1981.

\_\_\_\_\_. Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI, *Estudos Avançados*, São Paulo, Sep./Dec., vol. 4, n.10, p. 91-110, 1990.

\_\_\_\_\_. Política Indigenista do Século XIX. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.

\_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Os Direitos do Índio*: Ensaio e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma História Indígena. In: \_\_\_\_\_ (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 9-24.

CARTA da “*Indian Rights Association*” de 26 de outubro de 1978 ao Gal. Ismarth de Araújo Oliveira. Fundação Nacional do Índio/Ministro do interior. Brasília-DF. Brasil. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. (Traduzida do inglês por Maria-Helena de Barros Pimentel-Advogada).

CARTA DA I ASSEMBLEIA GERAL DO CAPOIB. Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib). *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1995, Ano XVII, n. 173. p. 6.

CARTA DA MOBILIZAÇÃO NACIONAL TERRA LIVRE - Abril Indígena. Articulação dos Povos Indígenas-APIB. Brasília, 06 de abr. 2006. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena\\_terralivre2006\\_docfinal.asp](http://www.trabalhoindigenista.org.br/abrilindigena_terralivre2006_docfinal.asp)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 9h27min.

CARTA DE MOBILIZAÇÃO NACIONAL TERRA LIVRE: Abril Indígena. Brasília, 29 de abr. 2005. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/destaques16.asp>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 8h45min.

CARTA DE PÊRO VAZ DE CAMINHA para D. Manuel. In: GARCIA, José Manuel (Org.) *O Descobrimento do Brasil nos Textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 17-34. (Número especial comemorativo dos 500 anos do descobrimento do Brasil).

CARTA DE PORTO VELHO. Desenvolvimento, sim; mas a qualquer custo não. In: INFORMATIVO TROCANO, Manaus, jan/fev/mar. 2008, Ano 3, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral, p. 4.

CARTA DO ABRIL INDÍGENA 2007 PARA O PODER LEGISLATIVO. Brasília, 19 de abril de 2007, Articulação dos Povos Indígenas-APIB. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=2514&eid=387>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h23min.

CARTA DO ABRIL INDÍGENA DE 2007 PARA O JUDICIÁRIO: a Excelentíssima Senhora Ministra Ellen Gracie, então Presidente do Supremo Tribunal Federal e Presidente do Conselho Nacional de Justiça, assinada pelos representantes do Acampamento Terra Livre. Brasília, 19 de abr. 2007. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/dev.php?system=news&action=imprimir&id=2513&eid=387>>. Acesso dia 19 de junho de 2010 às 10h40min.

CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e Indianidade. In: JUNQUEIRA, Carmem; \_\_\_\_\_. (Orgs.) *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981. p. 7-18.

CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASANOVA, Pablo Gonzáles. Colonialismo Interno (uma redefinição). *Em Publicación: A teoria marxista hoje. Problemas e Perspectivas*. p. 1-28. 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>>. Acesso dia 09 de setembro de 2009 às 9h28min.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. 2. ed., V. II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATÃO, Francisco A. C. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAUÍ, Marilena. Brasil. *Mito Fundador e sociedade autoritária*. 6. reimpressão. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

CHAUÍ, Marilena de Souza. O Ceticismo sobre a Constituinte. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira. *A Constituinte em Debate: colóquio realizado de 12 a 16/05/1986*. Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: SOFIA, Ed. SEAF, 1987. p. 157-165.

CHIAVENATO, Júlio José. *O Golpe de 64 e a ditadura militar*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004.

CHIHUAILAF, Arauco. Los Indígenas en el escenario político-social boliviano del siglo XX, *Sociedad y Discurso*, Revista del Departamento de Lengua y Cultura de la Universidad de Aalborg, n. 14, p. 33-54, s/d.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1988.

COIAB. Programando os próximos passos. *Porantim*, Brasília-DF, ago. 1993, Ano XVI, n. 161. p 5.

COMAS, Juan. *Ensayos sobre Indigenismo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1953.

CONTRERAS, Jesus. (Compilador) *La cara india, la cruz del 92. Identidad Étnica y Movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988.

CONVENÇÃO 169 DA OIT NO BRASIL, Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil)> Acesso dia 05 de maio de 2009, às 17h39min.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA (COIAB). Quem somos, como surgiu. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=quemsomos>> Acesso dia 10 de setembro de 2009, às 16h09min.

CRONOLOGIA DA HISTÓRIA DO BRASIL COLONIAL (1500-1831), 1994 *apud* 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; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

DALLARI, Dalmo de Abreu. O Índio, sua capacidade jurídica e suas terras. In HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, p. 77-82, 1979.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS II. In: CONTRERAS, Jesus. (Compilador) *La cara india, la cruz del 92. Identidad Étnica y Movimientos Indios*. Madrid: Editorial Revolución, 1988.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS III. In: GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. (Grupo de Barbados).

DECLARAÇÃO DE SAN JOSÉ. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Os Povos Indígenas e os seus direitos. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 15-20, 1981.

DECLARATION OF BARBADOS 1. IWGIA - Document. Barbados, 30 January 1971. (Cópia).

DIA 22 É MARCADO por Repressão e Violência. *OESP*, São Paulo, 23 de abr. 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 69.

DIAS, Eurípides da Cunha. Arqueologia dos Movimentos Sociais. *Série Antropologia*,

Brasília, n. 310, p. 1-14, 2001.

DÍAZ-POLANCO, H. *Autonomia Regional: La Autodeterminación de los Pueblos Índios*. México: Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V., 1991, p. 88-89 *apud* VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. 190f. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006.

DISCURSO DE RIGOBERTA MENCHÚ TUM ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU em su 50º Período de Sesiones. Ginebra, Suiza, 14 de febrero de 1994.

DOCUMENTO DA APIB: *Subsídios para o Abril Indígena 2008*. Brasília: APIB; COIAB; APOINME, ARPINSUL; ARPINPAN, MOPIC, Abril de 2008. 19 p. Ed. Especial.

DOCUMENTO FINAL da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor) *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 66.

DOCUMENTO FINAL DA I CONFERÊNCIA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. Luziânia/GO, 16 a 20 de nov. 2009. Disponível em: <[http://coneei.mec.gov.br/arquivos/pdf/documento\\_coneei.pdf](http://coneei.mec.gov.br/arquivos/pdf/documento_coneei.pdf)> Acesso dia 20 de maio de 2009 às 8h51min.

DOCUMENTO FINAL do Acampamento Terra Livre 2008. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008. p. 12-13.

DOCUMENTO FINAL DO VI ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB. Brasília, de 4 a 8 de maio de 2009. Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs\\_outros\\_documentos/ATL\\_2009\\_DOCUMENTO\\_FINAL.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/docs_outros_documentos/ATL_2009_DOCUMENTO_FINAL.pdf)> Acesso dia 19 de junho de 2009 às 10h57min.

DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DOSSE, François. *A História à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. *A História*. Bauru-São Paulo: Ed. EDUSC, 2003.

DOSSIÊ DECRETO 1.775/96. *Golpe contra os Direitos Indígenas*. Brasília-DF, Janeiro/96. Elaborado por Porantim e Setor de Documentação – CIMI.

DURHAM, Eunice Ribeiro. O Lugar do índio. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nov., v. 1, 4, p. 45-49, 1982.

\_\_\_\_\_. Movimentos Sociais. A Construção da Cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 10, p. 24-30, out. 1984.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Escritos & Ensaios 1: Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

2006.

ENCONTRO EM LUZIÂNIA. I Assembleia Geral do Capoib. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1995, Ano XVII, n. 173. p. 3-5.

ENDEREÇOS DAS ORGANIZAÇÕES MEMBROS DA COIAB. (Site atualizado com data do dia do acesso). Disponível em:

<<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=organizacao-amazonas>> Acesso dia 03 de setembro de 2009, às 17h28min.

ESTATUTO DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://www.cpis.org.br/html/estatuto.html>> Acesso dia 16 de junho de 2009 às 17h30min.

ESTATUTO DO CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. São Paulo, 20 de dezembro de 2004. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/estatuto.asp>> Acesso 21 de julho de 2009 às 10h34min.

ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS. Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília: Ministério da Justiça, 5 de junho de 2009. (Cópia do documento adquirida na APIB).

FABVRE, Henri. *L'Indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

FALCON, Francisco José Calazans. *História Cultural: uma visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 10. ed., Vol. 1. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000.

FARAGE, Nádia. A ética da palavra entre os Wapishana, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, out., v. 13, N. 38, p. 117-126, 1996.

\_\_\_\_\_. *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8. ed. São Paulo: Ed. Edusp, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 72-86.

FERNANDES, Rubem César. Elos de uma Cidadania Planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, ano 10, p. 15-34, 1995.



FRANCH, José Alcina (Org). *Indigenismo e Indianismo en América*. Madrid, Espanha: Alianza Editorial - Alianza Universidad Quinto Centenario, 1990.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FUNAI veta ida do índio Juruna ao Tribunal Russel. *Jornal de Brasília*. Brasília, 30 de out. 1980. p. 5.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>> Acesso dia 1 de abril de 2009 às 11h30min.

GADEA, Carlos A; SCHERER-WARREN, Ilse. A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 39-45, nov. 2005.

GAIGER, Júlio M. G. A Construção de uma Paranóia. *Porantim*. Brasília/DF, Abr. 1991, Ano XIII, n. 137. p. 8-9.

GARÇONI, Inês. Um Vexame Inacreditável. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 70.

GENEBRA (Suíça). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 13 de setembro de 2007. Dispõe sobre o reconhecimento, a promoção e proteção dos direitos e das liberdades dos povos indígenas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008.

GENEBRA. (Suíça). Convenção N° 169 da OIT, de 7 junho de 1989. Dispõe sobre a situação dos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo. *Convenção (169) sobre Povos Indígenas e Tribais em países independentes e Resolução sobre a ação da OIT concernente aos Povos Indígenas e Tribais*. Organização Internacional do Trabalho. 1. ed. Brasília, dezembro de 1992.

GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg.

GIDDENS, Anthony. *A Terceira Via*. 5. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record, 2005.

\_\_\_\_\_. *Política, Sociologia e Teoria Social*. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

GITA, Ana. *ATAS INDIGENISTAS*, Brasília: Oriente, 1988. 143 p.

GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 2, p. 20-31, mai-ago. 2004.

GOHN, Maria da Glória. *História dos Movimentos e Lutas Sociais: a construção da cidadania*

dos brasileiros. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. *Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOMES, Mércio Pereira. O Caminho Brasileiro para a Cidadania Indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003. p. 419-445.

\_\_\_\_\_. *Os Índios e o Brasil*. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988.

GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, Cultura e Etnicidade: indagações sobre encontros intersocietários. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: UFSC, n. 1, p. 4-20, 1995.

GOSS, Karine Pereira; PRUDÊNCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. *EmTese*, Florianópolis, Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, vol. 2, n. 1 (2), p. 75-91, jan-jul. 2004.

GRÜNBERG, Georg (Coord.) *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1995. (Grupo de Barbados).

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). *Povos Indígenas e Tolerância*. Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Diretório de Associações e organizações Indígenas no Brasil*. 2. ed. Brasília: INEP, 1999.

GUIMARÃES, Paulo Machado. A Afirmação dos Direitos Indígenas na Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Ago. 2008, Ano XXX, n. 307. p. 6-7.

GURAN, Milton. (Coord.) *O processo constituinte*. Documentação Fotográfica (sobre) a nova Constituição. Brasília: AGIL, 1980.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. *Da Diáspora*. Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São

Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. 92 p.

HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA (Rotterdam). 1980. *Informe del Cuarto Tribunal Russel sobre Los Derechos de los pueblos Indígenas de las Américas*. Conclusiones. Noviembre de 1980 (Cópia).

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros. *Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 3, p. 177-187, 1978.

II CONGRESSO dos Sem Terra. Sem Reforma Agrária, Violência. *Porantim*, Brasília-DF, Mai. 1990, Ano XIII, n. 128. p. 7.

III FÓRUM PERMANENTE dos Povos Indígenas de Amazônia discute sustentabilidade territorial. In: INFORMATIVO TROCANO, Manaus, jan/fev/mar. 2008, Ano 3, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral, p. 3.

INBRAPI - Nosso Saber é Nossa Marca. *Jornal Maracá*, Brasília, Jul. 2009, Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI), Edição Especial. p. 8.

INDICADORES DE INDIANIDADE. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 29 de outubro de 1981. (Cópia datilografada).

ÍNDIOS, o caminho para os minérios. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, quinta-feira, 13 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e a Nova Constituição – IV. p. 4.

ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. São Paulo. 1982. Cadernos da COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, n. III, 1982. 77 p.

ÍNDIOS. Crime Perfeito. Tukano engana a FUNAI e viaja a Roterdã. *Revista Veja*, São Paulo, 26 de nov. 1980. p. 28-29.

INFORMATIVO DA COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI). Brasília. 2008. Governo Federal; Ministério da Justiça; Secretaria Executiva do CNPI; FUNAI. 28 p. Edição Especial de 1 Ano.

INFORMATIVO DA COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI). Brasília. 2008. Governo Federal; Ministério da Justiça; Secretaria Executiva do CNPI; FUNAI. Edição Especial de 1 Ano. Disponível em: <[http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI\\_Informativo\\_01.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CNPI_Informativo_01.pdf)> Acesso dia 20 de junho de 2009 às 11h35min.

INFORMATIVO TROCANO, Manaus, abr/jun. 2007, Ano 2, n. 01, COIAB: Boletim Informativo Trimestral. p. 1-8.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONOMICOS-INESC. *Título I, Art. 1º. Estatutos Sociais*, Brasília, abr. 2003. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/institucional/documentosconstitutivos/estatutosociais/Regimento%20Interno%20inesc.pdf>> Acesso dia 16 de setembro de 2009 às 15h22min.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em:  
<<http://www.socioambiental.org/inst/index.shtm>> Acesso dia 16/09/2009, às 13h46min.

JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.

JORNAL DA UNI, Rio Branco-AC, jun. 2001, Ano I, Ed. III. p. 1-8.

JULLIARD, Jacques. A Política. In: LE GOFF, Jacques (Direção). *História: Novas Abordagens*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 180-196.

JURUNA diz que vai à Holanda. *Correio Braziliense*. Brasília, 01 de dez. 1980. s/p.

JURUNA vai a Roterdã mas é advertido. *Correio Braziliense*. Brasília, 01 de dez. 1980. p. 7.

KAINGÁNG, Azelene. Natureza e Princípios Fundamentais da Declaração. *Um Olhar Indígena sobre a Declaração das Nações Unidas*. Brasília: Uma publicação do Projeto “Protagonismo dos Povos Indígenas brasileiros por meio dos instrumentos internacionais de promoção e proteção dos Direitos Humanos”, p. 19-22, Jan. 2008.

KAINGANG, Maria Inês. O Movimento Indígena na Região Sul - ARPINSUL, Passo Fundo/RS, 24 de jul. 2009. Disponível em: <<http://www.arpinsul.org.br/index.php?p=hi>> Acesso dia 14 de setembro de 2009, às 9h52min.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

KRENAK, Ailton. (Depoimento). Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir. *Lua Nova. Cultura e Política*, São Paulo, n. 1, v. 1, Abr./Jun., p. 86-91, 1984.

KRENAK, Ailton. A UNI e o Movimento Indígena. *POVOS INDÍGENAS DO BRASIL - 84*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), p. 13-16, 1985. (Aconteceu Especial 15).

KUCINSKI, Bernardo. *O Fim da Ditadura Militar*. São Paulo: Contexto, 2001.

LACERDA, Rosane Freire. *Diferença não é Incapacidade: Gênese e Trajetória*. História da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988. 2007. 447 f. (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. Indígenas na Constituinte. Donos de sua própria história. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 2008. Ano XXX, n. 304. p. 5.

\_\_\_\_\_. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

LACOUTURE, Jean. A História Imediata. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 287-321.

LANÇAMENTO DO OBSERVATÓRIO DE DIREITOS INDÍGENAS. Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP); Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); Observatório de Direitos Indígenas (ODIN). Brasília, agosto de 2008. 1 Folder.

LAPA, José Roberto do Amaral. Caio Prado Júnior. Formação do Brasil Contemporâneo. In: *Introdução ao Brasil*. Um Banquete nos Trópicos. 3. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 257-272.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 18. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Identidade e Etnia, *Anuário Antropológico/86*, Brasília: Tempo Brasileiro; Ed. UnB, p. 207-212, 1986.

\_\_\_\_\_. Lideranças Indígenas acima e abaixo do Equador. *Anuário Antropológico/80*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 321-325, 1982.

\_\_\_\_\_. A Cidadania e a Questão Étnica. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (Coord.). *A Construção da Cidadania*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986. p. 129-184.

LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELLO, Graziela; BICHIR, Renata Mirandola. Os Bastidores da Sociedade Civil - Protagonismos, Redes e Afinidades no Seio das Organizações Cívicas. *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento- CEBRAP*, São Paulo, p. 1-79, nov. 2006.

LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. A História Nova. In: \_\_\_\_\_; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 31-84.

LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas - aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 225-240.

LEITÃO, Sérgio. Direitos Indígenas. Debate com Dalmo Dallari, Sérgio Leitão, Paulo de Bessa Antunes e Paulo Monteiro. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 69, p. 57-70, jul. 2004. (Debate realizado no CEBRAP em 4 de junho de 2004).

LOEBENS, Francisco. O Contexto Pré-Constituinte. *Porantim*, Brasília-DF, Set. 2008, Ano XXX, n. 308. p. 7.

LOEBENS, Guenter Francisco. Movimentos e Organizações Indígenas no Brasil. Manaus, 27 de \_\_\_\_\_ mai. \_\_\_\_\_ 2008. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3308&eid=245>> Acesso dia 14 de setembro de 2009 às 9h45min.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006.

MACHADO, Lia Zanota. Comunitarismo Indígena e Modernidade: Contrastes entre o pensamento Brasileiro e Andino. *Série Antropologia*, Brasília, n. 169, p. 1-17, 1994.

MAIA, Luciano Mariz. Comunidades e Organizações Indígenas. Natureza Jurídica, legitimidade processual e outros aspectos jurídicos. In: SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993. p. 251-293.

\_\_\_\_\_. *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.

MALDOS, Paulo. As muitas faces de uma guerra. Cimi interpreta comemorações dos 500 anos e critica Movimento Indígena, mai. 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 72.

MALERBA, Jurandir (Org.). *A História Escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MANIFESTAÇÃO DA COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA-COIAB; Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-APOINME; Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul-ARPINSUL; Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal-ARPIPAN; e do Conselho Indigenista Missionário-CIMI, endereçada ao Excelentíssimo Presidente do Supremo Tribunal Federal e assinada pelo Advogado Paulo Machado Guimarães. Brasília, 3 de abr. 2009. Disponível em: <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863\\_ManifestPSV5STF.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1239826863_ManifestPSV5STF.pdf)> Acesso dia 20 de junho de 2010 às 11h27min.

MANIFESTAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS DA RAPOSA SERRA DO SOL ao Excelentíssimo Senhor Ministro da Justiça, Dr. Tarso Genro. Conselho Indígena de Roraima-CIR; SODIUR; Associação dos povos Indígenas de Roraima-APIRR; Organização dos Professores Indígenas de Roraima-OPIRR; Associação dos Povos Indígenas Taurepang, Wapicham e Macuxi-TWM. Brasília, 16 de abril de 2008. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf](http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/CartadasOIsemBSBaoTarsogenro.pdf)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h30min.

MANIFESTO SOBRE A PEC 038/99, do Senador Mozarildo Cavalcanti, a ser votada na CCJ do Senado Federal”. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Brasília, 31 de abr. 2009. Disponível em: <[http://www.socioambiental.org/banco\\_imagens/pdfs/nota%20apib.pdf](http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/nota%20apib.pdf)> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 10h57min.

MARÇAL TUPÃ'I *apud* HECK, Egon. Aty Guasu da luta da terra e da memória dos lutadores. *Porantim*, Brasília-DF, nov. 2008, Ano XXXI, n. 310. p. 5.

MARÇA INÉDITA contesta a Festa Oficial. *Folha de São Paulo*, 09 de abril de 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 64.

MARCOS TERENA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Memorial dos Povos Indígenas/Brasília-DF. Dia: 01/07/2008 às 10h00min. Duração: 1h19min50seg.

MARÉS Culpa Greca por crise. *O Globo*, Rio de Janeiro, 13 de abr. 2000, *apud* RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. s/p.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico; PACHECO, Rosely Aparecida Stefanés. Os Povos Indígenas e os Difíceis Caminhos do Diálogo Intercultural. Disponível em: <[http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/carlos\\_frederico\\_mares\\_de\\_souza\\_filho.pdf](http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/carlos_frederico_mares_de_souza_filho.pdf)> Acesso dia 18 de agosto de 2009, às 9h49min.

\_\_\_\_\_. Direitos Humanos, Direitos dos Povos. *Tempo e Presença*, São Paulo, p. 4-5, dez. 1988.

\_\_\_\_\_. Editorial. In: BOLETIM JURÍDICO - OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE. Contribuições para o Debate. São Paulo. 1987. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, Ano IV, n. 7-8, São Paulo, abril de 1987, p. 4.

\_\_\_\_\_. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. 1. ed. (ano 1998), 6. reimpressão. Curitiba: Juruá, 2009.

\_\_\_\_\_. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

\_\_\_\_\_. “Aconteceu. Comentários no Calor da Hora”. In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991.

MARROQUÍN, Alejandro D. *Balance del Indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

MARTINS, José de Souza. A emancipação do Índio e a emancipação da terra do índio. In: HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, p. 73-75, 1979.

MARTINS, José de Souza. Em pauta, o direito de ser diferente. *OESP*, São Paulo, 31 de ago. 2008, Aliás. p. J4. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/339>> Acesso dia 02 de outubro de 2009, às 11h22min.

MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Frederich. *O Manifesto Comunista*. Ed. Ridendo Castigat Mores. Versão para eBook, fonte digital Rocket Edition de 1999. Disponível em: <[www.jahr.org](http://www.jahr.org)>. Acesso dia 11 de julho de 2010, às 5h33min.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006. 274 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, UNICAMP, SP, 2006.

MEIRA, Antônio Carlos. O Direito de ser Índio, *Anais*, São Paulo, p. 20-22, jun. 2001.

MELATTI, Júlio Cezar. A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil, nas duas Últimas Décadas. *Anuário Antropológico*. Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 253-273, 1982.

\_\_\_\_\_. População Indígena. *Série Antropologia*, Brasília, n. 345, p. 1-39, 2004.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MENDES JÚNIOR, João. *Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo, p. 59-60 *apud* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: Ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MENDES, Arthur Nobre. A Situação Fundiária do Índio Brasileiro. In: *A Questão Indígena*. Brasília: Gráfica do Ministério das Relações Exteriores. s/d. p. 19-25.

MENEZES, Cláudia. Introdução. In: O ÍNDIO E O DIREITO. Rio de Janeiro. 1981. Série OAB/RJ Debate 1, p. 1-9, 1981.

MICELI, Paulo. Sobre História, Braudel e os Vaga-lumes. A Escola dos *Annales* e o Brasil (ou vice-versa). In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.) *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 259-270.

MINISTRO Reitera veto à viagem do cacique Juruna. *O Globo*, Rio de Janeiro, 04 de nov. 1980. s/p.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Antropologia. IFCH-UNICAMP, Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

MONTEJO, Paulino. Brasil. Nace la Articulación de los Pueblos Indígenas. *ALAI 402 - América Latina en Movimiento*, 29 de nov. 2005. Disponível em: <<http://alainet.org/active/19159&lang=es>> Acesso dia 14 de setembro de 2009 às 8h50min.

MOONEN, Frans. O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade? s/d. (Versão original do trabalho ainda não publicado à época. Cópia datilografada localizada no Arquivo do CIMI-Setor de Documentação).

\_\_\_\_\_. O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade? *Cadernos Paraibanos de Antropologia*, João Pessoa, n. 1, Revista da Universidade Federal da Paraíba, p. 25-41, 1985.

MOREAU, Filipe Eduardo. *O índios nas Cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

MOTA, Carlos Guilherme. José Bonifácio. Projetos para o Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas. (Org.) *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. 3. edição. São Paulo: Ed.



SENAC, 2001. p. 76-95.

MUNDURUCU, Daniel. Entre Parentes - Somos Indígenas em Movimento. *Jornal Maracá*, Brasília, jun. 2009, Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI), Ed. Especial. p. 2.

NAVARRO, Cristiano. Compromisso com os Povos Indígenas. *Porantim*. Brasília-DF, nov. 2002, Ano XXIV, n. 250. p. 4.

NEM SÓ de índios vive o Cimi. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, terça-feira, 11 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e Nova Constituição – 2. s/p.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 111-151.

NIEZEN, Ronald. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. London, England: University of California Press, 2003.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Sociedade Civil entre o político-estatal e o universo gerencial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n. 52, 185-202, jun. 2003.

NOTA DE REPÚDIO CONTRA OS IMPACTOS DE EMPREENDIMENTOS DO PAC NAS TERRAS INDÍGENAS. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Brasília, 12 de nov. 2009. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=75005>> Acesso dia 15 de junho de 2010 às 11h03min.

O CIMI e seus “irmãos” do estanho. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, quarta-feira, 12 de ago. 1987. Caderno: Política. Os índios e Nova Constituição - III.

O ÍNDIO E A CIDADANIA. São Paulo. 1983. Comissão Pró-Índio/SP; Ed. Brasiliense, 1983. Parte I. 58 p.

O ÍNDIO E O DIREITO. Rio de Janeiro. 1981. Série OAB/RJ Debate 1, 1981. 98 p.

O POVO GUARANI - *Grande Povo*. Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário, regionais Sul e Mato Grosso do Sul. 20 p. Disponível em: <<http://www.nepi.fag.edu.br/arquivos/cartilha02.pdf>> Acesso dia 22 de setembro de 2009, às 15h41min.

OBSERVATÓRIO DE DIREITOS INDÍGENAS (ODIN) / Histórico. Disponível em: <<http://observatoriodedireitosindigenas-odin.blogspot.com/2009/08/historico.html>> Postado no dia 13 de agosto de 2009 às 13h34min. Acesso dia 17 de setembro de 2009 às 06h18min.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_; LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os muitos fôlegos do indigenismo. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 277-290, 1981.

\_\_\_\_\_. Contexto e Horizonte Ideológico: Reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos. WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese. (Orgs.) *Sociedades Indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. Ensaio. Florianópolis: Ed. UFSC, 1985. p. 17-30.

\_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. *De Geisel a Collor: forças armadas, transição e democracia*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

OLIVEIRA, Miguel Darcy de. Sociedade Civil e Democracia no Brasil: Crise e Reinvenção da Política. In: SORJ, Bernardo; \_\_\_\_\_ (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 73-84.

OS CONSTITUINTES da Nova República. *Jornal de Brasília*, Brasília, dom. 1 de Dez. 1987 *apud* ANC, Pasta 01 a 04, fev/87, 031.s/p.

OSSAMI, Maria Castro. O papel das Assembléias de líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. *Série Antropologia 01*, Goiânia, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, p. 1-50, 1993.

PACTO INTERNACIONAL SOBRE OS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/pacto2.htm>> Acesso dia 05 de maio de 2009 às 13h35min.

PAPADÓPOLO, Midori. *El nuevo enfoque internacional en matéria de derechos de los pueblos indígenas*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 1995.

PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

PEREIRA, Luiz Bresser. *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. 2003. 457 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 115-154.

PICANÇO, Marcy. Ribeirinhos e indígenas questionam licenciamento de Hidroelétrica de Estreito. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Grandes Projetos, p. 5.

\_\_\_\_\_. 20 Anos da Constituição Cidadã. *Porantim*, Brasília-DF, out. 2008, Ano XXX, n. 309. p. 8.

\_\_\_\_\_. Cimi divulga relatório de violência contra povos indígenas no Brasil 2006-2007. *Porantim*, Brasília-DF, abr. 2008, Ano XXX, n. 304, Relatório de Violência. p. 3.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Ed. 34, Curso de Pós-Graduação e Sociologia da Universidade de São Paulo, 1999.

PITAGUARY, Ceiza Feitosa. Conhecendo melhor a APOINME. *Jornal da APOINME*, Mai. 2009, Ano 1, n. 1. p. 2.

POMIAN, Krzystof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 129-165.

PORANTIM, Brasília-DF, set. 1992, Ano XV, n. 150, Suplemento: 1492-1992. México: 500 anos de luta. *Porantim - Suplemento*, Ano VIII, n. 3, Set. 1992. p. 1-4.

PORANTIM, Brasília-DF, set. 1992, Ano XV, n. 150, Suplemento: ASAM-Asamblea de Autoridades Mixes. Oaxaca, 5 de outubro de 1987. 5º Centenário. Os Mixe julgam a Igreja *Porantim - Suplemento*, Ano VIII, n. 3, Set de 1992. p. 1-4.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL - 84. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), p. 13-64, 1985. (Aconteceu Especial 15).

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL - 85/86. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), p. 13-79, 1987. (Aconteceu Especial 17).

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1987/88/89/90, São Paulo, CEDI, 1991. p. 11-56.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução Política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000.

PROFESSORES Indígenas vão protestar contra 500 anos. *Porantim*, Brasília-DF, Jul/Ago. 1992, Ano XV, n. 149. p. 7.

PROTESTOS contra política de FHC. *Porantim*, Brasília-DF, Abr. 1996, Ano XVIII, n. 184. p. 5.

QUAIS OS LIMITES E POSSIBILIDADES DA CIDADANIA PLANETÁRIA? Forum Mundial Social, Rio Grande do Sul, Eixo III, 2002. Disponível em: <[http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/por\\_boaventura.php](http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic/por_boaventura.php)> Acesso dia 01/09/2009, às 07h55min.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*,

São Paulo, Ano 17. n. 37, p. 4-28, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

\_\_\_\_\_. A Crítica da Desrazão Indigenista. *Série Antropologia*, Brasília, n. 243, p. 1-10, 1998.

\_\_\_\_\_. Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. *Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, n. 221, p. 1-17, 1997.

\_\_\_\_\_. Cutting Through state and class. Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. (Edited) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 251-279.

\_\_\_\_\_. Os Direitos do Índio no Brasil. A Encruzilhada da Cidadania. *Série Antropologia*, Brasília, n. 116, p. 1-12, 1991.

\_\_\_\_\_. Pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Revista Etnográfica*, vol. VIII (2), p. 165-183, 2004.

\_\_\_\_\_. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico/87*, Brasília: de. UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 117-143, 1990.

\_\_\_\_\_. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 281-286, 1984.

\_\_\_\_\_. Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. (Org.) *Etnia e Nação na América Latina*. Vol. I. Washington: OEA, 1996. p. 79-88.

\_\_\_\_\_. A profecia de um boato. *Série Antropologia*, Brasília, n. 188, p. 1-22, 1995.

\_\_\_\_\_. Por falar em Paraíso Terrestre. *Série Antropologia*, Brasília, n. 191, p. 1-9, 1995.

\_\_\_\_\_. Projetos Indigenistas no Brasil Independente. *Revista Etnográfica*, Vol. IV (2), p. 267-283, 2000.

\_\_\_\_\_. Os Direitos do Índio no Brasil. A Encruzilhada da Cidadania. *Série Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia, n. 116, 1-12, 1991.

REGIMENTO DE TOMÉ DE SOUSA. Almeirim, 17 de dezembro de 1548. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da Formação Administrativa do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, 1972. p. 35-51.

REIS, Daniel Aarão. *Ditadura Militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Editor, 2000.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. *Identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

RÉMOND, René. Uma História Presente. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Por Uma História Política*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996. p. 13-36.

RENAN, Enest. O que é Nação? *Plural*, S. Paulo, USP, Abr., p. 154-175, 1. sem, 1997.

RESTREPO, Luís Alberto. A relação entre Sociedade Civil e o Estado. Elementos para uma fundamentação teórica do papel dos movimentos sociais na América Latina. *Tempo Social*, Rev. Social. USP, S. Paulo, v. 2 (2), p. 61-100, 2. sem. 1990.

REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, São Paulo, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, ano 10, n. 28, p. 1-189, jun de 1995.

REVISTA TEMPO E PRESENÇA, Rio de Janeiro, n. 167, p. 1-28, Abr. 1981.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Militares, Antropologia, Desenvolvimento. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990.

RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil:1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

\_\_\_\_\_. (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

\_\_\_\_\_. A Funai é uma morta-viva que continuará pairando sobre a política indigenista até que haja alternativas consistentes. In: \_\_\_\_\_ (Editor). *Povos Indígenas no Brasil:1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 40-48.

\_\_\_\_\_. Quem fala em nome dos Índios? (II). In: \_\_\_\_\_. *Povos Indígenas no Brasil:1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 90-94.

\_\_\_\_\_. RICARDO, Fany. O Subsolo das Terras Indígenas na Amazônia. In: RICARDO, Carlos Alberto (Editor). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 178-180.

RICARDO, Fany Pantaleoni. Situação Jurídico-Administrativa das Terras Indígenas no Brasil (em 30/06/1997). In: RICARDO, Fany Pantaleoni; SANTILLI, Márcio. (Orgs.) *Terras Indígenas no Brasil. Um balanço da Era Jobim*. Documentos do ISA, nº 03. São Paulo: ISA, 1997, p. 31-46.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. O Perdão pode Curar. (Tradutor: José Rosa). Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)> Acesso: 22/04/2009 às 15h33min. Publicado em *Esprit*, n. 210 (1995), p. 77-82. Texto de uma conferência proferida no Templo da Estrela, na série “Dieu est-il crédible?”. O título foi-lhe atribuído pelos organizadores. Foi pela primeira vez publicado em português na revista *Viragem*, n. 21 (1996), p. 26-29, e republicado in Fernanda HENRIQUES (org.), *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 35-40.

ROCHA, Leandro Mendes. *A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

\_\_\_\_\_. *Etnicidade e Nação*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

ROCHA, Leandro Mendes. O Estado, as Fronteiras e os Índios no Brasil: Algumas Considerações. In: I ENCONTRO DE ESTUDOS QUESTÃO INDÍGENA. Brasília: Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2003. p. 48-130.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. As Línguas Gerais Sul-Americanas. Disponível em: <<http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/textos/txt009lg.htm>> Acesso dia 17 de outubro de 2009 às 12h27min.

ROSA, Fernando Henrique Pereira. A Política Indigenista: a utilização das terras indigenistas (TI) no contexto da Defesa Nacional, em especial na faixa de Fronteira, *Revista da Escola Superior de Guerra*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 43, jan/dez., ESG, p.105-126, 2004.

RUBEN, Guillermo Raúl. Teoria da Identidade: Uma Crítica. *Anuário Antropológico/86*, Brasília: Tempo Brasileiro; Ed.UnB, p. 75-92, 1986.

RÜSEN, Jörn. *História Viva: teoria da história III - formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. *Razão Histórica: teoria da história I - fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. *Reconstrução do Passado: teoria da história II - os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2007.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas da História*. Tradução: Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino Sandwich*. Tradução e apresentação: Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SÁNCHEZ, Consuelo. *Las demandas Indígenas en América Latina y el Derecho Internacional*. México: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal, 1992. (Série Cuestión Étnico-Nacional).

SANT'ANA, Graziela Reis de. *História, espaços e símbolos das associações indígenas Terena*. 2010. 2009. 331 f. Tese (Doutorado) - Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2010.

SANTILLI, Juliana (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Antônio Sérgio Fabris Editor, 1993.

SANTILLI, Márcio, Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*, São Paulo, CEDI, 1991. p. 11-14.

\_\_\_\_\_. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abri. 2006.

SCHIAVINI, Fernando. *De longe, toda serra é azul*. Histórias de um indigenista.1. ed. Brasília: Criativa Gráfica e Editora, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SECCHI, Darcí. Autonomia e Protagonismo Indígena nas Políticas Públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva. KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.) *Cadernos de Educação Escolar Indígena – PROESI*. Barra do Bugres: Ed. UNEMAT - Universidade do Estado do Mato Grosso, v. 5, n. 1, p. 11-20, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Identidades Políticas/Alteridades Históricas: Uma Crítica a las Certezas del Pluralismo Global. *Anuário Antropológico/97*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 161-196, 1999.

SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/Comemoração: As utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Brasil, año/vol. 22, n. 044, Associação Nacional de História, p. 425-438, Dez. 2002.

SILVA, Marina. Chico Mendes: Aliança dos Povos da Floresta. Disponível em: <[http://www.senado.gov.br/web/senador/marinasi/alianca\\_povos.asp](http://www.senado.gov.br/web/senador/marinasi/alianca_povos.asp)> Acesso dia 03 de junho de 2009, às 8h55min.

SILVA, Rosa Helena Dias da; HORTA, José Silvério Baia. “Licenciaturas Específicas para

Formação de Professores Indígenas nas Instituições de Ensino Superior Públicas da Amazônia Brasileira: Participação e Protagonismo Compartilhado. Projeto financiado pelo CNPq. Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <[http://www.alb.com.br/anais17/txtcompletos/sem09/COLE\\_1441.pdf](http://www.alb.com.br/anais17/txtcompletos/sem09/COLE_1441.pdf)> Acesso dia 20 de maio de 2010 às 8h47min.

\_\_\_\_\_. Movimentos Indígenas no Brasil e a questão educativa. Relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro: UERJ: ANPED-Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, n. 13, p. 95-112, Jan/Fev/Mar/Abr. 2000.

SOBRE AS ORGANIZAÇÕES. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/sobre-as-organizacoes>> Acesso dia 02 de setembro de 2009, às 14h30min.

SOCIEDADES INDÍGENAS E A AÇÃO DO GOVERNO. Brasília-DF. 1996. Presidência da República; Ministério das Relações Exteriores; Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 1996, 35p.

SOMOS POVOS, SOMOS NAÇÕES. Brasília. 1987. Subsídios Didáticos sobre a Questão Indígena, Série B, Vol. 2, CIMI-CNBB, 1987.

SORJ, Bernardo. Sociedade civil e política no Brasil. In: \_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Miguel Darcy de (Eds.). *Sociedade Civil e Democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2007. p. 59-72.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. et al. *Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: LACED, 2010.

AOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado Brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_; BARROSO-HOFFMANN, Maria. Estado e Povos Indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Estado e Povos Indígenas*. Bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 41-68.

\_\_\_\_\_. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: \_\_\_\_\_; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Eds.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, LACED/Contra Capa, 2002. p. 7-28.

\_\_\_\_\_. Indigenismo e geopolítica. Projetos militares para os índios no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Projeto Calha Norte. Militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro: PETI/Ed. UFRJ, 1990, p. 60-86.

SOUZA SILVA, Joaquim Norberto. Memória Histórica e Documentada das Aldéias de Índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, Tomo XVII (4º. da Terceira Série.), n. 14, p. 113-160, 2º Trimestre de 1854.



SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. 2. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Sol e a Sombra*: política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Oswaldo Braga de. FDDI ganha prêmio de direitos humanos. ISA, 13/12/2005, 15:43. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/noticias/nsa/nsa/detalhe?id=2165>> Acesso dia 14 de junho de 2010 às 8h33min.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/84*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-43, 1984.

SUESS, Paulo. Romper o mal-estar na missão. Os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar. *Perspectiva Teológica*, XXXIV/92, p. 11-36, Jan./Abr. 2002.

TAVARES, Clarissa. Acampamento terra livre: 5 anos de luta e resistência. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008. p. 8-9.

\_\_\_\_\_. Aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas pode diminuir desigualdades e situações de violência. *Porantim*, Brasília-DF, mai. 2008, Ano XXX, n. 305, Abril Indígena 2008. p. 10.

\_\_\_\_\_. Resistência dos rizicultores gera tensão em Roraima. *Porantim*, Brasília-DF, abr. 2008, Ano XXX, n. 304, Raposa Serra do Sol. p. 8-9.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

THOMPSON, Paul. *A Voz do passado*. História Oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOURAINÉ, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989.

TOURAINÉ, Alan. *Um novo paradigma*: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

TRIBUNAL RUSSEL elege para presidente o cacique Juruna. *Jornal o Globo*, Rio de Janeiro, 25 de nov. 1980. s/p.

TRIBUNAL RUSSEL faz 14 acusações. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 de dez. 1980. s/p.

UM OLHAR INDÍGENA SOBRE A DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Brasília: Uma publicação do Projeto “Protagonismo dos Povos Indígenas brasileiros por meio dos instrumentos internacionais de promoção e proteção dos Direitos Humanos”, Janeiro de 2008. 95 p.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. Capistrano de Abreu. Capítulos de História Colonial. In: MOTA, Lourenço. *Introdução ao Brasil*. Um Banquete nos Trópicos. 3. ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2001. p. 171-189.

\_\_\_\_\_. Colonização, Miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 1-12, Ago. 1999.

VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

VERDUM, Ricardo (Org.) *Povos indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do Indigenismo*. 2006. 190 f. Tese (Doutorado) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Brasília, 2006.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de Etnicidade na obra de Fredrik Barthes. *MANA: Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 10 (1), p. 165-192, 2004.

VILLAS, Fábio. Um ano decisivo para os povos indígenas. *Porantim*, Brasília-DF, dez. 1992, Ano XV, n. 153. p. 2.

\_\_\_\_\_. 1993, Ano Internacional dos Povos Indígenas - Ano da Demarcação das Terras Indígenas. *Porantim*, Brasília-DF, dez. 1992, Ano XV, n. 153. (Capa).

VIOLÊNCIA. CIMI divulga relatório de 1990. *Porantim*, Brasília-DF, abr. 1991, Ano XIII, n. 137. p. 7.

VIOTTI DA COSTA, Emília. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

VISITA DO PAPA. O Reencontro com os Índios. *Porantim*, Brasília-DF, nov. 1991, Ano XIX, n. 143. p. 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF, 2002.

\_\_\_\_\_. Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico/81*, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 233-242, 1981.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 2. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WILHELMI, Marco Aparício. El Derecho de los Pueblos Indígenas a La Libre Determinación. In: BERRAONDO, Mikel. (Coord.) *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 399-421. (Serie Derechos Humanos, vol. 14).

WILSON MATOS DA SILVA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala da Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas (CGDDI), 3º andar, FUNAI. Dia: 21/05/2008 às 9h00min. Duração: 1h7min32seg.

WOODWARD, Kathryn, Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

Y-JUCAPIRAMA – O Índio: Quele que deve morrer. Documento de urgência dos Bispos e Missionários. [S.I.], 25 de dezembro de 1973.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. (Org.) *Etnia e Nação na América Latina*. Vol. I e II. Washington: OEA, 1996.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Região e Nação na América Latina*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

# APÊNDICES

**APÊNDICE A: ENTREVISTA 1 – ALCIDA RITA RAMOS**

ENTREVISTA 1. ALCIDA RITA RAMOS. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala de Reuniões - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 15h30min. Duração: 36min42seg.

Dados da entrevistada: Antropóloga, Professora do Departamento de Antropologia e estudiosa da temática indígena no Brasil.

Poliene:	Como eu falei pra senhora no <i>e-mail</i> , o meu trabalho é sobre o Movimento Indígena, eu estou priorizando três aspectos básicos: as lideranças, o papel das lideranças; a questão da Representatividade; e, a Cidadania, que é o que perpassa mesmo, na minha opinião, todo o Movimento, todo o processo de organização, na luta por direitos sociais e políticos. E, o meu trabalho está buscando as origens lá na década de 70, onde se dá a estruturação do Movimento, até os dias atuais. O que eu tenho percebido é que o Movimento passou por uma série de mudanças, e essas mudanças eu pretendo focar ao tentar fazer esse estudo, ainda que na área de história, do Movimento. A princípio, eu queria que a senhora dissesse o nome, idade, o seu nível de formação, essas coisas pra gente identificar mesmo a pessoa.
Alcida Rita Ramos:	Está certo. Bom, o meu nome é Alcida Rita Ramos, eu tenho 71 anos e sou..., tenho Doutorado em Antropologia.
Poliene:	Sim.
Alcida Rita Ramos:	Pela Universidade de Wisconsin (Estados Unidos), trabalhei na Universidade de Brasília desde, trabalhei não, que ainda trabalho (risos) como ativa desde 72.
Poliene:	Bem. E com relação ao Movimento em si, professora, como a senhora o analisa o Movimento indígena?
Alcida Rita Ramos:	É, como você disse, tem passado por muitas transformações, desde aquele iníciozinho lá do CIMI, com as Assembleias Indígenas e tal, que era extremamente tímido; agora, essa timidez do Movimento indígena dos Anos 70 ela foi em parte superada, em parte pelo próprio Estado Brasileiro, na época dos militares, com uma série de ações que provocaram uma conscientização muito forte por parte dos indígenas. O momento assim mais marcante dessa etapa dos militares foi o tal Projeto de Lei a...
Poliene:	Estatuto do Índio?
Alcida Rita Ramos:	Não é Projeto, foi um decreto do Ministro, não, para Emancipação,
Poliene:	Ah sei...
Alcida Rita Ramos:	O Decreto da Emancipação. E como uma reação àquele Decreto, pipocaram pelo país inteiro Lideranças que a gente nem sabia que existiam, que foram formadas ali, naquele caldo agressivo do Estado Brasileiro contra os índios.
Poliene:	Sim.
Alcida Rita Ramos:	É, aí o Movimento tomou uma forma muito forte até a Assembleia Constituinte, até a Constituição. Foi num crescendo, num crescendo, num crescendo, estão ali. Quando veio a Assembleia Constituinte alguns índios tentaram se eleger, não conseguiram, mas houve um <i>lobby</i> , um movimento pró-indígena tanto dos próprios índios quanto de vários setores da sociedade civil brasileira e até do exterior, a favor dos Direitos Indígenas, e isso em 87 chegou ao auge. Quer dizer, você tem o que, quinze anos de Movimento indígena na Era Moderna no Brasil que é nada, comparado com outras experiências, em outros lugares e tal; imagina quanto tempo leva, por exemplo, um país pra se tornar independente. A Índia, por exemplo, da Inglaterra, ou os países da América Latina com relação a

	Espanha, e todo mais.
Poliene:	Sim.
Alcida Rita Ramos:	Então, foi um Movimento, eu diria, muito bem sucedido, em tão pouco tempo, com tão pouco material preparatório, vamos dizer assim. Então chegou na Constituição e realmente houve uma série de avanços, por que o Movimento Indígena estava muito fortalecido. A partir daí, houve uma acomodação, surgiram centenas de organizações indígenas, que antes estavam proibidas. Com a Constituição eles tiveram essa liberdade, então começaram a surgir muitas organizações e começaram então a apontar as suas baterias para o desenvolvimento comunitário, então, se dirigiram quase toda a capitação de recursos, se criaram ONGs pra isso, e essa coisa toda, principalmente no exterior. E passou o resto da década, o resto do século XX nisso, na ( ) de projetos, de arrumar dinheiro pra desenvolvimento comunitário, fazer dinheiro. Agora, neste momento, em 2008, a gente ta começando a ver o retorno, um pouco tímido, do movimento político dos índios de novo, graças a quê? A Raposa Serra do Sol, e o negócio dos Caiapó lá da represa Belo Monte. Então, então a gente está começando a ver um ressurgimento daquele momento político importante, que foi antes da Constituição. E é importante ressaltar que há, aqui em Brasília, um esforço bem interessante por parte de um grupo de índio liderado pelo Gersem Baniwa, que é nosso estudante de doutorado aqui.
Poliene:	Eu estou tentando marcar uma entrevista com ele...
Sra. Alcida Ramos:	Pois é, ele é super ocupado, mas, enfim, talvez...
Poliene:	Talvez!
Alcida Rita Ramos:	Eu Acho que ele faz...
Poliene:	Ele marcou mais ou menos hoje às 17h. Eu vou ficar aguardando...
Alcida Rita Ramos:	Aqui?
Poliene:	É, aqui no Departamento.
Alcida Rita Ramos:	É, eu também preciso cobrar umas coisas dele. Se eu o encontrar... Então ele, bom, então ele vai falar sobre isso, o que é a preocupação dele é de realmente, é formar lideranças políticas no Movimento Indígena, que se desgastou muito isso, quer dizer, com a batalha da Constituição, que demandou muito esforço, parece que as pessoas foram morrendo na praia. É, mas agora eu acho que está começando a ter um outro Movimento...
Poliene:	Uma retomada.
Alcida Rita Ramos:	Uma outra dinâmica.
Poliene:	É, sobre as Lideranças Indígenas, a atuação delas no Movimento, a partir da década de 70 e até os dias de hoje, como que a senhora analisa a importância delas?
Alcida Rita Ramos:	Elas foram fundamentais, foram fundamentais. Nos anos 70, 80 principalmente, principalmente nos anos 80 que foi na virada, enfim, constitucional e democrática, eles foram fundamentais. Eu conheci vários deles, muito de perto, e vivi, até hospedava vários deles lá em casa, os dramas pessoais dessa gente. Era assim de cortar o coração, os sacrifícios que eles tinham que fazer pra vir pra cidade com toda a carga das comunidades esperando que eles viessem resolver coisas aqui, muitas vezes não resolviam, e a frustração, essa coisa toda. Então, muitos deles dedicaram a vida a isso, dedicaram a vida, e depois que passou o momento e tal, eles foram meio descartados na verdade. Eram muito alvos de

	crítica, por que você tá em evidência, se você não consegue fazer o que se espera de você, vem a crítica, e eles, vários deles, foram assim severamente criticados; enfim, mas, eles foram fundamentais para deslanchar esse movimento político forte dos anos 80.
Poliene:	Sei. O que a senhora entende por lideranças indígenas?
Alcida Rita Ramos:	Bom, são aqueles indivíduos, aquelas pessoas que têm uma consciência... Existem dois antropólogos contemporâneos, eles estudaram a situação de colonização no sul da África, eles têm uma expressão que eu acho fundamental, eu acho muito clara, inclusive pra esclarecer um monte de coisa, pra gente entender um monte de coisa. Você não pode ter a consciência da colonização sem ter primeiro a colonização da consciência. Então o que são os líderes indígenas? São aqueles que têm, que tiveram de alguma maneira, a consciência colonizada pelo exterior, pelo Estado, pelos missionários, por quem seja, gente que passou tempo em internatos, por exemplo, lá no Alto Rio Negro, que aprendeu a ler, a escrever e tal, e depois caiu a ficha e disse: “perai, isso aqui é colonização”, aí se rebelam contra. É essa gente, e que não é todo mundo nas comunidades indígenas que tem essas experiências, são essas pessoas que sofreram as agruras da colonização, e por razões outras que eu não sei definir, se é de personalidade, se é de que, tomaram isso como plataforma de luta.
Poliene:	Teoricamente seria algum tipo de carisma?
Alcida Rita Ramos:	Nem sempre carisma, mas ter garra, ter ( ) a vontade de fazer alguma coisa, e às vezes são mal entendidos pelas suas próprias comunidades. E isso em qualquer sociedade, em qualquer contexto, quando você tem uma coletividade nem todos são iguais, não me digam que são por que não são. Alguns têm mais aquela vontade de batalhar, e outros ficam mais acomodados, isso é parte do ser humano; então esses líderes indígenas são esses que, não é que não vêm, por exemplo, de situações onde não houve pressão pra mudar, onde não houve repressão; é sempre onde, em lugares onde estas pessoas foram expostas a abusos por parte do mundo exterior. Eles obtiveram a sua consciência colonizada, e depois se rebelam não é, e tomam consciência da colonização, então aí vão em frente e vão à luta.
Poliene:	A senhora se lembra os nomes desses antropólogos:
Alcida Rita Ramos:	Sim, claro, ( ) <i>Komaroff</i> , (risos)
Poliene:	Depois eu quero ver (risos).
Alcida Rita Ramos:	Tá.
Poliene:	É, na década de 70 e 80 esse Movimento ele era ( ) significativamente representado, eu diria, por órgãos como o CIMI, a ABA, o CEDI, que hoje é o ISA, além de outros, é claro, que eu não citei todos aqui. É..., atualmente a gente percebe que essas lideranças estão protagonizando o processo, é como se, de repente elas mesmas tomassem a consciência de que precisam se representar por elas mesmas.
Poliene:	É como que a senhora enxerga esse processo?
Alcida Rita Ramos:	Olha, eu acho que na verdade é um mérito do CIMI, da ABA, do CEDI e etc., etc., que, quer dizer, fizemos um bom trabalho, por que seria muito fácil permanecer, manter os indígenas na ignorância, como o Estado fez durante muito tempo, não dar escolas boas, e tal. Quer dizer, a ignorância é um instrumento de domínio, de dominação, então, seria muito fácil mantê-los na ignorância de tudo, e falar por eles.



Poliene:	Claro.
Alcida Rita Ramos:	Mas o fato de, por exemplo, o CIMI provocar essas Assembleias, botá-los todos juntos pra falar dos seus problemas, isso deu fortalecimento a eles, deu as condições para que eles pensassem, vissem por... pensar por si já pensavam há muito tempo, mas que trocassem experiências e produzissem um modo, vamos dizer, agressivo de reivindicar os seus direitos. Eles nem sabiam que tinham direitos. As pessoas, os aliados dos índios que realmente queria, tinham como plataforma avançar os direitos dos índios, passaram esse conhecimento pra eles; e chegou um ponto que eles disseram ok, agora a gente não precisa mais vocês, agora nós estamos andando sozinhos. E depois, bem mais tarde, vem essa preocupação do Estado com a educação indígena superior, coisa e tal, e aí a coisa... Mas sem a pressão deles e dos aliados, isso não teria acontecido, por que era muito fácil simplesmente deixá-los na total ignorância do resto mundo. E isso, durante todos os séculos anteriores, foi o que aconteceu.
Poliene:	Eu então posso dizer que naquelas duas décadas, década de 70 e 80, esse Movimento foi basicamente representado por esses órgãos?
Alcida Rita Ramos:	Eu acho que a partir de 78 já muda o negócio...
Poliene:	Já começa a inverter?
Alcida Rita Ramos:	É. Por que em 78 teve esse Decreto da Emancipação...
Poliene:	E aí os índios mesmos começam a...
Alcida Rita Ramos:	É... é.
Poliene:	Então é bem anterior ao que eu tava pensando.
Alcida Rita Ramos:	É... Foi na década de 70. Foi, e principalmente naquele momento crucial, aquele evento fundador que foi a tentativa de Emancipação. Isso deu uma virada tão forte, que nunca mais o Movimento foi o mesmo.
Poliene:	Eu tenho alguns documentos, que eu peguei no Arquivo Nacional sobre esse período da Emancipação, inclusive tem um parecer lá, assinado pela a senhora...
Alcida Rita Ramos:	É? (risos) Eu nem sabia.
Poliene:	Se eu tivesse me lembrado, eu teria trazido pra senhora ver...
Alcida Rita Ramos:	É...
Poliene:	Tem um assinado pela a senhora e pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira, além de outros antropólogos... pelo que eu entendo, houve uma união...
Alcida Rita Ramos:	Mas não pode ser, eu não tava no Brasil...
Poliene:	Mas esse parecer está nos anexos, eu não me recordo se é da mesma data, ou não, mas fala sobre a mineração...
Sra. Alcida Rita Ramos:	Aí pode ser, por que em 78 eu não tava no Brasil.
Poliene:	Sobre a mineração ... Um outro aspecto então que a senhora aborda, que era a concessão de minas das terras indígenas...
Alcida Rita Ramos:	Provavelmente Yanomami...
Poliene:	Provavelmente sim... é um parecer pequeno, mas assinado pela senhora.
Alcida Rita Ramos:	Mas então é isso, quer dizer, o fato de os indígenas rejeitarem os antropólogos, é mérito dos antropólogos, tá entendendo?

Poliene:	Entendo!
Alcida Rita Ramos:	Os antropólogos conseguiram que eles tomassem consciência da colonização, e eles agora falam por si...
Poliene:	Ganhassem autonomia...
Alcida Rita Ramos:	Eu acho que é um mérito, não é pra gente ficar ofendido, é pra ficar feliz, contente, (risos).
Poliene:	É, a conquista dos direitos, então com a Constituição de 88, ela altera muitas das posições tomadas pelo Movimento Indígena; é claro que isso também muda a luta dos índios antes e depois da conquistas dos direitos.
Alcida Rita Ramos:	É... mas é isso que eu disse no início, a Constituição demandou um tal esforço de organização que, olha, vinham grupos, aldeias inteiras aqui pro Congresso, não sei se você viu fotos...
Poliene:	Vi... vi.
Alcida Rita Ramos:	As falas lá da...
Poliene:	Da Assembleia.
Alcida Rita Ramos:	Do Congresso, é... ficavam cheias de índios, principalmente caiapó, pintados com aqueles penachos, cocares, e tudo mais; e eram, eram a festa dos jornalistas, ficavam loucos, tirando fotos de todo mundo. Ah:: e isso foi um esforço muito grande... muito grande durante relativamente pouco tempo, alguns meses. E depois desse esforço, tendo ganho o que eles ganharam na:: Constituinte, que não foi pouco, houve uma acomodação com a nova situação; e depois disso eles queriam mais era desenvolver comunidades, ter dinheiro, e essa coisa toda. Hã... e... quer dizer, esse momento de acomodação depois da Constituição tem sido muito mais longo do que foi aquele esforço, por que você não pode manter uma guerra durante ( ) antigamente tinha guerra de cem anos, mas agora não, (risos). Ninguém agüenta, então, o período de acomodação tem sido bem mais longo, mas como eu disse, há sinais de que as coisas vão tomar um rumo mais, vamos dizer, mais radical do que tem sido. Pelos entraves, enfim, pela ação de particulares, os arroteiros lá em Roraima; ou pelo Estado, como é o caso das hidroelétricas, enfim, mas sempre há um inimigo externo. Pode estar meio adormecido, igual a um vulcão, mas de repente aparece.
Poliene:	De repente aparece. Não ta morto...
Alcida Rita Ramos:	E eles têm que saber disso, e eles estão preparados pra isso, quando surge o estímulo, quer dizer, o problema, eles começam a se organizar e tudo.
Poliene:	Reagem...
Alcida Rita Ramos:	É...
Poliene:	Acho que a próxima pergunta a senhora já respondeu. Como formou o Movimento Indígena?
Alcida Rita Ramos:	É, não é isso, quer dizer, como se formou o Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo. Por que houve muitas coisas na História Indígena; quando houve as invasões holandesas, as invasões francesas, e tal, os indígenas se mobilizaram, ou a favor dos portugueses, ou a favor dos outros. Houve também um grande momento na História da Amazônia, que foi a Cabanagem; então, o que a gente está falando é do Movimento Indígena do Brasil contemporâneo, não ao longo de 500 anos...
Poliene:	Quer dizer, não ficou nada adormecido do século XX pra trás, muito pelo

	contrário...
Alcida Rita Ramos:	É... talvez adormecido sim, mas não morto.
Poliene:	Não morto! Exato. Até por que eles sobreviveram!
Alcida Rita Ramos:	Exatamente! Isso é que, às vezes, me dizem: “ah, os índios estão muito, muito, muito quietos, estão muito anêmicos, tão muito desanimados, muito...”; e digo, olhe, mas o fato deles estarem aí...
Poliene:	É uma grande...
Alcida Rita Ramos:	Nossa Senhora. Depois do que eles passaram ainda estarem aí crescendo? Nossa... uma lição...
Poliene:	Se é... ainda mais num país como o nosso, tão grande e tão disperso...
Alcida Rita Ramos:	Pois é...
Poliene:	Sem falar nos outros problemas.
Alcida Rita Ramos:	É...
Poliene:	É, sobre a formação do movimento, a senhora tratou... E a luta dos índios na década de 70 e 80, pelo que eles lutavam basicamente?
Alcida Rita Ramos:	Terra, terra, terra... terra, terra, terra. Terra, terra... Aí depois da Constituição veio saúde, educação, e em terceiro lugar, terra. Quer dizer, a terra passou... Não, não foi depois da Constituição, depois, foi... eu acho que por volta do Governo do Fernando Henrique. Por que o Fernando Henrique ele demarcou muita terra, e aí a questão da terra foi ficando cada vez menos premente, por que vários povos indígenas tiveram as terras demarcadas. Ah, mas houve, a partir da Constituição, uma busca também pelos direitos que o Estado deve aos índios, que é saúde e educação; a terra continuou, mas os outros direitos apareceram mais, saúde e educação, saúde e educação... E foi aí que começou a surgir a necessidade dos cursos superiores, e essa coisa toda.
Poliene:	Seria também por conta dessa pressão externa, como a ONG, Direitos Humanos...
Alcida Rita Ramos:	Como a ONU?
Poliene:	ONU, desculpe. A Convenção 169 também, da OIT.
Alcida Rita Ramos:	A Convenção é recente, o Brasil assinou há pouco tempo...
Poliene:	Recente, é...
Alcida Rita Ramos:	Em 2001, sei lá quando.
Poliene:	Demorou muito pra assinar...
Alcida Rita Ramos:	Foi... Tudo isso ajuda, e a Lei é excelente. A Convenção 169 não diz muito mais do que a nossa Constituição, nós já temos a Constit... nós já temos tudo isso, a prática é que é o problema, e pra isso ser posto em prática, é preciso haver um Movimento alerta o tempo todo.
Poliene:	Vivo, atuante...
Alcida Rita Ramos:	É... E aí que o Gersem entra, que eu acho que o esforço dele, o esforço dos colegas dele é muito necessário, por que mantém viva essa chama.
Poliene:	Com certeza. É, a próxima (pergunta) era exatamente isso. Na década de 90 então eles começam a lutar mais por direitos sociais, saúde e educação basicamente...

Alcida Rita Ramos:	É. E aí vem também a coisa dos projetos, projetos, projetos, projetos, todo mundo tem projeto, projetos... dinheiro. Olha, um exemplo desse tipo de coisa, é um exemplo que é uma exceção, mas é bem, é bem, enfim, representativo dessa necessidade de dinheiro, de dinheiro, dinheiro. Os Xicrins, que são um subgrupo Caiapó, eles conseguiram da Vale uma indenização, sei lá, uma mais que indenização. Como a Vale tem aquela ferrovia que passa na terra deles, e houve um acordo de que uma percentagem da Vale vai pros Xicrins. Eles não param de querer mais, e mais, e mais, e mais... eles são os ( ) mais ricos de todos nós, quase, por que ( ) eles ganham uma grana muito grande, e nunca estão satisfeitos, querem mais, e mais, e mais (...)
	((A bateria do gravador acabou e eu perdi parte da entrevista)).
Poliene:	Então a UNI teria sido esse momento?
Alcida Rita Ramos:	Foi um momento. Foi um momento que foi muito útil, justamente pra agregar todo mundo contra uma coisa pontual que o Estado estava preparando pra eles, uma armadilha, que foi a coisa da Emancipação; e depois, quase nove anos depois, a...
Poliene:	A Constituinte...
Alcida Rita Ramos:	A UNI foi criada em 1980, então foi uns sete anos aí, mas não era só a UNI, tinha vários. É que depois, com esse Decreto da Constituição, da Emancipação, os aliados dos índios se mobilizaram tanto ou mais do que os próprios índios. Se criou, se criaram associações pró-índigenas, seja a UNI, seja a ANAÍ, seja enfim, vários nomes que aquilo teve, em quase todas as capitais do Brasil, quase todas tinham uma ANAÍ, uma UNI, uma não sei que lá, enfim. Eh:: muito poucas sobreviveram, agora quase não tem...
Poliene:	É, eu ousou falar da do Acre, que é a UNI do Acre...
Alcida Rita Ramos:	Não, mas eu digo de brancos...
Poliene:	De brancos, é, não...
Alcida Rita Ramos:	Tem uma na Bahia, que ainda sobrevive, sei lá, tem muito pouco, por que o estímulo acabou.
Poliene:	A motivação...
Alcida Rita Ramos:	É, o estímulo é aquilo que vem de fora que te faz... Aquilo acabou, então eles se dispersaram, mas, como eu digo, se dispersaram, mas não morreram, se não é UNI, se não é a Anaí, se não é Comissão Pró-índio, as Comissões Pró-índio, é outra coisa, são os próprios índios se organizando ( ) e faziam um escarcéu no exterior, na ONU, na OEA...
Poliene:	Atuando, acompanhando o desenvolvimento do processo... Aí a senhora começou a falar de uma questão que é a próxima pergunta. A relação do Movimento Indígena com o Estado, especificamente a FUNAI, é... hoje e durante o surgimento desse Movimento na sociedade contemporânea. É... como que a senhora enxerga essa relação?
Alcida Rita Ramos:	Olha, até a Constituição, a Constituição foi um divisor de águas, antes e depois da Constituição. Antes da Constituição, a FUNAI, que era a tutora dos índios, ela proibia, e muitas vezes ela chegou em Assembleias Indígenas ( ) com a polícia, como aconteceu em Roraima, e aquele militar, que era o cabeça do Governo, Golbery, você nem sabe quem é né?
Poliene:	Não.
Alcida Rita Ramos:	Já caiu no esquecimento, que bom (risos)... Golbery... como era o sobrenome

	dele gente? Esqueci... era um militar...
Poliene:	Couto... não é o Couto não...
Alcida Rita Ramos:	Deixa eu perguntar ali se a Marcela lembra. [Marcela, Marcela, você lembra o nome todo do Golbery? Sabe quem é Golbery?] (risos) [É do Couto, qualquer coisa]
Marcela:	Tem um Couto...
Poliene:	Tem um Couto... Golbery do Couto Silva... [Sussurros].
Alcida Rita Ramos:	Pois é...
Poliene:	As fontes que eu ando lendo acho que...
Alcida Rita Ramos:	Então, ele declarou ilegais as Assembleias indígenas, que tutelados não tinham direito de se organizar, então, era uma ação ilegal,...
Poliene:	É,... ( ) de Segurança Nacional...
Alcida Rita Ramos:	Exato. Então era um abuso de poder. Mas eles declaram que era ilegal. E só se livram disso com a Assembleia, com a Constituição, que tirou do caminho o tutor. A Constituição não acabou com a tutela, mas abriu o caminho pra eles fazerem o que quiserem, se organizarem, entrarem em juízo, e tudo mais, sem a FUNAI, e aí acabou, aí acabou a interferência. A FUNAI agora, ou ela é aliada, ou cai fora, ela é ignorada; se ela não for aliada pelos índios é, que tão organizados, socialmente organizados, politicamente organizados. A FUNAI agora é um órgão de repasse de bolsas, e que tem haver com demarcações de terras, essas coisas importantes; mas não faz isso mais a revelia de ninguém, como fazia antes. Então, realmente, é antes e depois da Constituição, a coisa mudou completamente.
Poliene:	Ela é um marco...
Alcida Rita Ramos:	É um marco... é um marco.
Poliene:	É, finalizado quase a nossa entrevista, a senhora pensaria a fragilidade do Movimento Indígena no Brasil por conta de aspectos como as distâncias, a comunicação, a própria diversidade dos povos?
Alcida Rita Ramos:	Eu acho que o tamanho da população também indígena, é um fator de fragilidade. Pensa na Bolívia...
Poliene:	Nossa... eu cheguei a pensar muito na Bolívia (risos).
Alcida Rita Ramos:	Pensa no Peru, pensa no Equador, pensa na Guatemala, numa guerra civil brutal absolutamente sanguinária contra os maias, que também estavam na luta. Isso não acontece em países como o Brasil. O ano passado eu organizei um simpósio sobre Constituições Nacionais e Povos Indígenas, aqui na UnB, e, o meu universo foi, o meu recorte foi países onde a população indígena é minoria, minoria demográfica e minoria política. Então, vieram Colômbia, Venezuela, e... Chile, Argentina e Brasil. E aí há uma realidade totalmente diferente daquela dos Andes, ou da América Central, que vai ser agora o segundo Simpósio em Agosto, com esses países de grande população; que eles, realmente, o Estado não pode ignorá-los, aqui pode ignorar, se quiser, como ignora nos Estados Unidos.
Poliene:	Exato.
Alcida Rita Ramos:	É... e pode se quiser, não ignora, por que não é besta, mas... Tem um menino aí que ta fazendo Mestrado, e tá trabalhando com um grupo lá na fronteira com a Bolívia, de uma família lingüística que ninguém esperava que estivesse lá, que devia estar no Brasil Central. Está lá, você imagina o que que aconteceu?

Poliene:	Migração.
Alcida Rita Ramos:	Pois é. Movimentações que a gente nem desconfia, e essas movimentações, obviamente, são anti-hierarquização...
Poliene:	Com certeza.
Alcida Rita Ramos:	Por isso que, o que que os incas fazem quando eles, quando eles conquistavam uma nova província, pegavam aquela população e espalhava pra todo lado; então, a movimentação geográfica ela depõe contra a concentração política. Então esse é um aspecto histórico que também é importante...
Poliene:	Relevante...
Alcida Rita Ramos:	Pra gente entender por que que não há essa guerrilha indígena, sei lá o que. E depois, tem o seguinte, nenhum povo indígena das Américas jamais reivindicou território próprio, jamais. Isso é coisa de curdos, bascos, enfim, de outros povos; mas na América, indígenas americanos, jamais. ((interrompida por uma moça. Sussurros)).
Poliene:	Só mais uma pergunta professora, pra gente encerrar. É, a condição dos índios em relação a concretização dos direitos conquistados na Constituinte, na Constituição de 88 hoje, a senhora acredita que muitos daqueles direitos realmente foram, estão sendo postos em prática?
Alcida Rita Ramos:	Olha, os direitos, o que que eram, direito de organização, sim; o direito a manter os seus costumes etc., etc., sim; o direito a entrar em juízo, sim; o problema das invasões é que ... é que...
Poliene:	É premente...
Alcida Rita Ramos:	É, alguns dos direitos dos índios batem de frente com o desenvolvimentismo do país. Nessa área, eles estão sempre em risco de perder os direitos, que é a área da terra...
Poliene:	Que é o velho problema.
Alcida Rita Ramos:	É...
Poliene:	Desde antes da Constituição.
Alcida Rita Ramos:	É, por que é isso, a população brasileira não tem limite, quer dinheiro... quer o máximo possível do território nacional. Aí é que o negócio pega.
Poliene:	Nesse aspecto as coisas ainda...
Alcida Rita Ramos:	É, ainda não tá, não tá nada firme ainda... aí é que o negócio pega.
Poliene:	Por isso que eles têm que tá fortes pra garantir isso...
Alcida Rita Ramos:	Há sempre risco de perdas nessa parte.
Poliene:	Tá certo. Obrigada.
Alcida Rita Ramos:	Tá bom...
Poliene:	Por a senhora ter se disposto a me dar essa entrevista. Posso usar a entrevista, o nome da senhora?
Alcida Rita Ramos:	Pode isso tudo, quase tudo isso, já está escrito em algum lugar, aqui e ali, tal, enfim, então...
Poliene:	É. Já tem algumas teses que eu li, eu ainda não encontrei foi livro publicado...
Alcida Rita Ramos:	Sobre o quê?

Poliene:	O Movimento Indígena em si, assim, não sei se eu ainda não mapeei direito...
Alcida Rita Ramos:	((Silêncio)) Olha, é como você disse, tem teses...
Poliene:	É, teses eu já encontrei algumas, dissertações de mestrado...
Alcida Rita Ramos:	É, sobre o Movimento Indígena propriamente não me vem nada a cabeça..., bom, eu tenho um livro sobre a política, sobre o indigenismo ((cortou a gravação)).
Duração	36min42seg.

**APÊNDICE B: ENTREVISTA 2 – AZELENE KAINGANG**



ENTREVISTA 2. AZELENE KAINGANG. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Warã Instituto Indígena Brasileiro. Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 14h30min. Duração: 40min30seg.

Dados da entrevistada: líder indígena Kaingang, Socióloga e Coordenadora do Warã Instituto Indígena Brasileiro.

Poliene:	Primeiro, eu gostaria de saber nome, grupo de origem, idade, identificação, se a senhora puder dizer, nível de instrução, atuação no Movimento, essas coisas iniciais.
Azelene Kaingang:	Meu nome é Azelene, eu sou do povo indígena Kaingang, do Rio Grande do Sul, é... eu trabalho aqui há três anos e sou formada em Sociologia; me formei pela Universidade Pontifícia do Paraná; eu atuo, eu sou uma militante na área dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas, atuo mais no Fóruns Internacionais junto a ONU e a OEA, é... e a nível interno, no Warã Instituto Indígena Brasileiro, que é a nossa organização.
Poliene:	Como que a senhora analisa o Movimento Indígena no Brasil?
Azelene Kaingang:	(Risos) Muito amplo isso. Não, realmente, é uma pergunta muito ampla, mas, enfim, eu acho que o Movimento Indígena ele, como todo movimento, não é um movimento estático, obviamente, tem muitas faces. Existe um Movimento Indígena mais tradicional, de lideranças mais tradicionais, mais das aldeias, das comunidades; e existem as organizações indígenas, que são parte do Movimento, que não necessariamente são “O” Movimento Indígena. Eu acho que essas organizações elas são parte desse Movimento maior ( ), do Movimento dos Povos Indígenas. É... ((silêncio)) Se você precisasse pra mim mais o que é que você gostaria de saber do Movimento Indígena, mas assim, atualmente, eu acho o Movimento Indígena tá forte, mais fortalecido; até por conta das grandes bandeiras, o Movimento Indígena ou ele aparece, ou ele não aparece de acordo com as grandes bandeiras da questão indígena no Brasil, nas Américas. É, atualmente, por conta da questão territorial, o Movimento tem se fortalecido muito, tem buscado alianças com outros povos, com outros seguimentos da sociedade brasileira, e ( ) Movimento Indígena ta fortalecido.
Poliene:	Nessa perspectiva, você acredita que o Movimento Indígena hoje é formado, entre outros aspectos, por várias organizações que atuam?
Azelene Kaingang:	Com certeza.
Poliene:	Essas organizações, o que que as unifica? Existe algo que as unifica?
Azelene Kaingang:	Eu acho que são as grandes bandeiras mesmo, entendeu, por que é... acho que cada uma tem, na sua grande maioria, elas têm uma atuação, ainda que seja a nível regional, a nível é... mais estadual, a nível mais local. Elas têm, elas defendem normalmente os direitos a saúde, a educação, a terra; e nós, por exemplo, nós do Warã Instituto Indígena Brasileiro, nós somos técnicos em indígenas de nível superior, nós somos uma organização indígena que só tem técnicos de nível superior pra assessorar, para consultoria nas próprias organizações que solicitam. Então, assim, acho que o que une a gente são as grandes bandeiras, na hora das grandes bandeiras, a gente se une independentemente dos problemas internos que nós temos. O Movimento Indígena tem muitos problemas internos, principalmente questão de representação, até por que é muito difícil você querer que os povos indígenas tenham uma representação única como a sociedade não indígena...
Poliene:	O Estado brasileiro?

Azelene Kaingang:	Por que se fosse uma sociedade homogênea, tudo seria mais fácil, mas nós somos mais de 240 povos, e cada um tem uma forma de representação, cada um tem uma forma de eleger seu representante, o mandato do seu representante. É muito relativo também de falar: “a organização tal representa tal povo”, e, às vezes, nem é isso sabe? ( ) Eu acho que as organizações indígenas elas são mais ( ) da articulação mesmo dos povos indígenas, por que os nossos representantes mesmo são os caciques, são os tuxás, são as pessoas que tão lá na aldeia, são os nossos líderes espirituais. É, então acho que a questão da representatividade é uma coisa que divide muito a gente, mas as grande bandeiras são questões que unem muito a gente, como por exemplo, a questão territorial, acho que esses são os dois marcos...
Poliene:	Sei. É, qual que é a importância das lideranças indígenas no movimento, desde a década de 70 até hoje?
Azelene Kaingang:	Bom, na verdade as lideranças são as que movem esse processo de movimento, nós temos lideranças que, por exemplo, atuaram na constituição, que foi quando eu comecei a participar do Movimento Indígena, como Ailton Krenak, como Marcos Terena. Líderes indígenas que atuaram nessa época, especialmente Ailton Krenak, teve um papel muito importante na Constituinte, na constituição dos artigos 231, 232, que são os artigos da Constituição que dispõe sobre os direitos dos povos indígenas. É, de lá pra cá houve todo um movimento de mudança das relações do Estado Brasileiro com os povos indígenas, pelo menos de nossa parte, de parte do Movimento Indígena; de tentar restabelecer essa relação de novas bases, que já não é mais a tutela, já não é mais a incapacidade civil, que já não é ( ) da integração, da necessidade de integrar os povos indígenas a sociedade nacional. Mas o momento que a Constituição reconhece as organizações sociais, os costumes dos povos indígenas, ou seja, já é o momento que a Constituição reconhece o Direito a Diferença. Então, você pode ser o que você quiser ser, mas você nunca vai deixar de ser índio; então, a Constituição, ela é o grande marco pra gente nessa relação. E o Movimento Indígena tem impulsionado esses avanços, ainda que os avanços sejam teóricos, se o sujeito do direito não impulsionar as suas lutas, é muito difícil de o Estado, por si só, contemplar essas mudanças na prática. É uma questão bastante difícil até hoje e, logo depois da Constituição, em 2004 nós tivemos a ratificação da Convenção 169, que também é um grande marco do Direito Internacional; mas que ele é canalizado pelo ordenamento jurídico nacional, então, que também traz outras mudanças significativas sobre esta questão da participação e da consulta aos povos indígenas em todas, todas as instâncias e projetos e questões que os afetam. E aí surge um movimento, ... o movimento já se fortalece com essas conquistas, também. E aí, mais recentemente, a gente tem a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, uma declaração já de cunho mais político, mas é um compromisso assumido pela sociedade brasileira, que traz outros grandes avanços, ainda que sejam avanços conceituais, mas traz também grandes avanços. E, atualmente, o Movimento Indígena é, no Brasil, está se debruçando em cima desses dois instrumentos internacionais, que é a Convenção 169 e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. E, assim, o Movimento Indígena, um movimento que ta sempre vigilante, aos avanços que acontecem, e pra tentar restabelecer, cada vez mais, uma relação consolidada, baseada no respeito, no direito, no respeito às diferenças, enfim.
Poliene:	Década de 70 e 80, nas décadas de 70 e 80 o Movimento indígena era significativamente representado por órgãos como o CIMI, a ABA, o CEDI, que hoje é o ISA. E a gente tem percebido, eu tenho percebido nas minhas leituras, que atualmente as lideranças é que têm tomado pra si o papel de protagonistas como representantes do Movimento. Como que a senhora avalia esse processo?

Azelene Kaingang:	Bom, na década de 70 e 80, elas foram marcadas ainda por uma legislação que dizia que nós éramos relativamente incapazes, que o Estado deveria nos tutelar ou nos proteger, entre aspas, ou nos representar. Então, éramos considerados incapazes. E não só as instituições do Estado Brasileiro, mas as organizações indigenistas também, como o Conselho Indigenista Missionário, instituições ligadas mais a Igreja Católica, e outras organizações que hoje estão aí, o ISA, por exemplo, era o ...
Poliene:	CEDI.
Azelene Kaingang:	<p>O Núcleo de Direitos Indígenas, aí depois CEDI, aí depois, e agora Instituto Socioambiental, mas a base do Instituto Socioambiental, por exemplo, foram, do Instituto Socioambiental foi o CEDI, com o Núcleo de Direitos Indígenas. Ele foi criado pelo próprio Ailton Krenak, que era um indígena, hoje não tem um indígena no Instituto Socioambiental, aí pra você vê como as coisas mudam. E..., mas acho que isso tem muito haver – esses movimentos de representação, ou de responder pelos povos indígenas, de falar pelos povos indígenas, de não dá voz pros povos indígenas, de eles serem a nossa própria voz – tinha muito haver com essa questão tutelista, e essa questão desse conceito de que nós éramos relativamente incapazes, esse conceito de que nós deveríamos ser integrados a sociedade nacional até que desaparecêssemos, até que nos tornássemos iguais, não diferentes, que nesse processo muitos se tornaram “desiguais”, mas não. Então, eu acho que tem haver muito com esse processo que, como eu falei, ainda tava, pra nós, os povos indígenas, acaba que a Constituição de 1988, ela realmente dá um outro olhar sobre a questão indígena no Brasil, e mais, um outro conceito sobre como deve ser a relação do Estado Brasileiro com os povos indígenas. Mas, ainda a gente vê muito isso, é, a Constituição mudou, mas você vê que muitos não-indígenas e muitas organizações indígenas, elas continuam disputando o protagonismo das nossas lutas com a gente. A gente sofre, até hoje, e muito mais, por que naquela época nós não tínhamos o exato entendimento do que isso significava, e hoje não, hoje a gente tem o exato entendimento do que isso significa; entendemos também que essas instituições, muitas vezes, elas sobrevivem da desgraça dos povos indígenas. Quanto mais índio pobre, índio passando fome, índio se matando, é melhor que ele busca mais recursos, os recursos internacionais vêm, em nome dos Direitos Humanos. Bem, e a gente tem muita noção, e a gente tem noção da gravidade que é isso sabe? De quanto é grave as pessoas não reconhecerem a nossa capacidade como indígenas, de nós mesmos gerir os nossos investimentos, as nossas lutas, e protagonizar essas lutas sabe, que dizem respeito a nós. Por que, na época, eu me lembrava, as pessoas falavam: “a os índios têm que estudar, vocês não são gente, por que vocês não estudam, por que vocês não falam português, por que vocês não sabem nada”. Bonito era falar português, bonito não era falar Kaingang, nem Guarani, nem uma língua Xeren..., nem uma indígena. A gente estudou, a gente fez faculdade, nós aprendemos a falar português, embora não temos deixado de falar as nossas línguas, e nem o contato com os índios, com as nossas comunidades; a gente fez tudo que nós devíamos... que o Estado disse que a gente devia fazer. Hoje, nós estamos aqui, tentando, de alguma forma, protagonizar as nossas lutas, e escutamos as mesmas desculpas; em outros níveis, obviamente, mas as disputas pelo protagonismo nas lutas indígenas, elas são afiadíssimas até hoje, com as organizações indígenas em relação às organizações indigenistas, ou o próprio Governo mesmo. A FUNAI, ela é a mesma estrutura da década de 70, de 80, ela é a mesma estrutura, ela não mudou; toda a estrutura, eu não falo muito da estrutura física, mas da estrutura ideológica de missão do órgão mesmo. Até hoje há funcionários que dizem que os índios são tutelados não aceitam você dizer que não, que nós não somos mais tutelados. Então é assim, a gente sofre perseguições</p>

	<p>políticas com isso. Agora mesmo eu tava falando com um cara lá na FUNAI, ( ) sofre perseguições políticas por parte de instituições do Estado, por parte de instituições de Governo, enfim, que de alguma forma tentam calar a gente nas nossas lutas. Mas eu acho que é um processo, que falta amadurecimento de qualificação dos quadros do Estado, que lutam, que cuida, ou que pelo menos devia cuidar dessa questão dos direitos indígenas. Eu acho que o fato de você ser mais ou menos informado tem haver com a tua identidade, com você ser índio ou não; eu não me considero menos índia do que quem tá na aldeia, do que aquele cara que foi identificado no Acre há dois meses atrás, eu não me considero, não me considero menos índia do que ele. Então, a questão da identidade, do protagonismo das nossas lutas é, ainda são, são muito presentes, essas disputas, e dolorosas; e muito mais dolorosas eu acho, por que a gente tem entendimento do quê que isso significa pra nós.</p>
Poliene:	Hoje têm consciência...
Azelene Kaingang:	Ah, com certeza...
Poliene:	É, a conquista dos Direitos da Constituição de 88 foram fundamentais pra organização e pra luta do Movimento Indígena; elas, esses direitos eles alteraram, de certo modo, algumas posições do Movimento Indígena. Como que a senhora enxerga a luta dos índios antes e depois da conquista dos direitos?
Azelene Kaingang:	<p>Como eu tava te dizendo, na década de 60, 70 e 80, antes da Constituição, nós tínhamos um tipo de relação com o Estado Brasileiro, nossos territórios eram chefiados, territórios dos índios, por militares, por pessoas dirigentes do Estado. O braço de Estado sempre teve presente dentro das nossas comunidades, seja na questão da sobrevivência cultural, na questão da subsistência mesmo. E a tutela era assim, ela era exercida tal qual está no Estatuto dos Povos Indígenas, Estatuto do Índio, com a Lei 6.001. Então, essa visão integracionista do próprio Marechal Cândido Rondon, você vê que integrar os povos indígenas, o quê que era integrar os povos indígenas? Para fazer com que os povos indígenas, os indígenas, deixassem de ser indígenas, eles deixassem de ser diferentes. Por que tinha um entendimento do Estado de que a partir do momento que nós aprendêssemos a falar português e fossemos, que misturássemos à população nacional, nós desapareceríamos enquanto diferentes, enquanto indígenas. É... mas quando a Constituição é aprovada em 88, ela passa a dar uma outra leitura a isso, “agora Azelene você pode ser socióloga, você pode morar na cidade, pode usar o que você quiser; mas, a sua origem indígena e a tua identidade indígena ela ta sendo resguardada”. O Estado Brasileiro te deve proteção não por que você é incapaz ou por que você é tutelada, mas por que você é diferente. Mas eu acho que o grande marco, a grande mudança, de antes e depois da Constituição, pra mim é isso. Diante da Constituição, o Estado Brasileiro tinha obrigação de nos proteger, por que nós éramos considerados incapazes, relativamente incapazes e tutelados; depois da Constituição, o Estado Brasileiro nos deve proteção por que nós somos diferentes, e então o conceito da proteção, o conceito da Identidade, o conceito de quem você é realmente, da tua organização social, do grupo ao qual você pertence, ele passa a ser respeitado pelo Estado Brasileiro com a Constituição de 88. Por que antes, antes da Constituição, era visto como uma coisa feia, como uma coisa menor, como uma coisa sem valor por que era diferente; passa a ter outro valor com a Constituição Brasileira, acho que o grande marco é isso.</p>
Poliene:	Sim. É, como que a senhora percebe, como que a senhora descreve a formação do Movimento Indígena no Brasil? Como que ele se formou?
Azelene Kaingang:	Olha, eu acho que na década de 60 e 70, e 80, 80 ainda, nós tínhamos um movimento muito mais localizado, não existia um movimento nacional, existia

	<p>indígenas que se destacava a nível nacional, mas não existia um movimento indígena a nível nacional. Não existiam grandes representações, e se elas existiam, elas não tinham muito esse protagonismo mais nacional, não tinha visibilidade. Nós éramos muito invisíveis, até por que quem aparecia era quem falava por nós na década de 60 e 70, chegando na década de 80. Então, os que apareciam eram aqueles que falavam pelos povos indígenas, o Movimento Indígena não tinha nenhuma visibilidade, até por que o Movimento Indígena não tava tão fortalecido. Eu acho que a partir da década de 90 é que o Movimento Indígena começa a realmente tomar as rédeas das questões indígenas, das coisas que nos dizem respeito, e começa a se fortalecer nessas lutas, começa a protagonizar essas lutas. Então, eu acho que aí surgem, surgem não, as grandes organizações elas se fortalecem, elas se tornam visíveis, pelas próprias lutas indígenas; acho que na medida que as grandes violações, que elas acontecem, o Movimento Indígena se torna mais visível a partir do momento que o Estado se ausenta. E o Estado é o grande violador dos direitos dos povos indígenas, o Movimento Indígena se fortalece, ganha espaços. Então, é mas é isso, o Movimento Indígena realmente, como organizações, de articulação, a gente começa a se fortalecer mais na década de 90, final da década de 80 e começo da década de 90.</p>
Poliene:	<p>Pelo o que basicamente o Movimento Indígena lutava na década de 70 e 80, quais eram as principais reivindicações?</p>
Azelene Kaingang:	<p>É aquilo que eu te falei, eu acho muito mais, uma coisa muito mais localizada, era educação nas comunidades, era a questão de saúde, até por que a gente não conhecia muito, não tinha muitos instrumentos nos quais nos agarrarmos pra reivindicar os nossos direitos. Não tinha muito, grandes avanços; o Estado era um Estado integracionista, a política era uma política integracionista, e a gente vivia nessas lutas mais internas, de ter as nossas culturas reprimidas nas comunidades, as línguas reprimidas, pela a própria condição do Estado. O braço do Estado nas terras indígenas era os militares também, eu sempre falo, a fronteira do militarismo no Brasil não foi... são, as nossas terras não foram suficientes para barrar a entrada deles, eles estiveram lá, eles ( ) de culturas diferentes e tal. Então, eram lutas muito mais internas, dentro das comunidades, era a luta pela sobrevivência mesmo...</p>
Poliene:	<p>Por terra?</p>
Azelene Kaingang:	<p>É, por terra, por subsistência, de como sobreviver dentro das terras indígenas, ( ). O Estado, através da CPI, da FUNAI, e depois a FUNAI, implantava os projetos de subsistência, agora projetos que os não-índios iam lá, nessas terras, plantavam. A gente queria crescer, mas a gente não tinha participação nenhuma, a gente não se sentia parte dessa política, a gente não se sentia parte, a gente se sentia ( ). Então, as coisas aconteciam dentro das nossas terras muito distantes da gente, então a gente não tinha muito ainda essa compreensão de um Direito maior, de reivindicar o respeito pelas as nossas culturas; então, era uma coisa muito... era uma luta pela sobrevivência mesmo, na década de 60 e 70.</p>
Poliene:	<p>Na década de 90, a partir da década de 90, as coisas começaram a mudar?</p>
Azelene Kaingang:	<p>Aí começa a mudar ( ), bem demais com a Constituição Brasileira, até por que o próprio movimento Constituinte ele já começa a unir a gente, já a buscar em diversos pontos do país Lideranças Indígenas, começa a discutir o tema do Direito Indígena na Legislação Brasileira. Então, a Constituinte começa realmente, começa a dar os primeiros passos pra organizar um Movimento mais nacional, mais regional, um Movimento mais articulado.</p>
Poliene:	<p>Na década de 80 surgiu a UNI, a União dos Povos Indígenas, e a gente percebe,</p>

	eu tenho percebido nas leituras, que esse órgão não teve uma ascendência e, rapidamente, perdeu espaço em nível nacional. E... nas leituras do Porantim, que eu tenho feito, e outros documentos, eu percebo que o Movimento passa então a ter uma importância maior regionalmente, principalmente nas regiões onde os grupos indígenas são maiores, estão melhor organizados. Como que a senhora analisa esse processo?
Azelene Kaingang:	Na verdade... bom, o Porantim ele é suspeito por que o Porantim sempre foi um informativo da Igreja, e a Igreja foi uma das responsáveis pela destruição de grandes lideranças nossas, como o próprio Ailton Krenak, que foi o fundador da UNI. Ailton Krenak, acho que Biraci Brasil, principalmente Ailton Krenak. Porquê, por que começa a surgir as lideranças e começa a disputar o protagonismo, a querer assumir o protagonismo das nossas lutas. Eu acho que a UNI foi uma grande vítima na verdade; foi criada e, em seguida, na verdade, não conseguiu se manter, não teve como manter nem politicamente.
Poliene:	Ela foi amplamente influenciada pelo CIMI?
Azelene Kaingang:	Foi.
Poliene:	Você defende a ideia de que a UNI é muito mais um projeto ideológico dos brancos do que dos próprios índios? E talvez por isso ela não teria tido tanto...
Azelene Kaingang:	Não, não exatamente. Eu acho que, inicialmente, ela até foi um projeto ideológico dos índios, de alguns dos índios, de algumas Lideranças Indígenas. Mas, de modo que ela não se consolidou, e... eu acho que por causa da disputa pelo protagonismo das Lideranças por parte da própria Igreja ( ), da Igreja Católica, de pessoas, tanto o Estado quanto o Governo, que não queria. Eu acho que a concepção inicial da UNI, do projeto da UNI, ela foi indígena sim; mas, depois, com as interferências que houveram, acho que as interferências de fora, das instituições indigenistas, elas foram muito nocivas, e foi o que não permitiu que ela se consolidasse como organização. Por que eu conheço Ailton Krenak, eu conheço indígenas que, de alguma forma, você já entrevistou o Marcos Terena?
Poliene:	Terena, sim.
Azelene Kaingang:	Que, de alguma forma, lutaram pra que a UNI se consolidasse e não conseguiram, quer dizer, coincidentemente, logo nesse mesmo período foi que houve um questionamento sobre a própria identidade desses índios, que tentaram criar é... tentavam criar esse embrião do Movimento Indígena.
Poliene:	A relação do Movimento Indígena com o Estado Brasileiro, a gente lembra da FUNAI, é... mas essa relação ela muda, ao longo do tempo, da década de 70 pra cá. Houve avanços, ou continua havendo retrocessos?
Azelene Kaingang:	Olha, eu acho que só mudaram as formas de dominação, eu acho que elas são, assim, mais sutis, entendeu? Eu acho que hoje elas são mais sutis, a moeda de negociação é outra, é o poder, é o espaço político; eu acho que o Movimento Indígena, hoje, ele ainda não consegue viver – já está fortalecido, politicamente forte – eu acho que o Movimento Indígena não consegue perceber a necessidade, a importância de criar um diálogo negociador, um diálogo mais ( ) com o Estado Brasileiro, um diálogo de igual pra igual, um diálogo que... um espaço, não sei; uma relação com o Estado Brasileiro que demonstre o nosso amadurecimento como movimento também, como pessoas indígenas também. O Movimento Indígena ainda negocia muito os seus espaços, o seu poder de representação. É, isso tem prejudicado muito a nossa luta pelos direitos indígenas, muito; eu acho que a gente não consegue consolidar ainda mais os Direitos Indígenas no Brasil na prática, embora teoricamente nós temos os meios suficiente pra isso; mas na prática a gente não consegue consolidar por que o Movimento Indígena ainda se

	<p>deixa manipular muito, ele ainda se deixa comprar, corromper muito. Grande parte do Movimento Indígena se corrompeu muito, por exemplo, os recursos da saúde indígena, entendeu? Assim, grandes convênios foram firmados, um volume imenso de recursos foram repassados para as organizações indígenas. Isso comprometeu as nossas lutas, por que na medida em que eu, você pega dinheiro do Estado Brasileiro pra executar uma política de responsabilidade do próprio Estado, que legitimidade você tem pra exigir que o Estado cumpra com determina questão, ou garanta determinado direito, se você virou um parceiro financeiro dele? Então, é muito difícil, assim; eu acho que o Movimento Indígena ainda vai sofrer até entender que esse não é o caminho, sabe? Nós temos, o papel do Movimento Indígena Brasileiro é de exigir que o Estado cumpra com o seu papel de proteger os Direitos Indígenas, nosso papel é de exigibilidade dos nossos direitos, como sujeito de direitos específicos mesmo; e não de, eu não diria, não de parceiros. Que nós podemos ser parceiros do Estado nos avanços políticos, ideológicos, na questão da exigibilidade dos direitos mesmo; mas, inclusive nós somos parceiros financeiros, eu acho que é muito complicado sabe, eu acho que é muito complicado. Eu acho que o Movimento Indígena é um grande Movimento, e é uma pena que segmentos do Movimento Indígena tenham se deixado corromper, se deixado manipular em troca do enfraquecimento dos Direitos dos Povos Indígenas. Nós sabemos que o Estado hoje é um grande... é o maior violador dos Direitos dos Povos Indígenas; por outro lado, o Movimento Indígena, ele é hoje organizado, tão forte mas, assim, tão frágil ao mesmo tempo. Como ele sabe essas questões, sabe assim: “então ta, eu vou ser seu parceiro financeiro, vou executar tal política”. Eu, eu acho uma pena isso, então eu acho que só mudaram as novas formas... eu acho que nós só temos as novas formas de dominação mesmo sabe? Nós temos uma nova forma de colonizar hoje, que são os cargos políticos em instituições, que são os recursos de grandes projetos; não só com o Estado Brasileiro, mas com instituições como o Banco Mundial, por exemplo, com instituições internacionais. É... eu acho que, na medida em que também, uma parte do Movimento Indígena passa a conhecer esses mecanismos, ele se encanta com isso como ser humano, entendeu, ele se encanta com isso como ser humano mesmo, sabe? E esse encantamento passa a comprometer realmente as nossas lutas. Quando, às vezes, são pessoas que têm uma certa visibilidade, e passa a comprometer os interesses dos Povos Indígenas pelos os seus direitos. Então, é isso, eu acho que nós só temos novas formas de dominação mesmo, de colonização. Eu fico pensando que esse é, assim, dei uma viajada agora, por que a gente tem conversado muito no Evo Morales, que é o único presidente indígena que nós temos. E assim, quando ele fala da necessidade de descolonizar, de a gente partir pra um processo de descolonização, de realmente legitimar, nos legitimarmos enquanto protagonistas das nossas lutas e de fazer valer a força que nós temos como Povos Indígenas mesmo, nossa luta de exigir. Mas, por outro lado, ele também fala dessa questão, de como nós estamos colonizados pelo poder, o quanto o poder influencia, o quanto nós temos que tomar cuidado com isso, por que, acho que uma das novas formas de colonização é a cooptação de Lideranças Indígenas, isso é muito grande no Brasil, no governo, por exemplo, na FUNAI, isso é gritante. Então, eu acho que é isso...</p>
Poliene:	<p>A senhora acabou de citar algumas das fragilidades do movimento, que era até a minha próxima pergunta, (risos). Além dessa fragilidade da cooptação, da corrupção, do poder, que é inerente à pessoa humana; a senhora enxerga também a questão da diversidade dos povos, as distâncias, da comunicação, como alguns dos aspectos que fragilizam o Movimento Indígena no Brasil ou não?</p>
Azeline Kaingang:	<p>Não! Eu acho que não. Eu acho que a grande fragilidade do Movimento Indígena no Brasil é permitir que instituições e pessoas de fora dos nossos povos, das</p>

	nossas comunidades, do nosso Movimento, interferiram e conseguiram nos manipular, nos cooptar. Acho que a grande fragilidade é a interferência externa no Movimento, entendeu? Nós poderíamos ter uma relação saudável com os agentes externos, as nossas comunidades, enfim, outras instituições, o próprio Estado. Essas relações saudáveis elas poderiam resultar em grandes compromissos de políticas dos direitos. Eu não acho que a nossa diversidade, eu não acho que a distância do país, eu não acho que isso seja motivo, seja uma das fragilidades do Movimento, eu não acho isso. Eu acho que a fragilidade está nas novas formas de colonização.
Poliene:	Senhora Azelene, eu tenho uma última pergunta: Como que a senhora enxerga a condição dos índios em relação à concretização dos direitos conquistados na Constituição de 88?
Azelene Kaingang:	Como?
Poliene:	Como que a senhora enxerga hoje a condição dos índios após a conquista dos direitos da Constituição 88, os direitos estão sendo postos em prática, ou estamos longe disso, e por quê?
Azelene Kaingang:	Eu acho que a nossa condição não mudou muito não, sabe? Por que, é aquilo que eu te falava, eu acho que, teoricamente, a gente teve grandes avanços com a Constituição brasileira, com a Convenção 169, com os instrumentos do Direito Internacional, dos Direitos em nome dos Povos Indígenas, acho que até mais do que com a Constituição. Mas os avanços ainda não passam de avanços teóricos, eu acho que uma das mudanças que poderiam ser melhor concretizadas, implementadas, é a questão da garantia territorial. Acho que a garantia territorial ela é básica, qualquer coisa pra sobreviver, etc., etc. Mas, eu acho que surgiram novas formas de violação com Constituição também. Mas, é que a questão de hoje, hoje, qual é assim a grande crítica, a grande acusação que os povos indígenas sofrem por parte da sociedade? De que tem muita terra pra pouco índio, de que nós somos uma ameaça a soberania nacional, de que nós somos privilegiados. Então é isso, hoje você vê crianças morrendo de fome todos os dias nas terras indígenas; hoje você vê ali é demarcação, homologação de terras indígenas sendo questionadas no Supremo Tribunal Federal; hoje você vê pessoas sem nenhum pudor, vão na internet, vão na televisão e falam: “esses índios são uma ameaça a soberania do nosso país”. Quer dizer, as armas elas são outras, mas elas são tão perversas quanto, entendeu? É, a coisa... como a gente sofreu, os povos do Nordeste, por exemplo, do Nordeste, do Sudeste, do Sul. Você me falou, Brasil Indígena, são dois Brasis. A Amazônia Brasileira e o resto do país. E que nós, do resto do país, fomos os que sofremos os primeiros contatos da colonização, foi por onde passaram as linhas de transmissão do desbravamento do país; entrou pelo Nordeste, foi pelo Sudeste, foi para o Sul, a gente sobreviveu. A gente sobreviveu assim, mais perdemos muitos dos nossos povos, até dignidade, eles não falam as suas línguas, eles não cuidam das suas profissões, e são povos hoje sem memória. É... eu sempre falo isso, que na época do desbravamento do país ( ) nossos povos foram massacrados, mortos, assassinados; mas assim, lutando, guerreando, entendeu? E hoje? O que sobrou de alguns povos? Eu acho que eu sou muito mais assim... é... ( ) não diria favorável... Eu acho que assim, quando a gente morreu guerreando, pintados, com as nossas nações unidas, ... assim, com todas as tradições, tivemos povos inteiros exterminados; mas pelo menos eles morreram com dignidade, lutando, e hoje? E hoje? Eu vejo, por exemplo, nos corredores da FUNAI, ( ) algumas pessoas que dizem: “ah vocês não são índios, vocês são negros, vocês são não sei o quê, vocês são...”. Mas eles são frutos sabe, de todo um massacre, de uma colonização, de um resultado da chamada integração. Resistiram, resistiram, tão aí, sabe? Então, assim, eu acho



	<p>que com a Constituição de 88 há sim um marco legal muito importante, mas... nós estamos muito longe de concretizar o que temos na Constituição, nós tamos (sic) longe, sabe, de que a sociedade, o Estado Brasileiro reconheça que esse país é um país multicultural, é um país pluriétnico, é um país com um patrimônio imenso. Um país que, assim, exterminou um milhão de índios por séculos, praticou genocídio inegável contra os povos indígenas. Ainda hoje não reconhece que nós somos patrimônio cultural, não reconhecem que nós merecemos realmente a proteção do Estado Brasileiro ( ) por tudo isso que aconteceu com a gente. É... eu acho que o Estado Brasileiro pós-Constituição ele precisa reconhecer, ele precisa viver como um Estado multicultural, por que enquanto ele não fizer isso, não adianta nós termos Constituições maravilhosas, não adianta nós termos tratados, não adianta nós termos Convenções Internacionais, por que se o Estado Brasileiro não reconhecer que ele é realmente um país multicultural e reconhecer que os povos indígenas são sujeitos de direitos específicos, sujeitos de direitos diferentes dos demais seguimentos da sociedade, a gente não vai avançar, a gente não vai avançar. Quando vai um engenheiro e entra numa terra indígena e diz: “olha vocês vão, a usina elétrica vai sair na terra vocês de qualquer jeito, mesmo que vocês tenham que virar mendigo e vender pipoca na cidade.” E eram representantes do Estado Brasileiro lá, supostamente havia um diálogo com os povos indígenas. Isso demonstra o quanto o Estado é ditador ainda, o quanto o Estado é repressor ainda, de quanto as estruturas do Estado elas realmente estão longe de reconhecer os direitos específicos dos povos indígenas, aqueles direitos que vão nos permitir continuar sendo diferentes, continuar sendo portadores de uma identidade diferente. Então, eu acho que a Constituição avançou bastante teoricamente, mas nós tamos (sic) muito longe de concretizar esses direitos, muito longe de concretizar... Eu acho que a luta ainda é muito grande, acho que muitos líderes ainda vão tombar nessas lutas, mas a gente precisa continuar lutando, pois o é Estado gigante, por que nós tamos (sic) muito longe desse reconhecimento.</p>
Poliene:	Ok! Obrigada (risos).
Azelene Kaingang:	De nada...
Poliene:	Eu encerrei as minhas perguntas, se a senhora tiver algo mais a dizer...
Azelene Kaingang:	Não... eu acho que era isso, essencialmente é isso.
Poliene:	Obrigada Azelene pela entrevista; eu queria saber, está gravando ainda, eu queria saber se eu posso usá-la no trabalho, se eu posso usar o seu nome?
Azelene Kaingang:	Claro, claro...
Poliene:	Quando eu terminar eu mando uma cópia pra você (risos).
Azelene Kaingang:	E se no decorrer do trabalho você lembrar de mais alguma coisa importante, que você queira perguntar, fica a vontade...
Poliene:	Ta, sim... eu vou marcar sim, ta bom?
Azelene Kaingang:	Ta.
Poliene:	Muito obrigada. A senhora se incomoda se eu tirar uma foto?
Azelene Kaingang:	Não.
Duração:	40min30seg.

**APÊNDICE C: ENTREVISTA 3 – GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO  
BANIWA**

ENTREVISTA 3. GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO BANIWA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia - Sala de Reuniões. Brasília-DF. Dia: 03/07/2008 às 17h20min. Duração: 31min42seg. Dados do entrevistado: líder indígena Baniwa, Antropólogo e coordenador do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).

Poliene:	Se importa se eu gravar? Não?
Gersem Baniwa:	Não!
Poliene:	Então ta. Eeu tenho uma outra aqui [lista de perguntas], só pra eu ir equilibrando, mas é basicamente a mesma coisa ta? Bem, meu nome é Poliene, eu faço doutorado aqui na UnB, ali na História, e eu estou estudando o Movimento Indígena. Confesso que estou, assim, encaminhando ainda as coisas, por que não tenho experiência na atuação, na prática e até na teoria do movimento. Estou fazendo entrevistas com algumas lideranças, e me indicaram você, o pessoal daqui do departamento de Antropologia. Eu queria começar perguntando sobre a sua identificação, sobre o nome, idade, grupo de origem, informações só pra se apresentar mesmo...
Gersem Baniwa:	Então, eu tenho hoje 45 anos, eu sou do povo Baniwa, do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas. Atualmente também sou doutorando aqui na UnB, departamento de Antropologia, basicamente isso.
Poliene:	Com relação ao Movimento Indígena, qual que é a sua atuação?
Gersem Baniwa:	Bom, a minha atuação acho que teve dois momentos, o primeiro momento que foi basicamente uma década de 1987 a 1997, eu tive uma atuação mais de liderança de organização de indígena. Quer dizer, eu não sou uma liderança considerada tradicional, como meu pai, meu avô, e assim por diante. A minha atuação sempre foi nesse sentido de dirigente de Organização Indígena. Então, por uma década, fui dirigente de duas organizações indígenas básicas, além de outras, principalmente a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), da qual fui um dos fundadores; e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), como dirigente formal, eu diria. Além de atuação em outras, como CAPOIB, que foi uma experiência de organização indígena nacional que hoje já não existe. E depois, inserções com o Movimento de professores, criamos, somos os fundadores da Comissão de Articulação dos Professores Indígenas da Amazônia Brasileira, ( ) várias outras inserções. Mas, bom, depois da década de 2002 pra cá a minha atuação foi muito no sentido da assessoria ao Movimento indígena. Então, não mais como assumindo função de direção de organização indígena, mas buscando apoiar de diversas formas a continuidade da luta das lideranças, das organizações. E muito nesse papel de assessoria, que me permitiu também ter experimentado várias funções no campo das políticas públicas. Como fui Secretário de Educação do meu município, São Gabriel da Cachoeira; depois uma gerência técnica de um programa dentro do Ministério do Meio Ambiente; e hoje no MEC, na Coordenação de Educação para Indígenas do MEC. É, mas sempre fazendo esta ponte entre as políticas públicas e o próprio Movimento Indígena, muito mais a partir da inserção das políticas públicas, apoiar, assessorar, orientar a luta das lideranças, das organizações indígenas. Então, assim, basicamente, é essa a experiência.
Poliene:	Então o senhor se considera uma liderança política...?
Gersem Baniwa:	Exatamente, acho que sou bem..., tenho esse perfil. Acho que então, a minha experiência no Movimento Indígena foi isso, uma atuação política, seja como dirigente e, mais recentemente, como assessoria, como orientador, ajudar pensar um

	pouco as estratégias e, assim por diante...
Poliene:	Sei... É, como você vê a importância das lideranças indígenas no Movimento?
Gersem Baniwa:	Sem dúvida, as lideranças políticas hoje são fundamentais pra luta pelos Direitos, pela Cidadania, e assim por diante. Acho que essa é uma grande diferença, por que a luta pelos ( ) a luta dos Caciques tradicionais, das lideranças tradicionais é muito forte por algumas coisas básicas, tipo terra, saúde, melhorar as condições de vida, e assim por diante. Eu acho que as lideranças, a luta das lideranças políticas que fazem esse meio de campo, não é entre o Estado, entre os poderes públicos e as bases, as aldeias; é, além disso, basicamente mais do que isso, que é a luta pelos direitos de uma maneira geral. Então, pra nós, uma forma de relação Estado/Povos Indígenas, a ampliação dos Direitos de Cidadania; mas o que isso significa? Acho que as lideranças políticas trabalham muito nessa linha da formulação, da implementação de políticas como efetivo, de efetiva garantia dos Direitos Indígenas.
Poliene:	É..., você vê diferenças entre o Movimento Indígena das décadas de 70 e 80, e o Movimento Indígena pensado a partir da década de 90?
Gersem Baniwa:	Bem, eu acho que os últimos anos do milênio passado tinha um foco muito preciso, que primeiro era, de certa maneira, lutar pra ter voz, então o direito era ter voz. Então, aquela ideia de tutela, de incapacidade indígena, os índios não tinham voz, então, a primeira característica da década de 70/80 era praticamente luta pela visibilidade, pra ter voz. Visibilidade das suas lutas, dos seus direitos; as lutas pelos Direitos eram muito focalizadas, então, por exemplo, o tema principal era a terra, então, o tema era uma coisa central. E depois, muito pouca relevância a questão da saúde e da educação. Nos últimos anos do milênio passado a questão da educação e saúde não era uma coisa com uma demanda forte, a demanda era para serem reconhecidos, pra terem voz, pra terem garantias dos seus direitos. Então era muito mais uma luta defensiva, pra evitar expulsão de suas terras, tomada de suas terras, violência, discriminação, tudo isso. Eu acho que no novo milênio, de dois mil pra cá, evidentemente que isso ainda continua, mas com menor importância; acho que hoje o foco principal da luta é basicamente, primeiro, pra que não só tenham direito a voz, mas possam, pela conquista de espaço de participação, e os índios sejam protagonistas. Quer dizer, uma coisa é você querer ter visibilidade, e outra coisa é tendo visibilidade, garantir a sua participação nas tomadas de decisões que dizem respeito aos interesses, demandas, políticas, direitos indígenas. Então acho que isso, a partir de 2000, é um passo fundamental, por isso também os índios entraram muito nessa linha de não apenas falar, mas de participar das implementações políticas públicas. Então, hoje, a escola está na mão dos índios, a saúde, grande parte, tem contribuição direta dos índios, você começou a ter agentes indígenas de saúde, são eles que tocam a questão básica lá na aldeia, que não tem médicos, não tem enfermeiros, e são eles os principais autores. Na escola a mesma coisa, as escolas estão nas mãos dos índios, são geridas por ele, e assim, tem muitos convênios, muitos recursos do próprio Estado, do próprio poder público que eles vão gerindo, e algumas vezes se confunde com a própria substituição do papel do Estado por essas lideranças, por essas comunidades. Mas eu acho que essa é a tônica, com o tempo, vai se equilibrando, quer dizer, se num primeiro momento a luta era pelos direitos, no final do milênio passado, com a Constituição vieram esses direitos. O novo milênio é caracterizado para a implementação desses direitos, principalmente por meio de políticas públicas coerentes e eficientes, acho que essa é a grande diferença. Isso também muda o perfil das lideranças, antes desse milênio, as lideranças não precisavam ter forte escolarização, por exemplo. Nesse precisa, por que você, pra poder formular e implementar políticas, tem que ter o mínimo de domínio das ferramentas da administração pública, das políticas públicas, do poder do Estado, e uma série de coisas que você tem que lidar pra ter mínimas chances de poder

	implementar alguma ação concreta. Então, acho que isso também muda bastante esse perfil.
Poliene:	Você entrou em uma pergunta que eu ia fazer logo a frente. Na década de 70 e 80 a gente percebe que o Movimento era basicamente representado por Organizações tipo o CIMI, a ABA, o CEDI; e, a partir das conquistas dos direitos da Constituição de 88, a gente percebe que os índios têm tomado cada vez mais um papel de protagonistas no Movimento. Como que você analisa essa mudança?
Gersem Baniwa:	Bem, eu acho que uma mudança natural, acho que uma mudança inclusive positiva. É, por que em grande medida esse protagonismo dos não-índios nas décadas de 70 e 80 era necessária; e eu acho que contribuíram por que, como os índios não podiam falar, eles eram incapazes, então o que falavam não era considerado. Os capazes tinham que falar pelos índios, que eram os não-índios; daí, eu acho que, com a derrubada da tutela da incapacidade, os índios ganharam, e eu acho que os índios começaram a ter visibilidade, a ter voz própria, e isso foi mudando. E aí eu acho que hoje essas organizações não-governamentais em defesa dos direitos indígenas passaram a ser mais parceiros, aliados, assessores ou assessorias; mas, hoje, praticamente se fala muito de parceria, nem mais de assessorias. Continuam com um papel importante, mas eu acho que cada vez mais os índios, eles tão assumindo a dianteira da luta pelos seus direitos.
Poliene:	É, como que formou o Movimento Indígena?
Gersem Baniwa:	Eu acho que no Brasil teve uma característica muito importante, digamos assim, o esforço embrião foi basicamente de dois setores: das igrejas, principalmente da Igreja Católica, por meio do CIMI, e da pastoral social da Igreja Católica; e de alguns grupos da Academia, não é, então, por exemplo, as Ciências Sociais no Brasil são fundamentais, principalmente a Antropologia. Quer dizer, acho que o Movimento Indígena foi muito marcado por esses dois segmentos, assessoria da Igreja Católica, e assessoria de alguns grupos acadêmicos. Basta lembrar, exatamente na década de 70, as grandes reuniões, Barbados, onde os antropólogos tiveram papel fundamental pra abrir portas, espaços para que no Brasil, no âmbito do Governo, do Estado, se começasse a falar de Direitos Indígenas, de protagonismo indígena, e assim por diante. Então, eu acho que esses dois seguimentos foram fundamentais. Essa é a origem, evidentemente envolvendo os índios; mas, basicamente, sem eles estarem na dianteira disso.
Poliene:	O senhor então considera a atuação de órgãos como a ONU, a OIT com a Convenção 169, os Direitos Humanos importante nesse processo de retomada de consciência dos Povos Indígenas?
Gersem Baniwa:	Claro, sem dúvida, acho que, inclusive assim, uma grande atuação dessas ONGs não indígenas, seja da Igreja, seja da Academia, atuaram via esses instrumentos. Quer dizer, muito frequentemente é que os índios começam a frequentar os espaços da ONU, da UE, e assim por diante. Mas há cinco anos atrás eram praticamente membros da Igreja e das Academias que frequentavam, e por meio deles que se foram abrindo portas, e espaço para que os índios pudessem chegar lá. Hoje, cada vez mais são os índios que fazem essa interlocução, esse debate com essas instituições, e esses instrumentos são fundamentais, por que forçam a superar vários preconceitos; e o conservadorismo político-ideológico do Brasil, dos Estados-Nações.
Poliene:	O senhor considera o Movimento Indígena hoje mais forte do que quando ele começou?
Gersem Baniwa:	Ah, acho que é muito relativo, depende muito do que é forte, eu diria que as forças, talvez, sejam diferenciadas. Eu acho que na década de 70 o Movimento era mais

	forte por que era um movimento – embora nem tanto organizado, no modelo que pensamos hoje –, a própria falta de organização dava uma força ao movimento diferenciado. Então, por exemplo, no período da Constituinte, não foram as organizações indígenas ou lideranças indígenas que fizeram a luta, foram as aldeias. Então, a pressão sobre a Constituinte 70, 86/87, você tinha aqui mês a mês, centenas, centenas, ou até milhares de lideranças indígenas. Mas eles não eram lideranças de elite, de organizações, eram lideranças que vinham das bases, das aldeias...
Poliene:	Seriam as tradicionais?
Gersem Baniwa:	As tradicionais, ou mesmo quando eram políticas, professores novos, novos escolarizados, mas vinham das aldeias, e isso dava legitimidade enorme. Eu acho que hoje a força é diferente, a força é muito no diálogo, no embate político, na discussão, na intervenção nas políticas, e assim por diante. Mas, acho que também perdeu um pouco força dessa base, por que a luta foi um pouco, cada vez mais elitizada. Como surgiram as grandes organizações, as lutas se concentraram nas grandes organizações e, portanto, na responsabilidade de algumas lideranças dessas organizações. Aí acho que a base ficou um pouquinho cada vez mais à margem; eu acho que hoje há uma rediscussão pra que essa luta volta a ser feita lá nas aldeias. Então, ocorre que, se naquela época a luta pressionada pelos índios se dava em Brasília mas conectada às aldeias, hoje, geralmente, essa luta se dá em Brasília com muito pouca conexão das aldeias. Então, por isso que eu acho que dizer se é forte, mas forte naquela ou hoje, é difícil de dizer; por que eu acho que são dois momentos, duas estratégias completamente diferentes.
Poliene:	Sim, sim... É, a conquista de Direitos na Constituição de 88 altera algumas posições do Movimento Indígena. Como que o senhor enxerga essa mudança?
Gersem Baniwa:	Eu acho que a grande mudança é no protagonismo mesmo, como disse, eu acho que essa conquista do Direito, de ter voz própria, de poder participar diretamente das tomadas das decisões, não precisa mais de intermediário, de porta-voz, de tutor, é... acho que isso revolucionou completamente...
Poliene:	É isso que caracteriza o Movimento?
Gersem Baniwa:	Sem dúvida nenhuma, acho que hoje é isso, os índios não aceita mais intermediários, não aceita mais porta-voz, aceita assessorias, aceita parcerias, aceita alianças, isso muda completamente. Isso não significa, obviamente, um instrumento tão profundo, que muda a relação com Estado ou em termos de conquistas ou impactos; mas muda acho que a própria autoestima dos índios, de poderem agora eles assumir a luta por eles. Agora, é um longo processo, por que, de repente, ganha o direito de ir pra discussão, para embate, mas sem qualidade. O mundo dos poderes públicos, do Estado, da sociedade moderna, é tão complexa, que os índios precisam conhecer melhor esse universo, pra poder ter maior (sic) habilidades e capacidade de fazer essa interlocução. Mas eu acho que esse é um processo que ta bem encaminhado, pelo menos a médio prazo. Não dá pra cobrar de imediato uma coisa, por que se passou cinco séculos os índios sem poder falar, sem direito a nada.
Poliene:	Com certeza. É, a partir da década de 80 o Movimento ele perde força no que diz respeito ao caráter do Movimento nacional, e ele passa a atuar mais regionalmente, principalmente onde os grupos são maiores e melhor organizados. Como que o senhor enxerga esse processo? Eu esto me referindo basicamente a UNI, que surge na década de 80, com aquela ideia de unificação do movimento indígena; e a gente sabe que essa organização ela não perdura, e de meados da década de 80 pra frente, eu andei identificando em alguns jornais, que o movimento ganha força nas suas regiões.

Gersem Baniwa:	É, eu acho que houve essa, eu não diria que houve basicamente essa mudança, acho que houve um aperfeiçoamento, por que a pretensão da articulação nacional era muito artificial, ninguém nas bases conhecia a UNI praticamente, a exceção de alguns focos onde havia, de onde saía as lideranças da UNI. Então, ela era organização, então você tinha um ideal da articulação nacional, mas muito artificial, muito...
Poliene:	Então a UNI é uma organização que surgiu idealizada pelos brancos?
Gersem Baniwa:	Em grande medida sim, ou pelo menos apoiada pelos brancos. Então era uma organização artificial, mas ela tinha a sua razão de ser, ela foi extremamente importante, digamos assim, politicamente o embrião desse processo. Eu acho que hoje existe articulação nacional, não é que morreu a articulação nacional, se a gente for olhar, todo ano tem a grande mobilização do Abril Indígena, que hoje é a referência nacional pras políticas, para embate com o Governo, pras conquistas, avanços; então existe essa articulação nacional, porém, com a base, inclusive muito mais forte nas bases do que essa coisa meio artificial. Então é as bases que vem uma vez por ano para se articular, pra ter o embate com o Governo e assim por diante. Então, eu acho que houve, há um aperfeiçoamento, sem dúvida, e eu acho que é o modelo que tá mais certo. Isso é uma coisa consciente, os índios hoje não querem uma organização nacional formal, eles querem uma rede de articulação conectado em torno de objetivos comuns, eu acho que é um pouco o espírito do Abril Indígena, e eu acho que é o melhor caminho, acho que tá dando resultados interessantes pra enfrentar os desafios, por que não são os mesmos do passado.
Poliene:	Sim, claro, são outros... Há uma relação direta do Movimento Indígena hoje, quando eu falo hoje eu estou pensando a partir da década de 90, com as organizações de apoio, como as ONGs, e as organizações nacionais, CIMI, ABA, é, etc., e as organizações internacionais, ONU, OEA, OIT. Essa relação é mais forte no início do movimento, ou ela continua?
Gersem Baniwa:	É, eu acho que talvez, eu acho que continua sempre forte, mas era mais necessário no início do Movimento, na década de 70 e 80, por essa função de eles serem os interlocutores principais, uma espécie de intermediários oficiais; falavam pelos índios, então tinha um papel muito maior do que hoje. Acho que hoje, cada vez mais, a relevância deles, desse ponto de vista interlocução, é menor. Eu acho que isso ainda tem conflitos, muitos vezes por conta disso, por que é difícil mudar isso; quer dizer, é sempre os tutores, os indigenistas, os antropólogos, os assessores indígenas, querem falar em nome dos índios, na mídia, por exemplo. Isso ainda é muito forte, de cada dez assessores que é ouvido, um é apenas índio; então, quer dizer, a relação ainda continua muito forte, embora eu acho que na prática, o protagonismo indígena cada vez mais se fortalece.
Poliene:	Com relação à atuação do Movimento Indígena e a comunicação com o Estado, principalmente a FUNAI. Essa relação, como ela foi tratada hoje e também durante o surgimento do Movimento? O que mudou?
Gersem Baniwa:	Eu acho que mudou bastante. Na década de 70 e 80 não havia esse diálogo e interlocução, o que tinha de relação era de cima pra baixo, os índios recebendo ordens, cumprindo ordens. Acho que hoje tem, bem ou mal, um diálogo horizontal, pois os índios, às vezes, invadem, ocupam, depõe, tiram, demitem entre aspas, pressionam pra que os chefes saem (sic), e assim por diante ( ). Eu acho que essa relação mudou completamente, não existe mais essa relação de chefe dando ordem para os índios. Acho que a relação, embora é uma relação muito pouco definida, por que acho que os próprios órgãos do Governo, principalmente a FUNAI, não tem mudado o seu perfil; quer dizer, ainda, às vezes, na cabeça das pessoas da FUNAI, ainda prevalece essa ideia de relação patrão empregado. Mas os índios não só não

	entendem mais isso, não aceitam mais isso; por isso que eu acho que ainda, a política, essa relação principalmente com a política indigenista, com o órgão indigenista, ainda está muito mal resolvido. Isso eu acho que é um grande passivo histórico, que em algum momento vai ter que ser resolvido. Mas eu acho que a percepção disso, dos órgãos indigenistas, pouco mudou com relação a isso. Quer dizer, a cabeça dos índios mudaram (sic), mas a cabeça dessas instituições não mudaram (sic). Por isso que eu acho que temos um descompasso enorme, e que, às vezes, gera conflitos; por isso que a FUNAI é muito criticada, é muito isso, muito aquilo, por conta disso.
Poliene:	Sim. O Movimento Indígena no Brasil, se explicaria a sua fragilidade por alguns aspectos, a diversidade dos povos, as distâncias, a comunicação. Como que o senhor...
Gersem Baniwa:	Não, eu não acho que a diversidade e as distâncias sejam fatores de fragilidade não, sem dúvida nenhuma que, acho que é um desafio, mas não devia. Eu acho que as fragilidades do Movimento Indígena são outras, principalmente na questão da dificuldade, até por que é uma dificuldade não resolvida, na relação com a sociedade. Mas, principalmente, com ( ), com os instrumentos da burocracia do Estado, do Poder; eu acho que a principal fragilidade do Movimento Indígena é a dificuldade de lidar com os instrumentos do poder do Estado. É, o que eu quero dizer com isso, por que eu acho que o grande problema é que os índios, na sua grande maioria, hoje as lideranças políticas, as organizações indígenas, eles pensam, raciocinam a partir das suas tradições, que não batem com as realidades, nem a lógica, nem o perfil das instruções governamentais do Estado. Então, há um choque implícito, mas que na prática há uma sobreposição; então os índios acabam entrando na onda do Estado, perdem, de certa maneira, autonomia de pensar, autonomia de gerir seus próprios projetos, de suas próprias lutas, e assim por diante. E vivem num mundo super complicado e se enrola muito com isso; quer ver uma coisa muito simples, as organizações indígenas no Brasil, uma coisa simples, que depois de vinte anos de muitas organizações se formarem e tentaram se consolidar, não consegue resolver o problema da gestão dessas organizações. Há um grave problema na questão de recursos que essas organizações geram, seja recursos privados, seja recursos públicos. Muitas organizações, nos últimos meses, anos, foram fechados, foram extintas por incapacidade, entre aspas, de gerir recursos, de gerir as próprias organizações; por que tem uma outra lógica, tem um outro mundo, uma outra forma de se organizar, de gerir, que são completamente diferentes e, às vezes, antagônicas ao modo como se gere uma aldeia, se planeja, se desenvolve ações, se distribui recursos, se distribui produtos, e assim por diante. Eu acho que isso é fragilidade, então, torna (sic) as lideranças, nas suas lutas, presas fáceis, internas e externas. Internas por que quando elas não conseguem gerir as organizações, são fritados pelas as suas comunidades, “não por que desviou recursos, por que não soube levar a organização adiante”; e, de certa maneira, são punidos pelas organizações de fora, pelos brancos, pelos governos, de serem incompetentes, irresponsáveis, criminosos, ladrões, e assim por diante. Eu acho, eu diria que essa é a principal fragilidade, eu acho que isso é uma fragilidade. Agora, eu acho que a diversidade é o contrário, eu acho que é uma fortaleza, por que, eu acho que a uniformidade seria muito ruim para os índios, por que seria uma maneira de pensar, a cooptação seria fácil.
Poliene:	Seria...
Gersem Baniwa:	Hoje é muito difícil, por que você tem 219 povos, você pode cooptar um, você não vai cooptar 219. Então, acho que essa diversidade é uma coisa muito boa. Segundo, eu acho que as distâncias, de certa maneira, permitem experiências ricas, que não precisam ser homogêneas, por que culturalmente não devem ser. Quer dizer, uma



	<p>coisa é você pensar uma política de desenvolvimento econômico para o Guarani, outra coisa é pensar pra um povo Kaingang, são realidades e perspectivas completamente diferentes. Não é possível pensar nem em termos de uma aproximação nem física/geográfica; muito menos de demandas e perspectivas. Às vezes, cada um no seu canto, permite pensar projetos autônomos de futuro e de desenvolvimento, e assim por diante. Então, eu acho que tanto quanto a distância, mas também a diversidade, elas são fortalezas no Movimento Indígena. Se não ele perderia toda essa força, que inclusive fundamenta os Direitos Específicos; o risco de você, por exemplo, homogeneizar tudo, língua, geograficamente, territorialmente, tudo, os índios perdem os Direitos Específicos a terra, a saúde, a educação diferenciada, e assim por diante. Então, essa diversidade, que implica, inclusive, unidades sócio-culturais próprias, ela só ajuda a fundamentar, por que os índios precisam ter direitos específicos. Sem isso, é justo que se fundamentaria a necessidade de serem cidadãos comuns, como qualquer brasileiro, perderiam os direitos específicos.</p>
Poliene:	<p>Sim. Com relação aos Direitos, só pra gente concluir, com a Constituição de 88 a condição dos índios em relação à concretização dos direitos conquistados, como que isso se encontra hoje?</p>
Gersem Baniwa:	<p>Por favor, pode repetir?</p>
Poliene:	<p>Com relação aos direitos conquistados na Constituição de 88, o senhor acredita que estes direitos estão sendo postos em prática hoje, e se estão, como?</p>
Gersem Baniwa:	<p>É, eu acho que assim, os direitos são muitos (sic) bons, acho que uma das melhores Constituições da questão indígena na América Latina, e eu diria no mundo. Eu acho que têm avançado gradativamente, numa velocidade bastante lenta, a implementação. Mas eu acho que estamos mil anos muito distantes de uma média, de uma possibilidade média de implementação desses direitos. Ah, eu acho que estamos longe disso, e não há perspectiva muito positiva pra isso, por que os direitos foram garantidos na Lei como intenção, mas o Estado não se adequou para implementar, para, de certa maneira, concretizar esses direitos. Quer dizer, eu não vejo nenhuma perspectiva que o Estado mude; quer dizer, para que esses direitos tenham chance de serem efetivamente garantidos, portanto, respeitados e concretizados, o único caminho é que o Estado deveria adequar suas estruturas políticas. Como não há nenhuma perspectiva dessa adequação, então vamos ter longos anos ainda dessa profunda contradição entre leis boas, mas não respeitadas, não implementadas, não aplicadas; por que o Estado não tem, não criou estruturas adequadas capazes de implementar esses direitos. Nós estamos com estruturas que foram criadas quando se pensava o Estado Brasileiro como homogêneo, como uma monocultura, como uma cultura.</p>
Poliene:	<p>Sim.</p>
Gersem Baniwa:	<p>E essa estrutura continua igual, a mesma, não mudou nada, a cabeça do gestor, as normas que ele segue, a estrutura que ele tem é pensada como um direito universal. Então, é muito difícil, principalmente, inclusive eu acho que isso é notório, é percebido pelos próprios gestores do Estado, das políticas públicas. Quer dizer, mesmo às vezes com boa vontade, não consegue fazer, por que você não tem ferramenta para garantir o respeito, a aplicação desses direitos. Acho que é uma profunda contradição que no Brasil temos. E como eu disse, não tem perspectiva pra isso, você teria que mudar toda a estrutura do Estado, e aí é uma coisa que no Brasil não se discute.</p>
Poliene:	<p>Não...</p>
Gersem Baniwa:	<p>Não, não se discute, você teria que mudar toda, inclusive todo o arcabouço de</p>

	formação acadêmica, que vai desde o gestor de políticas pública (sic), aos juízes, aos advogados, aos gestores públicos, aos procuradores, toda uma série de situação, além do arranjo mesmo legal, que você teria que mudar totalmente isso, mas hoje ninguém discute isso.
Poliene:	Já está arraigado...
Gersem Baniwa:	É, arraigado e, me parece, que é muito difícil mudar isso. Não sou pessimista, acho que é possível que em algum momento se deva, se vai mudar, mas não há luz hoje, não há horizonte definido, de que “olha, acho que nos próximos anos vamos avançar”, não existe isso. Então, o que se procura fazer é sempre remendo, fazer de conta que se estar respeitando os direitos indígenas. Esforços existem, mas esforços isolados, esforços que não mexem nessas estruturas, e acho que isso é problema.
Poliene:	É verdade. Bem, finalizando a nossa entrevista, só uma última pergunta. Na sua opinião, o Movimento Indígena hoje está organizado através, se compõe de organizações indígenas?
Gersem Baniwa:	Não somente organizações, quando nós falamos hoje de organizações, quando nós falamos de Movimento Indígena, é uma coisa que eu defendo muito, tem gente que acho que é ruim falar de “movimento” indígena por que isso homogeneiza, invisibiliza, ou nega a diversidade. Sem dúvida nenhuma, concordo que cada povo, cada região faz a sua luta, isso é importante. Os índios lá no Maranhão tem um jeito de fazer a luta deles, de bloquear estrada da ferrovia da Vale; os índios lá Kaingang invade a FUNASA-FUNAI, tem essa dinâmica diferente, tudo isso faz parte do movimento. Agora, existe um movimento, por que por mais que as estratégias são diferentes, existem sim projetos comuns dos índios; então posso dizer, todos os índios lutam pelo o quê? Pela a garantia dos seus territórios, isso é uma pauta, uma agenda comum; todos os índios lutam, por exemplo, que tenha uma legislação atualizada pra da conta do Estatuto dos Povos Indígenas, isso é uma coisa unânime, todo mundo quer isso; todo mundo batalha por uma educação escolar diferenciada, que respeita a cultura, a tradição, mas ao mesmo tempo seja de qualidade, pra que os índios acessem os conhecimentos científicos que eles precisam pra melhorar a situação de vida deles. E isso torna, então, existe uma vanguarda do Movimento Indígena, então você pode falar no singular, o Movimento Indígena, por que tem uma pauta comum.
Poliene:	Comum...
Gersem Baniwa:	Mas ele não é homogêneo, nas regiões, cada povo, cada região tem sua estratégia própria, tem seu modo de fazer, sua cultura...
Poliene:	Com certeza. Gersem, muito obrigada pela sua entrevista, obrigada por esse tempinho que você tirou aí...
Gersem Baniwa:	Tá certo, espero ter contribuído,
Poliene:	Com certeza,
Gersem Baniwa:	E, qualquer dúvida, você tem o meu <i>e-mail</i> .
Poliene:	Tenho...
Gersem Baniwa:	Não precisa mais fazer entrevista pessoalmente, ainda que você queira, manda um e-mail, a gente faz um esforço pra ajudar.
Poliene:	Tá. Posso usar a entrevista, o seu nome no trabalho?
Gersem Baniwa:	Sim. Sem problema.
Poliene:	Me autoriza? Posso fazer uma foto?

Gersem Baniwa:	Pode...
Duração:	31min42seg.

**APÊNDICE D: ENTREVISTA 4 – JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO  
WAPICHANA**

ENTREVISTA 4. JOÊNIA BATISTA DE CARVALHO WAPICHANA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Brasília-DF. Dia: 27/06/2008 às 10h00min. Duração: 16min97seg.

Dados da entrevistada: líder indígena Wapichana, Advogada e Assessora Jurídica do Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Poliene:	O quê que você chama exatamente de Movimento, o quê que você está chamando de Movimento?
Joênia Wapichana:	Movimento são indígenas em ação, fazemos os planos, ações, estratégias pra defender seus direitos, suas terras. Se movimentando no sentido de não ficar parado esperando as coisas acontecer (sic); mas tentando ser protagonista da sua própria, digamos, da sua própria vida. Tentar fazer parte, tomar parte, decidir a sua vida. Então, esse é o Movimento Indígena que quer mudanças, mudanças na situação dos Povos Indígenas, quer continuar com a sua identidade cultural, sem que isso seja considerado perda (sic), digamos assim, de cultura.
Poliene:	Identidade...
Joênia Wapichana:	Identidade... Mas no fim de mostrar que os Povos Indígenas, apesar de 508 anos de colonização forçada, ainda mantém a sua cultura, mantém sua Identidade, mantém sua espiritualidade; tenta utilizar como ferramentas o que o homem branco, digamos assim, garantiu em termos de legislação. Então, todo o Movimento Indígena ele busca esse reconhecimento, consolidação de direitos. Por isso que a gente chama de Movimento Indígena, pra mostrar que os Povos Indígenas estão se movimentando, estão em ação; não é uma coisa parada, estão aí dizendo: “olha, nós existimos, nós fazemos parte dessa sociedade, e que nós não vamos deixar ninguém passar por cima da gente, como fizeram no passado”.
Poliene:	É... com relação a representatividade, hoje, século XXI, quais os órgãos que você entende que melhor representa os índios?
Joênia Wapichana:	Qual é o melhor órgão que representa os brancos? Eu eu inverteo essa lógica...
Poliene:	O Estado... o Governo...
	Você acha? (((silêncio))) Então, o que a gente tenta mostrar nessa situação é que os Povos Indígenas são duzentos e vinte, então, muita gente cobra da gente uma representatividade única, mas só no Brasil são duzentos e vinte Povos com línguas diferentes, com cultura diferentes (sic), com situações geográficas diferentes. Então, nós temos um peso, nós temos nossas organizações indígenas que foram criadas a partir do Movimento Indígena. Mas isso não significa que representa todos os Povos do Brasil. Então, cada Povo representa você, o que nós fazemos é um trabalho de união, um trabalho conjunto. Não tem uma entidade, uma ONG que representa os brancos (sic), pelo menos eu vejo que não; um monte de branco falando por si cada um, defendendo seus interesse. Os Povos Indígenas, assim, tem um trabalho de união; agora, nós temos grandes organizações indígenas no Brasil que têm representado os Povos Indígenas em termo das políticas pública (sic), em termos de ações, ações afirmativas para os Povos Indígenas. Onde nós estamos agora, que é a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, uma das organizações que foi criada a partir de outras organizações que vieram da base, como a minha organização que eu participo, que é o Conselho Indígena de Roraima, o CIR, que é umas primeiras organizações indígenas no Brasil. Então, a COIAB, ela somente foi criada a partir do CIR, do FOIRN, que é uma outra organização forte que atua na Amazônia, no Rio negro. E tem outras organizações também, o Acre, então, lá tem organização muito forte em termos de Movimento

	Indígena. Então, que foram as primeiras organizações representativas de Povos Indígenas, que trabalha com comunidade indígena. Então, essas são as grandes, digamos, representações políticas dos Povos Indígenas. Eu digo, representações políticas por que nos temos nossa própria organização tradicional, que é lá dentro da comunidade mesmo.
Poliene:	Isso a partir do início do Movimento, ou mais especificamente a partir da década de 90?
Joênia Wapichana:	Olha, o CIR ele surgiu na década de 70 como movimento. A partir da necessidade de se ter um trabalho mais articulado frente às autoridades externas. Como assim? Por que na década de 70 houve uma migração muito grande em Roraima de nordestino, principalmente de garimpeiros. Então, essa situação toda tava se transformando numa grande invasão nas terras indígenas. Então as Lideranças Indígenas começaram ((interrupção)). Na década de 70 começou essa circulação de invasões, circulação de gente. O quê que aconteceu? Aconteceu que... ((nova interrupção de terceiros))
Poliene:	Sobre a questão da representatividade indígena no Brasil...
Joênia Wapichana:	Ah eu já respondi.
Poliene:	Sim. Como a senhora define o papel da UNI na década de 80 no Brasil?
Joênia Wapichana:	A UNI foi uma das organizações que abriu discussão importante, que foi a legitimidade das organizações para os Povos Indígenas defenderem seus direitos em termos de ações judiciais, então, e políticos também, sabe? Toda uma mobilização em relação aos Direitos Constitucionais, então, foi muito importante a UNI em termos de uma articulação mais nacional.
Poliene:	Ela... a intenção dela era atuar nacionalmente. A senhora entende que isso não funcionou por conta da diversidade dos Povos, até por conta da dificuldade de comunicação entre eles. Como que a senhora entende esse questão da UNI não ser um órgão que atue ainda hoje nacionalmente falando?
Joênia Wapichana:	Olha, a UNI, não sei, por que isso tudo são movimento (sic), não é uma coisa parada. O Movimento Indígena, como eu te falei, são ações, são renovações, são mudanças. A UNI teve esse papel muito importante, depois da UNI veio a CAPOIB, já com aquela imensa articulação em termos de diversificação, que foi conquistado em relação a marcha indígena de 2000. Aí depois disso vem surgindo outros movimento (sic), as organizações tem se fortalecido mais; apareceu mais, Povos Indígenas do Nordeste, com a APOIME; e veio a ARPIN/SUL agora que tem surgido como organização no Sul do País. Já a COIAB, a COIAB já tinha se consolidado, hoje, por exemplo, já nasce um novo movimento que é a APIB, um pouco cara de UNI, mas ainda ta se firmando. A APIB hoje ta tendo reunião, a APIB é uma Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Então, são coisas novas que vão surgindo com o tempo. Então, eu não acompanhei o trabalho da UNI, eu não sei qual foi o motivo de se acabar, de se extinguir. Mas eu creio que são todos movimentos, não é uma coisa parada, e vão tomando forma, vão modificando, vão se construindo novas coisas. O que ta acontecendo agora que são o fortalecimento das organizações lá da região, lá da base.
Poliene:	O Movimento estaria mais regionalizado?
Joênia Wapichana:	Também... mas esse movimento regional ta se juntando, em forma de APIB, isso que eu tentei te falar. Que tão se fortalecendo, tão vendo que há necessidade, que os direitos indígenas hoje tão ameaçados, e precisam tomar uma posição única, e é justamente esse movimento que ta se fortificando agora.
Poliene:	O papel do CIMI nesse processo, desde a conquista da Carta Constitucional, a participação na Constituinte, e até hoje...

Joênia Wapichana:	O CIMI é uma organização indigenista, não é uma organização indígena. É uma organização que veio da CNBB, formado pela Igreja Católica. Assim como o CIMI, o ISA, o CTI, outras organizações são de apoio aos Povos Indígena (sic); por que entende que é uma causa justa, é uma causa, que os Povos Indígenas estão do lado mais fragilizado, por que não tem o poder econômico, e também não tem o poder político tão forte. Então, o CIMI, ele veio justamente a somar ao trabalho dos Povos Indígenas, e tem feito um bom trabalho em termos de divulgação, em termo de acompanhamento, em termo de participação quando se fala de organizações indigenistas.
Poliene:	Sei. Quanto às décadas de 70, 80 e 90, quais as diferenciações que você enxerga no movimento nesses períodos?
Joênia Wapichana:	Década de 70?
Poliene:	70, 80 e 90, o Movimento muda, mas quais as características principais dessa mudança?
Joênia Wapichana:	Acho que o protagonismo. Por que na década de 70 como muito se tinha o papel da Igreja assim muito forte, naquela época de levar os indígenas, de falar pelos indígenas; até mesmo tinha a FUNAI, aquela questão de isso ser muito forte. Não era uma assistência, mas seria uma substituição. Então isso veio se fortalecendo um pouco, enquanto os indígenas vieram tomando conhecimento dos seus direitos, vieram é, digamos assim, conhecendo o que está se passado fora de sua terra indígena, e a partir daí começa a ter uma visão crítica também do que ta acontecendo. Não somente uma reprodução de ideias, mas uma visão crítica, e a ponto de opinar o quê que ta pensando. Então, isso é muito forte. Na década de 70 já havia essa preocupação, mas agora, depois de 80, com a Constituição Federal, isso já dá um novo marco. Por quê? Primeiro, Por que a Constituição ela define garantias fundamentais em termos de direitos indígenas. Por exemplo, uma delas é a legitimidade processual dos próprios Povos Indígenas, índios individualmente, comunidades, as organizações, entrarem com ação pra defenderem seus direitos e interesses. Então, a partir daí, não necessariamente precisariam ficar no aguardo da FUNAI, no aguardo da União, da GU, pra defender suas terras e seus interesses, que muitas eram incompatíveis, eram contrários. Então, a partir da década de 80, com a Constituição, início da década de 90, isso deu um respaldo maior para que os Povos Indígenas atuassem juridicamente, até politicamente. Ter mais respaldo pra tarem (sic) ali, cara a cara, discutindo, opinando; tomando suas decisões sem que isso pudesse, digamos, ta necessariamente precisando de algum órgão assistencialista. Então, acho que um marco foi esse, e hoje, depois de 90, até chegar os anos 2000, isso já se instrumentaliza, digamos, dentro das organizações indígenas; quando fazem parte de Conselhos, ou fazem parte, são parte, de ações judiciais complexa (sic), como é o caso da Raposa Serra do Sol. Hoje, as comunidades indígenas estão fazendo parte do processo por elas, com seus advogados. Eu, os advogados indígena (sic) começam aparecer, no caso, eu tô como advogada indígena das comunidades. Mas lá em Roraima isso não é novidade, a gente já vem atuando nas ações desde a década de 90. Então, houve um trabalho já de acompanhamento, enfim, isso tudo existe uma mudança. Por quê? Por que ta se tornando cada vez mais protagonista dos seus próprios direitos.
Poliene:	As Lideranças Indígenas, a atuação delas, tem contribuído mais significativamente pra esse protagonismo?
Joênia Wapichana:	Sim, com certeza. Por que a partir das Lideranças Indígenas é que a gente toma as decisões, então, a decisão é muito coletiva, Hoje você vê aqui que tem umas lideranças indígenas. Então, nós trabalhamos conjuntamente, elas são protagonistas de virem, falarem, pensarem, decidirem. Então, tudo que as Lideranças Indígenas hoje conquistaram, em termos de Movimento Indígena, foi graças as articulações das nossas lideranças indígenas. Os seus trabalhos, as suas consciências em termos do quê que

	precisava mudar, do quê que precisava falar. Então, conhecem e são as que apontam o quê que é preciso mudar e tem conhecimento da realidade.
Poliene:	O quê que diferenciaria as Lideranças Indígenas de hoje, eu falo hoje da década de 90 pra cá, das Lideranças Indígenas do início da organização do Movimento da década de 70?
Joênia Wapichana:	Como não conheço muito assim daquela época, como já componho o Movimento da década de 90, da metade pra cá, já com o Movimento Indígena, como atuante em organização, como militante, como advogada. Então, mas eu conheço algumas Lideranças Indígenas lá de Roraima, e que pra mim não diferencia; quer dizer, diferencia sim, por que elas têm a experiência do início, elas têm toda a bagagem, o que aconteceu lá, e tem toda legitimidade pra cobrar, toda legitimidade assim, que conheceu, que viveu, sofreram muito pra que a Constituição hoje tivesse... que agora as lideranças... elas começaram, no caso, todo esse processo, apanharam muito, sofreram muito, e tem esse conhecimento de causa. E hoje, as lideranças que tão aqui sustentando o que elas iniciaram, recebem muito conselho dela, lógico; mas, tem conhecimento hoje mais atual em termos de de mudanças sociais, digamos assim, o quê que o país ta passando. Mas não é nada diferente não sabia? O contexto onde nós tamos (sic), na década de 70 pra 80, onde havia toda essa pressão pra que não houvesse mais indígena, houve essa colonização, aquela integração com a comunidade nacional, até hoje ela ainda existe. Os discursos continua (sic) os mesmos, as lideranças que tão mais experientes assim, elas já passaram por isso; e hoje a gente ta passando por isso de novo, mas é que hoje é diferente porque nós temos instrumentos diferentes. Nós temos legislações, a Convenção 169 da OIT; então, já tem mais solidificado alguns instrumentos legais. Então é um pouco assim, as armas que são diferentes.
Poliene:	Se você pudesse definir Liderança Indígena como você definiria?
Joênia Wapichana:	Isso é complicado (risos). Liderança Indígena é que é capaz de tomar a frente, são pessoas com condições de influenciar em termo de suas visões, e de ser respeitada e ser reconhecida por sua coletividade; e poder ta sendo protagonista, digamos assim, das ações que são decididas pela sua coletividade. Então, pra mim, isso é Liderança, o respeito, o reconhecimento, a capacidade, inclusive de influenciar em mudanças.
Poliene:	Esses seriam os critérios pra que elas sejam reconhecidos como lideranças?
Joênia Wapichana:	Não! Esse é meu entendimento, você me perguntou meu entendimento...
Poliene:	Claro.
Joênia Wapichana:	Agora, há Lideranças Tradicionais e Lideranças Políticas, tem essa diferença.
Poliene:	Qual seria?
Joênia Wapichana:	Lideranças tradicionais são aquelas que são lá da comunidade, necessariamente não vem pra cá, em Brasília; mas têm o seu peso, elas são respeitadas, elas são escolhidas pela comunidade, elas representam a comunidade ali. E as Lideranças Políticas são aquelas que têm se protagonizado em termo do Movimento Indígena, tem atuado, influenciado nas mudanças, nas políticas públicas, nas políticas indigenista (sic), tem sido reconhecidos por seus trabalhos. Então, essas são as nossas lideranças políticas, que muitas vezes não são as Lideranças Tradicionais, que é aquelas (sic) de base; muitas vezes tem Lideranças Tradicionais que também são Lideranças Políticas, então, são duas coisas ao mesmo tempo; então, nós temo (sic) muito disso.
Poliene:	Mas as duas Lideranças, tanto Tradicionais quanto Políticas, são representadas por índios?



Joênia Wapichana:	Com certeza! Como é que vai ter uma representação, liderança indígena, que não seja índia? Esquisito não? (risos).
Poliene:	É... eu gostaria de saber também um pouco sobre a atuação dos órgãos internacionais na organização do Movimento Indígena?
Joênia Wapichana:	((Silêncio. Interferência de terceiros. Entrevista interrompida)).
Poliene:	... a sua etnia de origem.
Joênia Wapichana:	Joênia Batista de Carvalho, sou do povo indígena Wapichana, do Estado de Roraima. Sou advogada, Assessora jurídica, atuo no Conselho Indígena de Roraima.
Poliene:	Eu posso usar a sua entrevista no meu trabalho? Você autoriza?
Joênia Wapichana:	Pode, o que eu falei aí.
Poliene:	Tá, se quiser, eu posso mandar por <i>e-mail</i> depois...
Joênia Wapichana:	Tá, me manda.
Poliene:	Então tá jóia. Obrigada viu...
Duração:	16min97seg.

**APÊNDICE E: ENTREVISTA 5 – MARCOS TERENA**

ENTREVISTA 5. MARCOS TERENA. Entrevistador: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala do Memorial dos Povos Indígenas/Brasília-DF. Dia: 01/07/2008 às 10h00min. Duração: 1h19min50seg.

Dados do entrevistado: líder indígena Terena e figura emblemática do Movimento Indígena no Brasil. Administrador de Empresas e Diretor do Memorial dos Povos Indígenas.

Poliene:	Bem, primeiro eu queria que o senhor dissesse o seu nome, idade, o grupo de origem, a etnia de origem, formação, essas coisas iniciais, mais pra identificar.
Marcos Terena:	Ta. É, bom, eu tenho 50 anos, e meu nome é Marcos Terena, do Povo Indígena Terena, do Pantanal do Mato Grosso do Sul, mais conhecido internamente como Povo Xané, no nome tradicional indígena, no nome da etnia. E, atualmente sou Presidente da Organização Indígena chamada Comitê Intertribal, que é uma organização de ação política de afirmação da Identidade Cultural do equilíbrio inter-racial, e também de proteção dos conhecimentos tradicionais; também atuo como gerente do Memorial dos Povos Indígenas, aqui em Brasília.
Poliene:	Sim. É, como que o senhor vê, como que o senhor analisa o Movimento Indígena no Brasil?
Marcos Terena:	Bom, a gente tem que discernir, primeiramente, o quê que é, o quê que seria o Movimento Indígena no Brasil, e o que que significa organização indígena. O Movimento Indígena ele surgiu na década de 70, final, principalmente no final dos anos 70; e ele 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. É claro que durante a Semana do Índio, nos eventos promovidos pela sociedade envolvente, nós éramos convidado pra debater, pra conversar sobre as questões indígenas. Esse movimento se fortaleceu quando houve uma aliança entre esses estudantes e as lideranças chamadas tradicionais, esse que o branco chama de Caciques, chefes de comunidades, etc. É, nesse momento tinha, na pessoa do Cacique Mario Juruna, Cacique Xavante, e também quando a Ditadura Militar, a FUNAI era, principalmente a FUNAI, era um outro tipo de FUNAI também. Era uma FUNAI que tinha mais poder político, e ela decidiu uma série de questões de forma autônoma, e era coordenada pela área militar, tendo em vista o Conselho de Segurança Nacional. E aquele momento, desses jovens, também a gente queria esclarecer que a gente não seguia nenhuma opinião da FUNAI, e nem da chamada hoje Organizações Não-Governamentais. Nós tínhamos um compromisso entre nós mesmos de falar essencialmente da questão indígena, da sua cultura, das suas tradições, mas também da necessidade de sobrevivência através da demarcação de terras. Então esse foi o primeiro gancho, a primeira bandeira. A demarcação de terra e, num segundo momento, o direito inclusive de ser indígena e acessar os novos conhecimentos, que era primeiro uma coisa inovadora na época; e todo mundo achava que a menina indígena ou ela ia trabalhar como doméstica, e também como enfermeira, se fosse mais profissional, mas sempre assim, achando que o índio deveria, como ainda existe ainda hoje o conceito, de que o índio deve voltar pra sua aldeia depois de formado, e isso não é uma verdade. Para os rapazes sobrava o direito de ser técnico agrícola, ou motorista de trator e de barco, piloto de barco, mas nunca a possibilidade de o indígena seguir em frente, como fazer um curso, e chegar até a Universidade. Era quase impossível essa possibilidade na época. Então, assim surgiu esse movimento, que ficou caracterizado, chamado de União das Nações Indígenas.
Poliene:	Como a UNI, o senhor está se referindo a UNI?
Marcos Terena:	Sim.
Poliene:	A UNI ela nasce com uma intenção de agregar os Povos Indígenas numa unidade nacional? Isso se concretiza ou não?

Marcos Terena:	<p>Não. Isso que eu chamo de Movimento, na verdade, ela nunca, nós nunca pensamos em criar uma confederação; havia essa ideia realmente, mas era uma ideia dos brancos de criar uma grande confederação indígena, ou então de criar uma coisa mais sistematizada. É, não havia essa ideia, e até hoje, eu não acredito que os Povos Indígenas, eu sempre me baseio nessa afirmação, no conceito comunitário, é independente, inclusive é autônomo de cada etnia brasileira. Não acredito que surja uma confederação de indígenas no Brasil, ou uma coordenação geral dos Povos Indígenas, por que não é assim que funcionam essas etnias. Nenhuma etnia se representa a não ser ela mesma. Então, às vezes, o branco usa isso daí pra dizer: “ah os índios não estão unidos”, “os índios estão divididos”, ou então, “os índios não se organizam, não têm...”. Mas, acontece que as etnias elas têm a sua forma de se organizar, de se defender, e isso deve ser mantido, se não você globaliza, há a autonomia de cada povo, e isso nós aprendemos naquela época com os grande Chefes ( ) eles não deixavam outra pessoa falar por eles. E, nem nós, que tínhamos a língua portuguesa fácil, nós éramos estudantes, e a gente começou a respeitar isso como uma coisa que marcava a diferença. Isso também gerou contradição entre as organizações de apoio ao índio, eles achavam que são, deveria representar; e isso não aconteceu. É o que aconteceu com a União das Nações Indígenas, a partir do momento que ela se transformou num movimento político, é que a gente atuava de acordo com a demanda de cada Povo. Então, hoje, eu posso dizer, inclusive por experiência pessoal, que eu vivenciei, que praticamente quase 80% da demarcação das terras eu participei, seja na prática lá, ajudando a fazer um movimento mais operacional, seja em Brasília, fazendo a articulação Política.</p>
Poliene:	<p>Qual é então a importância das Lideranças Indígenas no Movimento da década de 70 até os dias atuais? Como que o senhor pensa essa importância?</p>
Marcos Terena:	<p>Bom, a partir desse momento também surge as chamadas Lideranças Indígenas, não eram necessariamente o Chefe, o Cacique indígena; de repente a pessoa que fazia um bom discurso virava um líder indígena. É, isso também trouxe uma nova análise da gente mesmo, o que é o líder indígena? E o que é líder indígena de hoje. O fato de um índio aparecer na mídia, e eu queria dizer aqui que a mídia foi uma aliada muito importante na época, pra desdobrar essa articulação, até por que não havia Ministério Público, não havia Direitos Indígenas não é, não era falado. Então, nós tínhamos que desdobrar através de um outro fator, que era a possibilidade de você envolver aliados não indígenas, e que também não eram necessariamente o chamado Indigenista. Foi o momento quando nós, vou dar um exemplo, quando o próprio Lula, ele se aproxima da gente lá em São Paulo, pra falar que era aliado dessa luta indígena. Na época era sindicalista, então nós aceitamos o apoio dele, pra ajudá-lo inclusive, por que ele era visto mais como uma pessoa agitadora do Movimento Sindical, e não como líder político, líder popular. Nós aceitamos, por sugestão do Mário Juruna, pra ajudá-lo no trabalho dele, mas do que para nós. Então, esse Movimento, ele nasceu com estudante, depois alguém acionou as Lideranças legítimas, Tradicionais; e, num terceiro momento, então surge as Lideranças Políticas, que vai, por exemplo, construindo uma nova, um novo tipo de diálogo com a sociedade envolvente e, inclusive, no campo internacional. Aí surge a possibilidade de você também levar as suas demandas pra área internacional, pois também nasce o primeiro índio Deputado, o Mário Juruna. Se vai gerando uma abertura de participação, de construção, quase que descontrolado, por que é quando a sociedade envolvente, ela abre uma série de possibilidades e, de certa forma, a gente se perde um pouco. Inclusive dentro da União das Nações Indígenas, quando os militares, na época, tentam dissolver o grupo, com a promessa de empregos. E uma parte desse grupo aceitou esse...</p>
Poliene:	<p>Essa oferta.</p>
Marcos Terena:	<p>Essa oferta. E, algumas foram cumpridas, outros não; de toda maneira, houve uma</p>

	primeira dispersão do grupo, em função dessa abordagem que visava exatamente dissolver o grupo. Por que esse Movimento ele nasceu em Brasília, ele então não nasceu no interior, ele então nasceu em Brasília; por isso que ele ficou mais evidente, por isso que ele ficou mais midiático, por isso que ele ficou, inclusive, mais forte.
Poliene:	Claro.
Marcos Terena:	E, por exemplo, com o surgimento do Mario Juruna , Deputado, muito Líderes achavam que era o momento de, também, de termos outros índios candidatos. E aí a gente entra numa arena que também a gente não conhecia, que era a filiação partidária em 86, com a criação da Assembleia Constituinte.
Poliene:	Nacional Constituinte.
Marcos Terena:	Então, muitos indígenas, inclusive eu, fomos candidato a Constituinte. A Assembleia Nacional Constituinte Brasileira foi a única Assembleia Nacional Constituinte na História da Democracia que foi criada e foi feita sem a participação das primeiras Nações do País, que são os Povos Indígenas. Então ela falhou nesse ponto, não houve uma representação indígena, apesar de todos os setores estarem contemplados. Inclusive na época da Constituinte o Mário Juruna não era mais Deputado, então, mesmo assim, a gente conseguiu, com articulação, com a experiência que a gente adquiriu e com a participação também das Organizações Não-Governamentais, aliados, de deputados, senadores, de apoio a causa indígena, fazer o que está escrito hoje na Constituição, no Capítulo dos Índios.
Poliene:	Sim. Nos anos 70 e 80, o Movimento Indígena era, significativamente, representado por órgãos como o CIMI, a ABA, o CEDI, entre outros. Atualmente, a gente percebe que as Lideranças Indígenas elas têm atuado como protagonistas mesmo do Movimento, do processo. A que se deve essa mudança?
Marcos Terena:	Então, quando surgiu esse movimento da União das Nações Indígenas, tem que lembrar que anterior a ela, a esse movimento, havia as Assembleias Indígenas, promovidas basicamente pelo CIMI. O CIMI da época ele era um CIMI diferente do de hoje; o CIMI da época era formado basicamente por padres, funcionários católicos que tinha um compromisso religioso, mas também um compromisso social, em relação a questão indígena. Hoje em dia o CIMI ele se tornou uma organização mais... não tem mais padre ativista, militante, que trabalha nas aldeias, conhecia a realidade tribal. Hoje ela se compara com qualquer outra organização de apoio, ela perdeu esse tema original que era o vínculo com as tradições indígenas, essencialmente. E, com isso, ele também mudou o modelo de abordagem da questão indígena. É, na época, essas Assembleias era organizada principalmente pelo CIMI, e eles convidavam diversos tipos de Lideranças, de diversas regiões do país. E eram, geralmente, indígenas, mesmo que não fossem Caciques, que viviam nas comunidades; outra diferença entre os grandes encontros hoje que acontece em nome dos Povos Indígenas. E os indígenas participam desses eventos, e hoje, geralmente, não mora na Aldeia, e isso traz essa nova, que eu chamo de abordagem, e já estão mais vinculados a questão política.
Poliene:	Seriam Lideranças Políticas, mais que propriamente Lideranças Tradicionais?
Marcos Terena:	Exato! Com uma grande distância entre a luta comunitária, a luta indígena pé no chão, vamos chamar assim.
Poliene:	Corpo a corpo?
Marcos Terena:	É, e se vem da linguagem comunitária, se vem com mais essência do que querem serem vistos, isso hoje se perde bastante. E, então, foi importante a articulação com eles, com a ABA, por exemplo. Com a ABA também mudou muito o nível de aliança dos direitos indígenas. Nós temos poucos antropólogos de militância, com

	capacidade de consciência política sobre a questão indígena.
Poliene:	Hoje?
Marcos Terena:	É, muito raro. Por que nós tamos (sic) só com os remanescentes da época, hoje são mais velhos, tal. Nós não temos novas gerações de antropólogos, talvez por causa desse que você chama de protagonismo indígena; então já sentem ameaçados e tal, quando na verdade a gente sente uma grande carência da articulação acadêmica, da articulação científica, dessa relação. Por que os direitos indígenas ainda não foram contemplados, eles estão em pauta, eles estão sendo buscados pelos indígenas, o Movimento Indígena não parou.
Poliene:	O senhor acredita então que essa mobilização acadêmica em torno da questão indígena naquela época era maior do que hoje?
Marcos Terena:	Foi maior, por que o indígena era um referencial pra a ABA, nesse campo, inclusive, eu acredito, fazendo uma retrospectiva, que nós fomos muito importantes pra todos os setores do homem branco. A ABA, o CIMI, o CEDI, que você falou aí, que hoje é o ISA; por que eles construíram as suas plataformas, as suas bases políticas, inclusive na relação com o Governo, com esse Governo hoje. Naquele tempo eles não eram nada, o Movimento dos Sem-Terra não existia, não havia luta pela Reforma Agrária, não havia luta por que não podia. Por isso da importância do Mário Juruna, e de outros líderes, que falava em liberdade democrática baseados, preocupados com esses, muitos desses naquele tempo eram perseguido (sic) pelo Poder Público, inclusive o Lula. Então, hoje, onde estão essas pessoas que naquele tempo buscavam nossa tribuna, nossa causa, pra falar dos direitos deles, liberdade de expressão? Por isso que eles, hoje, esses movimentos aí, todos eles, hoje eles estão muito distante (sic) dos compromissos morais, que nós acreditávamos que estava sendo feito naquela época.
Poliene:	Sei.
Marcos Terena:	É Democracia, como eles chamam; só que nós, os Povos Indígenas, nós não temos nenhuma plataforma construída na relação política; então, até mesmo os negros, ninguém falava do Movimento Negro naquele tempo a não ser o Wilson Simonal, Wilson Simonal. É, e ninguém se afirmava como negro, tinha vergonha, então, nós ajudamos, eu principalmente, inclusive, construí, através do Indigenismo, o conceito do Memorial do Zumbi e, a partir disso, o conceito de Populações Tradicionais, através do ressurgimento do espírito quilombola, e também da aliança dos Povos da Floresta em favor dos movimentos dos camponeses. Então, nós ajudamos todos esses setores na época.
Poliene:	Influenciaram...
Marcos Terena:	Influenciamos de alguma maneira, eles nos procuravam e fechávamos com eles. Então, hoje, os Povos Indígenas, o que que nós temos? Nós temos a luta, como dizia o Lula, "a luta continua", entendeu? Mas nós não temos a... O Quilombola tem a secretaria da Presidência da República sobre a Igualdade Racial, o MST tem o Ministério da Reforma Agrária, enfim, nós continuamos com a FUNAI.
Poliene:	A velha FUNAI...
Marcos Terena:	A velha FUNAI, a velha FUNAI, a mesma FUNAI daqueles anos, só com menos poder político, ou seja, diminuiu a nossa capacidade; mas isso não, veja bem, isso não enfraqueceu a capacidade de articulação, de reorganização política dos povos indígenas.
Poliene:	Se o senhor pudesse citar hoje, alguns nomes de Lideranças Indígenas atuantes e essenciais para o Movimento Indígena, quem que o senhor citaria?

Marcos Terena:	Hoje? Atualmente?
Poliene:	É, hoje, atualmente? A partir da década de 90, quando a gente percebe uma maior independência...
Marcos Terena:	<p>É, hoje tem não tem mais aquele indígena que havia naquele tempo, como eu tô te falando, os grandes chefes indígenas eles foram, como é que eu vou dizer, eles foram levado (sic) a mudar o seu foco de atuação, por uma questão interna, primeiramente, e aí surgiram os índios mais, vamos dizer assim, preparados intelectualmente. Essa liderança, o Cacique, grande chefe, ele começou a perder espaço dentro da comunidade, e geralmente esses chefes não sabiam ler nem escrever, só tinham liderança. Mario Juruna é um exemplo clássico disso, ele foi deputado e nunca soube ler e escrever. É, por outro lado também, quando surgiu a luta pela terra, naquele tempo nós tínhamos um <i>slogan</i> que dizia “Demarcação Já”; e, após isso daí, essas lideranças, após a luta da demarcação, essas lideranças passaram a ser ícones setorizados, e que nós percebemos hoje. Então, no Rio 92 teve esse movimento. Na seqüência, surge o Ailton KrenaK, morava em São Paulo, aí ele lá assumiu a direção da União das Nações Indígenas, mas de forma mais organizada; ele cria três núcleos organizados, eu diria assim como ONG, o Núcleo de Direitos Indígenas, o Centro de Pesquisa e também o Núcleo de Cultura Indígena. Então, aí surge o primeiro Movimento, vamo (sic) dizer assim, organizado. Na época também surgiu uma União das Nações Indígenas organizada formalmente, mas eu não sei o que aconteceu com ela. Então, aí vem no decorrer da construção disso, como a gente não se adequava a esse grupo pró-índio, é aí surgiu o CIMI, apoiando a criação dessa forma organizacional, com recurso, financiamento. Mas a atividade em si sobrou pra gente, e a gente continuou fazendo; por isso que daquele primeiro movimento a maior parte dos quatro indígenas daquele tempo já faleceram, é outros se dispersaram. É, atualmente, tem o que nós chamamos de lideranças indígenas setorizados, vamos chamar assim. Tem da Amazônia, e lá na Amazônia, por exemplo, tem o Manuel Mora, Tukano, também foi o primeiro presidente do COIAB. E temo (sic) o próprio Álvaro Tukano, que foi também primeiro vice-presidente das Organizações Indígenas (sic); e na região nordeste surge os primeiros movimentos de mulheres ( ), Graciliana Xucuru-cariri, lá do Alagoas, Xucuru-cariri; e também uniu-se hoje o grupo de mulheres indígenas, através da Eliane Potiguara; e, no Centro-Oeste, também com as lideranças indígenas mulheres, como a Chiquinha Pareci, muito voltada pra educação; como a Doroti, que é voltada pra mulheres tradicionais, Doroti Taukane, da Nação Bakairi. E também surge o próprio Conselho Nacional das Mulheres Indígenas, que todo mundo fala assim “onde é o escritório?” Alguma dessas pessoas, apesar de ter registro e tal, elas não trabalha (sic) com essa perspectiva de ter um escritório, por que isso tem custo. Se ela não faz aliança com uma dessas ONGs, ela não consegue se manter. E nós defendemos uma organização indígena autônoma, por que os Povos Indígenas são autônomos, e ele tem que buscar isso na relação social com o ( ), a proteção disso, o respeito por isso. E, por outro lado, também surge um movimento mais intelectual, mais recentemente, dos advogados indígenas, sociólogos indígenas, mas assim, com muito pouco, dois, três, cinco. Que o fato, por exemplo, de um índio terminar um curso superior, essa também é outra relação, não só pra o índio, como pra qualquer pessoa, ele não se transforma no líder das suas ações, fica à margem, alguma coisa acontece. Ele não tem a personalidade pra lutar, aplicar, aquilo que eu falei no começo, muitos dizem assim: “não, você terminou o curso agora, você tem que voltar para seu Povo”. Mas não é assim que funciona. Então, é muito difícil isso, temos indígenas agora fazendo Universidade, muitos indígenas fazendo Universidade, sem cotas, pessoas que entraram por mérito próprio, manutenção própria. A cotas (sic), elas são mais recente, e a cotas (sic) também; lembra que eu te falei da dispersão do Movimento Indígena? As cotas também, aparentemente, elas visam dispersar o espírito de luta indígena, por exemplo, pra</p>

	<p>criação no futuro, que a gente acredita, que vai fazer, mas é uma forma de enfraquecer em pouco tempo, a busca de uma Universidade dos Povos Indígenas. Então, hoje a gente tem que ter um espírito crítico, também como nós tínhamos na época, uma nova forma de participação. Que é uma participação hoje em dia? Hoje, que nós tamos (sic) em 2008, ela é uma participação efêmera e, até mesmo, passível de exclusão. Então, eu falei, nós não temos nenhum indígena conduzindo as políticas pública (sic) do Governo. Nós não temos, de comando que eu digo, de decisão, como nós deveríamos ter. É, na época, inclusive, pra você ter só uma noção de diferença, quero dizer, na época nós quando fizemos a luta dos Txuacarramãe, terra indígena, nós fazíamos ( ); aí tem uma coisa interessante, que é até bom lembrar, que os Chefes indígenas eles disseram: “oh, a gente não sabe falar português, vão vocês que são mais jovens”. Então era pra discutir com o Ministro do Interior, o Ministro do Conselho de Segurança Nacional, com os generais, coronéis, com o próprio Presidente Figueiredo. Então, eles ficaram surpresos, eles esperavam que quem vinha pra mesa eram os Chefes ( ), e quem vinha era o intermediário, (risos), por que nós compreendíamos a linguagem deles. Então, eles dizem: “mas aonde estão os chefes?”; digo: “não, os chefes vêm depois, se a gente fizer o acordo, só pra sacramentar o acordo que nós fizemos”. E o resultado desse acordo, além da conquista da terra, foi um avanço político Tuxá, que foi a nomeação de um indígena, pela primeira vez na história da FUNAI, pra ser Chefe de Gabinete da FUNAI. Hoje, o Chefe de Gabinete da FUNAI não é índio, eles manobram, manipularam, e tiraram. E o Diretor do Parque Indígena do Xingu, Parque do Xingu, acabou sendo Megaron Txuacarramãe, que é outra liderança também. Então, hoje, como é que se constrói isso? Por que houve uma dispersão, que seria a congregação, o espírito de, talvez isso faça parte da nova construção. É difícil a gente dizer hoje como é que é isso, quem é o líder, quem fala pelos indígenas. Por outro lado, as comunidades indígenas elas se recolheram pra buscar sua sustentabilidade, diante dos avanços da colonização.</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Entendi. A partir da conquista dos direitos da Constituição de 88, percebe-se que várias posições do Movimento se alteram. Como que o senhor enxerga a luta dos índios antes e depois dessas conquistas?</p>
<p>Marcos Terena:</p>	<p>Depois de 88 é, como eu falei, o tempo inverte a relação partidária política entre os indígenas, começaram a surgir vereadores indígenas, prefeitos, inclusive isso é uma pauta dos vinte anos da Constituição. Nós não conseguimos regulamentar, na verdade, uma Lei chamada Estatuto do Índio, Estatuto do Índio de hoje é de 1973; nós não conseguimos regulamentar depois de 88, que seriam esses direitos indígenas da modernidade. Então, o índio quer fazer com uma mineradora, ( ) um acordo com a FUNASA, com o síndico, eu sempre falo, síndico vem de comunitário, ta?</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Tá...</p>
<p>Marcos Terena:</p>	<p>Então, e aí ele passa a ter ganhos como se fosse doações, então é a chamada... termos, como indenização, mitigação, compensação, tudo isso envolve dinheiro; envolve, de toda maneira, é uma compensação. Então, o índio nunca é visto como sócio daquele projeto, daquele empreendimento social, econômico e ecológico. Ele nunca é visto assim, ele é apenas uma vítima do processo, e ele é tratado dessa forma. E isso não é uma verdade. E, com isso, após 88, a questão da terra passa a ser reconhecida pelo Governo como compromisso dele, compromisso do Governo. Mas os indígenas têm que lutar por isso, continua lutando, invadindo a FUNAI, prendendo funcionário, cercando estrada, tal. Então, graças a esse tipo de movimento, que surgiu naquele tempo, houve um aceleramento da demarcação das terras. O grande exemplo é o Parque Indígena Yanomami, que ta milhões de hectares, creio que a maior terra indígena do país. Como foi feito isso? Foi feito por que houve uma articulação, eu também participei, junto com Ailton Krenak, junto</p>



	<p>com Paulinho Paiakan, junto com Davi Kopenawa, pra gente mostrar para o mundo que era importante a demarcação da Terra Yanomami. É, essa articulação de visibilidade intertribal por uma causa comum. Tem um negócio que nos une, esse negocio da confederação, é o bem comum, terra, por exemplo. Aí todo mundo se junta pra lutar pela terra, todos têm direito a terra, tem que ter, tem que ter a demarcação. Então, o Yanomami pode conquistar essa terra por que também nós colocamos um índio pra assessorar naquele tempo. O que é hoje o Ministério do Meio Ambiente, o José Lutzenberger, que era muito influente na opinião pública internacional, o Presidente da República, na época o Collor, ele reconhecia isso, tanto que ele assinou essa... Então, não foi assim porque houve a Rio 92. A Rio 92 foi uma estratégia que nós usamos, pra evidenciar a diversidade, mostrar o Brasil mega-diverso ( ) e também as diferenças étnicas. Como foi no Rio, a gente mostrou também que todo a (sic) construção do Brasil começou com a substituição, seja de forma genocida ( ) do homem branco pelos índios. Então, hoje em dia a grande, que nós tamos (sic) conversando, a grande incógnita é Roraima de novo, demarcação da terra dos Macuxis, Raposa Serra do Sol; os diamantes dos Cinta-Larga. É, então, onde o Movimento Indígena está nesse processo? O Movimento Indígena não está nesse processo, exatamente, estão as Organizações locais. Então lá em Roraima tem o Conselho Indígena de Roraima, ta encabeçando esse movimento. Claro que nós sempre estamos apoiando a causa deles, por causa do bem comum de que eu falei; e Rondônia, que são os Cinta-Larga, não tem ninguém atuando nos movimentos indígenas, por que é um tema específico, recursos minerais. Como que você vai trabalhar isso, já existe tanto nas aldeias indígenas? E essa questão de Roraima ela vai ser um norteador da demarcação das terras daqui pra frente, porque não é um papel, essa demarcação de terra, não é um papel do Judiciário, papel do Executivo. O que ocorreu também nessa demarcação é um desencontro interno na própria comunidade, por que a própria tem opiniões diferente (sic) em relação à fauna e territorial. Por isso que é difícil a gente interferir lá dentro. Citei o exemplo também dos Yanomami, lá tem milhões, lá tem várias aldeias, há subetnias entre eles; mas eles tinham objetivo comum, terra contínua. Lá no Macuxi não, tem divergência; e o Supremo, hora que ele decidir, vai gerar uma jurisprudência, pra todos os efeitos, a favor ou contra os indígenas. Por isso ele vai ser um norteador, qualquer decisão que o Supremo tomar vai ser parâmetro daqui pra frente.</p>
Poliene:	Atinge todos.
Marcos Terena:	Todos. É o Supremo. E, por outro lado, queria lembrar que as organizações indígenas, elas precisam se gabaritar hoje em termos específicos, como assim? Por exemplo, a educação, tem uma lei aí que diz que tem que ensinar cultura indígena nas escolas hoje.
Poliene:	Bilíngüe.
Marcos Terena:	Não, nas escolas...
Poliene:	Ah , sim...
Marcos Terena:	Nas escolas normais, não indígena. Ela tem colocar lá no currículo dela História da Cultura Indígena, quem vai colocar isso? São os especialistas em índios ou são os indígenas? E, na questão da proteção Meio Ambiente, por exemplo, tem a chamada Organização da Diversidade Biológica, a Proteção do Patrimônio do Saber do Conhecimento Tradicional Indígena, projetos... Quem vai construir essa relação? Tem que ter uma organização indígena especializada nisso. No campo, por exemplo, da habitação, “da habitação, como assim?”, o chamado índio urbano, nós temos um exemplo claro aqui em Brasília. Então, tem que ter uma organização indígena especializada na demanda sobre habitat. Quais os direitos desse índio, como moradores da cidade? E isso o homem branco não esperava esse tipo de situação, e já

	<p>vem de muito tempo, muito tempo. E outra abordagem é mais política, qual a representação política que nós precisamos construir, é deputado, senador, é governante? Qual a relação com FUNAI, que outra relação política? Quem tem que conseguir isso são os Movimentos Indígenas? Mas eu faço uma abordagem geral, por que é o meu papel; mas se você disser assim: “como a gente vai fazer isso?” Então Marcos, como que a gente vai fazer? Então, eu preciso me especializar em alguns desses temas pra responder a isso; então eu não posso, dentro de algum tempo, nenhum índio vai poder mais falar, por que senão nós vamos ser tragados por essas demandas; o Movimento de Mulheres, o Movimento da Delinquência Juvenil, que está chegando nas aldeias. Então, as organizações precisam se organizar, do ponto de vista do bloco dos Direitos Humanos, mas também nas suas especificidades.</p>
Poliene:	Essas seriam as demandas do Movimento Indígena mais atuais? Na década de 70 e 80 pelo que basicamente os índios lutavam?
Marcos Terena:	Terra!
Poliene:	Terra.
Marcos Terena:	Demarcou terra, por exemplo, demarcou a terra. E agora, acabou a luta? É, a grande incógnita dos Movimentos Sociais hoje, e agora, assumir o poder? Assumiu o poder, e agora? Que que nós vamos fazer agora?
Poliene:	Não acabou...
Marcos Terena:	Não acabou. Então, é interessante esse exercício. E esse Movimento ele vai se reciclando, sabe por que? Por que os Povos Indígenas eles estão vivos; e tem um fator interessante hoje em dia, que naquele tempo chamava de colonização, hoje chama globalização. Então índio quer celular, índio quer computador, índio quer antena parabólica. E isso tudo tem um custo social, cultural e econômico. Então, quem paga a luz na aldeia, a luz elétrica? Então, com isso, eu quero dizer o seguinte, que os próprios indígenas, de aldeia ou não, eles têm que compreender que isso tem um custo monetário, e o índio não está preparado pra abordagem monetária. Que eu falei, ele não é sócio que nem o ( ); as organizações indígenas são subvencionadas por fontes não indígenas, então, em que momento nós vamos sair dessa condição e termos a nossa própria autonomia? E autonomia começa com autonomia finan...
Poliene:	Financeira.
Marcos Terena:	Financeira!
Poliene:	É verdade.
Marcos Terena:	Pra qualquer sociedade. Então, eu cobro muito isso das organizações.
Poliene:	Eu poderia dizer que o Movimento Indígena hoje ele é formado por diversas organizações?
Marcos Terena:	Ah hoje nós temos mais de duzentas organizações indígenas formadas, você vai no cartório, tem mais de duzentas.
Poliene:	Eu tenho um livro do Gruppione que relata sobre muitas delas, o ISA também tem um levantamento. É, a partir de 1990, acho que essa pergunta o senhor já respondeu, o quê que o Movimento Indígena está reivindicando a partir de 1990? Acho que eu vou até pular (risos). Na opinião do senhor, hoje, o Movimento Indígena está mais forte do que quando ele surgiu? E por quê?
Marcos Terena:	Não, ele ta mais presente, ta mais evidente, e tal. Ele não ta mais igual naquele tempo, conforme o caso, você tinha, por exemplo, o que eu falei desses apoiadores, que hoje eles estão dispersados em outras demandas. É, a mídia, por exemplo, naquele tempo nós tínhamos jornalistas especializados em assuntos indígenas; hoje,

	nós não temos jornalistas que cobre (sic), com conhecimento, esse é um trabalho inclusive que nós, do Comitê Intertribal vamos fazer voltado para a formação de comunicadores indígenas. Comunicadores que eu falo não é só fazer um vídeo, não, comunicador com capacidade técnica, como eu sempre to falando. E, por outro lado, houve um <i>boom</i> do tema indígena do ponto de vista com base na Ecologia; não com base na questão indígena, mas com base na Ecologia. E também esse novo momento na relação, eu tenho falado na relação com o Governo; e o Governo, ela [a relação] também criou vários Conselhos Consultivos na sua área ministerial. Então, cada Ministério tem um Conselho Consultivo, não Deliberativo, Consultivo, e houve uma corrida dessas nova (sic) liderança pra ter assento aí dentro. E, eu sempre defendo a ideia, apesar de eu trabalhar na FUNAI como Piloto, eu sou Piloto da FUNAI, mas eu tenho uma ideia muito clara sobre isso. Aprendi com a tradição Terena que Governo é Governo, Movimento Social é Movimento Social. Você não pode misturar essa relação, é, como organização; é o que ta acontecendo hoje, morreu uma índia, e de forma cruel, pelo menos, não to falando quem matou, quem não matou, mas de forma cruel, nós não vimos nenhum movimento indígena se manifestando sobre o caso. É, alguém lembrou do Galdino...
Poliene:	Lembrou.
Marcos Terena:	É, então, mas não era pra lembrar, lembrar do Galdino; era pra falar desse fato. Alguns generais da Reserva se manifestam aí, por exemplo, em vários jornais de grande porte, e nós não conseguimos um espaço para os Povos Indígenas nesses veículos. Então, o quê que aconteceu? O índio não é mais interessante; só que os Povos Indígenas são criativos, pra sobreviver, nós tivemos que inventar uma série coisas, inclusive agradar o homem branco, pra acomodá-lo, mas não pra ele dominar a gente. Então nós, e por outro lado, o homem branco, ele criou referenciais que a gente pode pegar como gancho, por exemplo, sustentabilidade ecológica. O quê que é isso? Aquele é Medicina Tradicional, o quê que é isso? Enfim, tem várias janelas se abrindo, não porta, mas janelas que a gente pode construir essa nova relação.
Poliene:	Sim. Sim. É... a partir da década de 80 o Movimento Indígena, de certa forma, perde enquanto Movimento nacional, e passou a atuar mais regionalmente, principalmente onde os grupos indígenas eram maiores e mais organizados. É... como o senhor enxerga esse processo?
Marcos Terena:	Essa última frase... quando...?
Poliene:	É... principalmente onde eles eram mais organizados e... era em maior número, com grupos indígenas maiores?
Poliene:	É, isso foi... não é que decaiu, é que ele passou a ser substituído por outras demandas perante a opinião pública. Toda essa construção que a gente ta analisando ela se baseia num <i>feedback</i> em relação 180 milhões de pessoas, pelo menos. Então, hoje em dia, não fala da demarcação da terra como uma coisa de grande, como é que eu dizer, de grande cenário; continua a mesma situação para os indígenas, tem que demarcar terra, manter a cultura, a tradição. Do ponto de vista da sociedade envolvente, porquê que o índio quer terra? Ele ta atrapalhando o progresso, e isso, da mesma forma que a mídia hoje ela é ágil, ela é veloz, ela traduz esse mesmo discurso dos não-índio anti-índios, é o mesmo discurso que havia naquele tempo. Só que havia naquele tempo uma situação de emergência, tem que demarcar se não os índios vão morrer. E hoje o próprio sistema governamental avança de um lado; são os avanços econômicos, as plataformas econômicas, e ela meio que agrada, assim, os indígenas. E, você vê esse exemplo daquele acontecido lá de Altamira, recentemente. Vinte anos atrás nós organizamos aquele evento, tendo como líder o Paulinho Paiakan, que é Caiapó. Cadê o Paiakan, onde está o Paiakan? Ele ta recluso na aldeia, por que logo em seguida houve aquela acusação de que ele tinha estuprado uma professora, etc., que

	são as armadilhas que todo líder indígena deve tomar cuidado. Então, hoje, quando aquele indígena corta o braço do engenheiro, tem uma repercussão “X”, foi positivo ou foi negativo? Foi mais negativo do que positivo, porque houve uma situação onde não havia comandos de liderança como o Paiakan, como naquela época. Mas quem é que organizou isso? Foram essas ONGs, achando: “não, a gente chama uns índios aqui, tal, eles vão dançar, eles vão cantar...” Só que, quando um índio sai da aldeia com uma missão, por isso que eu to falando que a luta continua, ele sai com uma missão, ele vai com aquela, com aquele intuito mesmo. Então, dentro da comunidade esse espírito de luta, ele não desapareceu. Então, a gente pensa assim: “não, eles tão brincando de dançar, tal,”. Não! Quando tivemos para aprovar a Constitu...
Poliene:	Constituição.
Marcos Terena:	Constituição, nós trouxemos assim, grandes Pajé (sic), e todo mundo achava: “ah, é uma pajelança”. Surgiu a palavra pajelança, inclusive foi o termo usado ( ) depois. Mas, pra nós não é pajelança, era mais que isso. Então, por isso que eu digo que... o núcleo tradicional indígenas ela (sic) é muito vivo, continua vivo, cada vez mais vivo. Só que hoje você não pode trazer pra cá como a gente fazia naquele tempo. Então, por isso que, nesta questão do como é que ta hoje esse trabalho, ele continua com mesma essência. E as Lideranças Indígenas chamada.... ou organizações indígenas, ela não pode fazer esse tipo de manifestação, de forma que não seja original. Quando a gente vê, vou dar um exemplo, muita gente não vai gostar, quando você vê um indígena com faixas, essa não é a nossa linguagem, isso que eu quero dizer com essa abordagem.
Poliene:	Entendo.
Marcos Terena:	O índio não pode usar faixa, a faixa “Abaixo a Ditadura” ou “Demarcação Já”. Não! Esse daí não é a linguagem, a gente perde força, com certeza. Segundo a tradição indígena, quando você puxa a roupa do branco, o espírito indígena se afasta. Tanto na prática, na visão, como na parte espiritual. Então, as organizações não devem é copiar o modelo do homem branco, por que elas enfraquece (sic). Deu pra...?
Poliene:	Deu pra entender (risos), sim. Como que o senhor vê a relação do Movimento Indígena com o Estado, pensando basicamente a FUNAI, hoje e também durante o surgimento do Movimento? O quê que mudou, o quê que não mudou?
Marcos Terena:	É, antigamente a gente invadiu muito a FUNAI pra poder demonstrar dignidade. Os indígenas também não perderam essa indignação. Foi quando o sistema de Governo percebeu que a FUNAI era forte, quando a FUNAI tinha poder de decidir sobre muitas situações, tinha muito recurso. 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. E, com isso, o Governo perdeu o espírito indigenista, apesar de todas as críticas que a gente fazia pra FUNAI, mas ela é que tava lá no meio da selva. Então, você vê, hoje nós não temos os planos de carreira, não quero falar isso, mas pra você ver a desconsideração total por parte do Governo, tem os planos de carreira pra Polícia Federal, pra militares, pra Receita Federal, pra Auditores, sei mais o quê. Para o Indigenista, ele não tem plano de carreira, não tem, por exemplo, se ele morrer com uma flecha no pescoço, não tem direitos trabalhistas; a família, por exemplo, não tem segurança familiar. E aí ele não tem, por exemplo assim, compensação sobre como é que chama quando você trabalha com risco de saúde, é...?
Poliene:	É...
Marcos Terena:	É... risco de saúde, é... sanitário, não sei o quê.
Poliene:	É... alguma coisa sanitária. Também me fugiu agora.

Marcos Terena:	Depois você lembra aí...
Poliene:	Lembro.
Marcos Terena:	É, ele não tem, por exemplo, você vai pra uma reserva indígena, eu conheço muito, vão lá pras aldeias, aí você vê lá uma moça, nova ainda, dando aula para os indígenas, toda assim com chapéu, lenço, por causa do mosquito. E qual a perspectiva trabalhista desta pessoa, jovem, que tem aquela coisa do lutar pelo índios...
Poliene:	Ideal.
Marcos Terena:	Prático, ideal, do ponto de vista salarial, ela tem um plano de carreira? Não tem.
Poliene:	Não tem.
Marcos Terena:	Então, a FUNAI, ela se tornou um, como é que chama aquele que é filho que não tem pai, como que é...
Poliene:	Renegado.
Marcos Terena:	Renegado, pelo Sistema Público. Então, todas as coisas de ruim, “ah, não tem cargo pra esse cara, põe ele na Presidência da FUNAI”. Isso gerou um problemas para os indígenas, por que nós ficamos com um órgão que todo índio quer que seja mantido, que tem que ser mantido, por que nós não podemos abrir mão da responsabilidade do Governo Federal sobre os Direitos Indígenas. Pode surgir a ideia: “vamo (sic) estadualizar a questão indígena, vamo (sic) municipalizar”. Não! A responsabilidade da política indigenista é do Governo Federal, por que quem mandou criar cidade, quem mandou construir estrada, quem mandou colonizar os índios foi o Governo Federal; então ele tem uma dívida histórica natural que ele nunca vai conseguir pagar. É, cinco milhões de índios, ou três, qualquer que seja, hoje nós somos só quinhentos mil em aldeia; tem aí... diz... quase oitocentos mil, mas na aldeia são em torno de quinhentos mil. Então, essa FUNAI, por mais que ela seja assim toda ferida, toda maltratada, ela é o poder, poder político que os indígenas precisam reconstruir. Então, como assim? Nós precisamos mostra que na relação com o Governo nós temos que ter um indígena na presidência da FUNAI, isso é um ato de afirmação perante os indígenas, não é um ato de solução.
Poliene:	Entendo.
Marcos Terena:	Por exemplo, Evo Morales é presidente da Bolívia, é um aymara, mas ele não vai resolver o problemas da Bolívia; da mesma forma que um indígena na FUNAI não vai resolver o problema de todo mundo. Processo de afirmação, conquista histórica. E, certamente, devido a evolução das sociedades, ele nunca vai resolver por completo a questão indígena. E, agora, tem que ser um indígena com gabarito, não pode ser assim cargo político: “ah, porque esse índio é advogado eu vou colocar ele lá, porque ele é do meu partido, eu vou colocá-lo”. Não! Tem que ter capacidade de visão social e econômica e credibilidade, uma dose muito grande de credibilidade diante das comunidades indígenas. E outro fato, também, que é importante nessa relação: nós somos duzentos e vinte povos, como eu falei, cento e oitenta línguas, isso significa que o tamanho da FUNAI ela não responde, ela não consegue mais, seja do ponto de vista orçamentário, seja do ponto de vista político, e gerencial, estrutural. Então, nós precisamos ter um Ministério do Índio, pra que a gente tenha poder político perante o Governo brasileiro e pra que a gente possa também ter capacidade operacional de proteção dos Direitos Indígenas. Então, agora, será que o Governo quer isso?
Poliene:	Será que há interesse?
Marcos Terena:	Será que isso é interessante pra ele? Por que isso vai fortalecer a autonomia dos Povos Indígenas. Então, mas eu vejo assim que, daqui dez anos os indígenas vão

	cobrar um alto preço do Governo, inclusive, o passado histórico. O resgate das terras originais, São Paulo, por exemplo, São Paulo é uma terra Guarani, porque que São Paulo tem dez milhões de habitantes, e só tem uns trezentos Guarani? E o que é interessante, baseado nesse exemplo, que os Guarani não morreram, apesar de ter dez milhões, carros, avenidas, poluição, os Guarani tão lá. Então, a expectativa é que o Brasil, ele vai crescer é, graças esse espírito indígena, e vai se fortalecer como uma país multiétnico. É, não vejo o Brasil assim, todo mundo igual, (risos) e nem não vejo o Brasil separando dos Povos Indígenas.
Poliene:	Essa autonomia indígena que tanto se busca não implica em separação?
Marcos Terena:	Não! Esse é um conceito da geopolítica dos anos 70, como é que era o <i>slogan</i> , era “Ame-o ou deixe-o”. Isso não se aplica aos Povos Indígenas.
Poliene:	Esse temor que sempre existiu, principalmente na época da Ditadura, em relação ao conceito de Nações Indígenas, na verdade não se concretiza?
Marcos Terena:	Não. Por que esse é um termo, é um termo. Poderia ser Povos, por exemplo, poderia ser Sociedades, ou Etnias? Acontece que esses setores eles pensam que isso significa independência em relação ao Brasil? A independência, nós queremos primeiro ajudar o Brasil a ser independente de verdade. Não é um discurso, a gente precisa construir primeiro na sociedade brasileira o resgate do amor próprio, que os índios têm bastante. É, e também do orgulho de ser parte desse conceito de país com essa diversidade.
Poliene:	Defende-se a diversidade e não a separação!
Marcos Terena:	É... Não pode, não pode porque, na verdade, os índios tão recebendo todos esses povos de diversas origens. Então, você vê, tem os libaneses, os árabes, judeus, asiáticos. Quem recebeu essas pessoas? Foram os indígenas! Agora, tem uma grande diferença quando você começa vender a esse patrimônio brasileiro grandes blocos tipo os minerais e ambientais, em nome da sustentabilidade. E não são os indígenas que tão fazendo isso. Então, quando você luta pela terra, você assegura um patrimônio para o país, porque as terras indígenas são propriedades da União.
Poliene:	Exato.
Marcos Terena:	Você vê que a missão dos líderes indígenas é falar para o branco organizar formas de defesa pra os Direitos Indígenas. Não é um trabalho fácil, é bicultural e também bilíngüe. E, mas, de toda maneira, todos trabalhos que foi feito na época, no passado, ela resultou nessa aparente dispersão do Movimento Indígena. Então, é por que os conceitos do branco é dizer assim: “vamos fazer assim”; nós começamos dizendo isso: “vamos fazer uma confederação, vamos fazer um Congresso dos Povos Indígenas”. Os índios participam, mas depois eles voltam pras suas realidades, e sempre que for necessário eles virão, ganhar experiência de relacionamento com esse pessoal; sempre que for preciso, eles virão, e falarão, debaterão essas questões de forma autônoma; mas, regional ou local.
Poliene:	Entendo. Então, não quer dizer que o Movimento se enfraqueceu?
Marcos Terena:	Não!
Poliene:	Ele mudou?
Marcos Terena:	Mudou as formas dele... É preciso cada vez mais essa dispersão devido a essa diversidade; senão não tem sentido, se você não fortalece as etnias, se não fortalece a língua de cada um, a interferência desse povo no seu habitat original, então, não tem sentido todo esse trabalho que foi feito.
Poliene:	Na verdade a ideia de unificação é muito mais do branco do que do índio...

Marcos Terena:	Branco gosta de pensar por nós (risos). Todas às vezes que ele pensou por nós, ele pensou errado!
Poliene:	Uma última pergunta. Como que o senhor enxerga a condição dos índios em relação aos direitos conquistados na Carta de 88?
Marcos Terena:	Então, por isso que nós vamos nesse ano de 2008 organizar um debate sobre os vinte anos da Constituição. Só que hoje em dia a gente não quer fazer um debate só sobre direitos para os indígenas. Nós queremos fazer um debate: quais são os direitos que nós podemos chamar de transversais? Qual o direito do índio, por exemplo, de ter uma casa, ter um apartamento em Copacabana? Ele continua índio, ele tem direito de voltar pra sua terra, ele tem direito a um bom emprego, ele tem direito casar, ou casar com um não índio? Qual o direito do índio? Nós precisamos regulamentar esses novos critério (sic) de direito. E nós, uma coisa interessante, apesar de não termos formulado isso no Brasil, na arena internacional, nós avançamos muito nos Direitos Humanos. Então, nós temos uma Declaração da ONU agora, eu vou te arranjar uma cópia aí...
Poliene:	Eu quero.
Marcos Terena:	Uma Declaração da ONU que, apesar de não ser advogado, participei, durante os últimos vinte anos. Agora, que assinou a carta, fomos nós? Não! Foi o Governo Brasileiro. Por que na ONU funciona assim, somos os convidados, tal, participantes, temo (sic) voz, mas o voto é do Governo Brasileiro; por que a ONU é formada pelos Estados. E nessa Carta nós reconhecemos a Soberania do Brasil, assegurando que toda declaração fala sobre autodeterminação, fala sobre Povos Indígenas, ela é uma Declaração Mundial, então ela serve para o índio na África, como ela serve para o índio norte-americano, como serve pra nós. Depende da aplicação como ela se dá no país e, também, respeitando a Soberania de cada país nesses casos. E, temos a Convenção 169, por exemplo, fala sobre Direitos Trabalhistas. O que acabei de falar, o índio tem direito de cortar cana, como é o contrato de trabalho dele cortando cana? O Direito, Direito da Criança? Hoje nós precisamos (sic) tratar isso como pontual. Aquela história de que o índio cuida da criança, que criança é dona da terra, uma coisa assim, que o Villas Boas falava, ela tem um sentido, que bom, comunitário! Na relação externa não, se essas crianças for pra periferia, ela vai ser igual esses meninos que pede dinheiro nas esquinas, essa não é uma tradição indígena. Nós precisamos contribuir pra que a sociedade do branco tire essas crianças delas das esquinas, baseados no nosso exemplo. É então o compromisso da gente, eu falo mais como um compromisso nosso, por que o homem branco não conhece a gente. Nós não temos, por exemplo, uma escola pra juízes sobre Direitos Indígenas; nós não temos uma escola para os ministros dos tribunais sobre a questão indígena; nós não temos, por isso que eles têm muita divergência, eles não sabe (sic), um ministro de Estado, tipo ministro dos tribunais, principalmente, os congressistas, eles não sabem diferenciar o, vou dar um exemplo bem difícil, um Asurini de um Aikewara. Estou falando nomes de etnias, geralmente a gente fala Tupi-Guarani. Então, os congressistas, o sistema, o Judiciário, o Legislativo, o Executivo, e a sociedade brasileira como um todo precisa ser educada nas relações indígenas; como brasileiros, e com dignidade, e não como compensação. Nós nunca vamos querer expulsar essas invasões que chegaram aqui; mas, se a gente quer construir com os direitos indígenas, com a Constituição de 88, nós não precisamos, por exemplo, atender o pedido de muitos deputados que querem extinguir esses Direitos de 88. Ao contrário, nós precisamos mostrar pra eles que eles estão errados na opinião deles; o direito deles não pode anular o nosso direito, e vice-versa.
Poliene:	Compreendo. Compreendo. Obrigada, muito obrigada, pela entrevista. Vai ser muito importante pra mim, para o meu trabalho, eu queria agradecer mesmo pela disposição de tempo, por ter aberto esse espaço na sua agenda.

Marcos Terena:	Só demorou um pouco (risos).
Poliene:	Deixa só eu perguntar uma coisinha que eu tenho que perguntar. É, eu posso usar a entrevista, eu posso usar o nome do senhor, sem problemas, no trabalho?
Marcos Terena:	Pode!
Poliene:	Pode...
Marcos Terena:	Depois você manda só o que que você abordar, pra ver se tem algum ponto de vista legal.
Poliene:	Ta, depois que eu transcrever também, se o senhor quiser dar uma olhada na entrevista...
Marcos Terena:	Não... no trabalho quando...
Poliene:	No trabalho geral?
Marcos Terena:	É, na entrevista não precisa não.
Poliene:	Então ta bom. Muito obrigada viu, obrigada mesmo.
Marcos Terena:	Tem uma declaração pra ela?
Poliene:	Eu agradeço... ((conversas))... Eu posso fazer uma foto com o senhor?
Marcos Terena:	Pode.
Poliene:	Deixa eu chamar o João ((conversas)).
Duração	1h19min50seg.



**APÊNDICE F: ENTREVISTA 6 – PAULINO MONTEJO**

ENTREVISTA 6. PAULINO MONTEJO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala de reuniões da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Dia: 09/09/2009 às 10h00min. Duração: 54min15seg.

Dados do Entrevistado: Indígena Maia da Guatemala, atua no Movimento Indígena do Brasil há mais de vinte anos e atualmente é Assessor Técnico da APIB.

Poliene:	O senhor poderia falar primeiro o seu nome, sua experiência no movimento, rapidamente se apresentar..
Paulino Montejo:	Eu sou Paulino Motejo, trabalho no movimento indígena, expressamente no Brasil, só no Brasil, desde 1988 direto. Tive a oportunidade de acompanhar o processo Constituinte. Eu cheguei ao Brasil como redator e editor de uma Revista chamada Ameríndia, em espanhol. A gente publicava, era impressa, e distribuía no Peru, para toda a América Latina. Trabalhei nisso. Depois virei Assessor para Assuntos da América Latina do CIMI. Enquanto Assessor do CIMI para América Latina, para acompanhar o Movimento Indígena, sobretudo o CAPOIB, Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, que é criado em 1992, e até final de 2002, dez anos no máximo de existência, embora a última atuação mais vivível foi em 2000, por ocasião dos 500 anos. Depois virei Assessor da COIAB, Assessor de Comunicação da COIAB de 2001 até este ano, até 2009, concretamente até maio, aliás, março. De abril para cá, embora já fazia trabalho muito forte para a Articulação Nacional do Movimento Indígena, já me voltei em cheio para a Articulação Nacional, embora a COIAB, praticamente, como Assessor de Comunicação, me transferiu para Brasília em 2005, e neste escritório da COIAB a gente mexia muito com a Articulação Nacional. Tentando construir ou possibilitar o processo que também ajudamos a possibilitar, foi a criação da APIB em 2005. Enfim, eu hoje estou como Assessor da APIB. As pessoas chamar de Assessor Técnico, mas a gente faz de tudo um pouco.
Poliene:	O senhor já falou um pouco da APIB, do CAPOIB e da APIB. Será que eu poderia dizer que a UNI, o CAPOIB e a APIB surgiram e atuaram com pretensões de representação nacional do Movimento Indígena?
Paulino Montejo:	Acho que são experiências diferentes, distintas, embora tenha de alguma forma uma finalidade, que é tornar visível, em nível nacional, a luta dos povos indígenas. A diferença talvez seja a questão de método, de procedimentos. A UNI, num contexto da necessidade de chamar a atenção de um público nacional e internacional, aglutinou indígenas que estava nas cidades, e, com o tempo, foi necessário ter uma estrutura mínima em São Paulo, com o apoio de algumas instituições parceiras, e acabou sendo conduzida por uma ou duas lideranças. Acho que são processos distintos, embora o propósito seja o mesmo, mas os procedimentos distintos. Teve um momento que ficou muito centrada em Ailton Krenak, mas isso não tira a contribuição dos companheiros, para fazer repercutir, ecoar as demandas indígenas, inclusive no campo internacional. A UNI participou da criação da COICA (Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica) em 1984 no Peru. Só que, com o avanço da articulação dos povos e associações indígenas da Amazônia, teve um momento que foi preciso dar espaço, dar vez aos agentes, aos próprios sujeitos da região amazônica. Aí houve todo um debate, discussões, tensões até, mas foi bom, permitiu que, na ocasião, a Comissão Indígena da Amazônia, que hoje é a COIAB, passasse a fazer parte da COICA. Então, certamente, há falhas em qualquer experiência, qualquer iniciativa, mas acho que o objetivo era o mesmo. Agora, muitos ficaram em São Paulo, e parecia que faltou algum mecanismo de articulação inter-regional, com as regiões. Já o CAPOIB surge num momento com a intenção de querer, de fato, fazer repercutir os direitos indígenas, agora garantidos pela Constituição Federal de 88, mas com uma perspectiva diferente, o sonho era ampliar a base de sustentação dessa iniciativa nacional. Tanto é que uma das posições era que cada organização indígena sustentasse seu representante em Brasília; que a APOINME na ocasião tivesse um representante aqui em

Brasília; que a COIAB, que o Conselho dos Caciques do Sul tivesse também um representante em Brasília. De fato, no início, começou funcionando assim, mas aos poucos você foi se deparando com as fragilidades institucionais e financeiras das organizações regionais, não tinham como sustentar seus representantes em Brasília. Mas, certamente, a iniciativa era distinta ( ) Era um esforço de passar de uma perspectiva ainda verticalista, que tem um representante lá, que fala em nome dos povos indígenas do Brasil, certamente é muita pretensão falar em nome dos povos indígenas do Brasil, 230 povos distintos. Já no CAPOIB a ideia era ter um esquema horizontal, que houvesse representante de todas as organizações e que esses líderes ecoassem o que saía das bases. Teve papéis importantes, eu lembro a intervenção do massacre Yanomami em 93, o massacre ( ). O CAPOIB fez parte ativa do Fórum de Entidades de Apoio ao Povo Yanomami. E depois toma posicionamentos no sentido de fazer valer o que tinha sido garantido na Constituição Federal. Já o caso da APIB, ontem mesmo eu estava conversando com uns companheiros, os propósitos são os mesmos, mas há um diferencial de qualidade, um salto de qualidade. Hoje, a gente já fala de uma experiência organizacional de 20 anos, mais de 20 anos da COIAB, da APOINME, surgiu a Articulação dos Povos Indígenas do Sul com o apoio destas duas anteriores; depois surgiu a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e região; este em processo de construção e viabilização; a ARPINSUDESTE; a Art Guaçu, a Grande Assembleia do Povo Guarani, já tem mais de vinte anos de experiência também, quase trinta anos. Então, se está falando de uma base de sustentação de alguma forma traquejada na luta, tanto para fazer garantir, efetivar os direitos indígenas das páginas da Constituição, como, no momento atual, com uma conjuntura talvez mais desafiadora, mais difícil. Num momento em que o que tinha sido assegurado há vinte anos atrás na Constituição está sendo ameaçado gravemente, numa tentativa de reverter os direitos indígenas, não só no Congresso Nacional, mas também nas regionais. Você vê o surgimento galopante de associações, federações, sei lá, fundações de fazendeiros se articulando para tentar reverter os direitos indígenas. Então, acho que a pergunta que se houve propósito de ser representantes, acho que a UNI, talvez com esse forte matiz, por que de alguma forma precisava; o Conselho, de alguma forma, também tinha este propósito, mas com mero, aliás, com a precaução de não querer pretender semelhante coisa, sim, por isso se coibir, no sentido de se desenvolver plenamente a agenda dos direitos indígenas. A APIB surge com outra dinâmica, além de uma estrutura não vertical, se garantiu a expressão Articulação dos Povos Indígenas no Brasil, ou seja, mais do que uma organização nacional, é um mecanismo de articulação. É um mecanismo de articulação que, por coincidência é, bate com a lógica muito comum hoje nos distintos seguimentos sociais: ONGs, Movimentos Sociais, que nos últimos, 92, 2002, nos últimos 16 anos têm muita força, que há em termos de redes. Que as lutas mesmas e as... têm, são localizadas, têm foco, não existe a APIB se não existe a APOINME, e a APOINME é o reflexo das suas lutas lá na ponta, das comunidades, das associações. E, neste sentido, o que a gente faz aqui, na verdade, é um elo de articulação, de amarração de todas as lutas, identificando a pauta de demandas comuns, fazendo repercutir isso. Tanto é que a estrutura da APIB, você vê, não falamos de uma Assembleia, mas é uma estrutura que vem de baixo pra cima, embora em termos orgânicos, você vê que lá em cima está o Acampamento Terra Livre, que é a grande plenária. O Acampamento Terra Livre, neste ano, por exemplo, reunimos mais de mil pessoas, mil e duzentas, 130 povos distintos. Isso é genial, se representa as bases com povos mais diversos, e o pessoal troca experiências, troca informações, identifica as ameaças aos seus direitos, e se posiciona sobre todo esse quadro, se posiciona e delibera no sentido de identificar as demandas comuns e, ao mesmo tempo, as estratégias de enfrentamento, nessas ameaças e demandas. E... abaixo da grande assembleia, que é o Acampamento Terra Livre, nós temos o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas, que é como um Conselho coordenador, que é composto pelas lideranças, os dirigentes das organizações regionais e os quadros, digamos assim, de lideranças notáveis. Cada organização tem seus cabeças (sic), não é só um, geralmente a maioria das organizações tem uma coordenação colegiada, e esses principais dirigentes se

reúne duas vezes ao ano. Nós tivemos uma reunião em março; este ano estamos pensando no final do mês fazer outra reunião no Fórum Nacional de Lideranças Indígenas, que é como um colegiado que pega todas as deliberações e encaminhamentos da assembleia, reflete, discute sobre isso, debate, identifica quais são mesmo ( ) as urgências, hierarquiza as demandas, e encaminha a sua execução via uma Comissão Nacional Permanente, que é uma instância executiva. Aqui, por exemplo, não tem a história de que nós somos representantes dos povos indígenas do Brasil, aqui é uma instância executora de todo um processo das decisões que vêm de lá de baixo, é sistematizada, e depurada por equipe que é o Fórum, e encaminhar para a Comissão Nacional. No Fórum do mês de março, 21 de março, as lideranças identificaram os principais pontos críticos dos direitos indígenas; o direito territorial, o direito territorial é que move o aumento de conflito nas áreas, a criminalização das lideranças, o impacto nas terras indígenas pelos grandes empreendimentos do PAC; tem seu direito territorial ameaçado, situação que piorou com as novas condicionantes do STF, o que está sendo usado hoje pelos fazendeiros como de vinculações judiciais para brechar o processo de demarcação das terras indígenas. Então, as lideranças, que esse é o foco que tem que ter atenção especial, e dentro do quadro, embora são (sic) tantos problemas de terra no Brasil, mas focando para Guarani Kaiowa/MS, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá/Sul da Bahia; sem deixar de lado o caso, por exemplo, de algumas populações pendentes, desintrusões como ( ) em Mato Grosso. Então todos os esforços foram na parte dos direitos territoriais para estas realidades. Outro foco, na leitura das lideranças, são as iniciativas legislativas antiindígena no Congresso Nacional, que são inúmeras; com as condicionais, está engavetada, foram engavetadas, são inúmeras, mais de cem PLs, Projetos de Lei, ( ). Então, prioridade, Congresso Nacional, que envolve não só uma agenda negativa, projetos que atentam contra os direitos indígenas, mas envolve também uma agenda positiva, digamos assim, como, por exemplo, a tramitação e a aprovação, expectativa nossa, do Projeto de Lei de Conselho Nacional de Políticas Indigenistas; e, a colocação em tramitação do Estatuto dos Povos Indígenas. Duas iniciativas que foram debatidas amplamente e consensuais no âmbito da Comissão Nacional de Política Indigenista hoje, que é uma instância transitória, não deliberativa, e normativa; mas possibilitou todo um processo de debate, de consultas regionais, de consenso a respeito das propostas novas para o novo Estatuto, por que era preciso adequar o texto original, que há mais de 14 anos está engavetado no Congresso Nacional. É importante destacar que todo este processo contou com o Protagonismo Indígena, a indicação dos membros indígenas na Comissão Nacional foi um processo via APIB, mesmo que a APIB não tivesse uma Comissão Nacional Permanente fixa em Brasília, mas em 2005 deu-se sua fundação, começou ter incidentes; inclusive, este ano nós tivemos o 6º Acampamento Terra Livre tudo através desta articulação interna do Movimento Indígena Nacional, dando uma cara nacional. Hoje, depois eu conto sobre isso, outra prioridade que se destaca no Movimento é o problema da saúde. Nos sabemos que a FUNASA, desde 99, não conseguiu se estruturar para atender a contento as demandas da saúde indígena, atendimento básico à saúde indígena. Muito pelo contrário, além do abandono ( ), calamidades públicas na área de saúde indígena, teve a repercussão negativa sobre algumas organizações indígenas. Na hora da terceirização, as organizações indígenas não estavam em condições de administrar e gerenciar recursos; que no entendimento do Movimento Indígena hoje, sendo autocrítico, o Movimento assumiu uma responsabilidade de Estado, papel do Estado. As lideranças priorizaram focar esforços na agilização da área de saúde, que envolve, certamente, a continuidade da atenção da saúde indígena; mas, de preferência, via fortalecimento da autonomia administrativa/financeira dos Distritos Especiais e, também através da criação da Secretaria de Saúde Especial de Saúde Indígena. Ano passado este foi o embate muito forte, e nós, do Movimento Indígena, ficou muito frustrados quando o Governo, tentando responder uma demanda de aprimoramento da saúde indígena, foi criar o Projeto de Lei; apresenta um Projeto de Lei tentando criar uma secretaria de atendimento primário, de atenção primária. E como o Movimento já tem muito claro que tem que garantir/assegurar o reconhecimento da diferença, está na

	<p>Constituição Federal, se batia o pé no sentido de criar uma secretaria especial. E a notícia que temos é que esta luta ta se efetivando, talvez agora dia 15 o presidente Lula assine a medida provisória de criação da Secretária Especial da Saúde Indígena. Mas não é nada de graça, é tudo um processo de pressão, de articulação, de intervenção nos órgão públicos que discute a saúde indígena, no Conselho Nacional de Saúde, no Conselho Intersetorial de Saúde Indígena, na Coordenação, aliás, inclusive num GT, que discute a formação desta Secretaria. É só para você vê como funciona a dinâmica do Movimento Indígena, não há a pretensão de representar, não tem ninguém querendo, até por que o único que se faz na verdade é possibilitar, ecoar, tornar visível os direitos indígenas no Acampamento. A maior conquista da mobilização indígena nacional, o propósito é tornar visível a realidade, as demandas dos povos indígenas, fazer valer a Constituição Federal, e o respeito a estes direitos. É, mas nada acontece também à toa, tem que ter uma estrutura mínima, e as organizações entenderam que de longe, à distância, fica difícil monitorar e inserir num processo das políticas públicas e dar vez aos direitos indígenas. Daí que possibilitaram a criação deste escritório que está aqui hoje, uma estância de referência de articulação nacional, e nós temos satisfação de perceber que a APIB se tornou hoje uma referência mesmo de interlocução com o Estado brasileiro.</p>
Poliene:	<p>Sobre esse Protagonismo Indígena, o senhor falou um pouquinho dele, o que definiria esse protagonismo indígena na verdade?</p>
Paulino Montejo:	<p>É, tudo o que eu contei agora é protagonismo indígena. Acho que o Indigenismo tem várias etapas. O Indigenismo, sabe, é distinto do Movimento Indígena; então a política indígena é totalmente diferente da política indigenista; talvez não seja momento falar, mas eu pessoalmente tenho um posicionamento muito crítico. Se você for resgatar o Jornal Porantim, tem artigos meus lá, faço críticas contundentes ao Indigenismo. É, te digo o que é o indigenismo na prática, uma ideologia de dominação e controle dos índios, acho que este debate não é de agora, a gente debate isso desde final da década de 70, passando pelos 80, luta política na América Central, da experiência da autonomia ( ); na Nicarágua, que eu tive o prazer de acompanhar, até chegar ao Brasil. E, se a gente vê, no início, há o surgimento do SPI, e de todos os institutos indígenas da América, 1940 no México; tinha, certamente, um papel tutelar, de proteção, inclusive na Lei 6.001 está claro isso, os índios mais ou menos capazes, criança. Teve um tempo então que a visibilidade, acho que o indígena passava por órgão público, FUNAI. Depois, a gente tem uma fase, acho que foi muito forte, dos 70 para cá, da Igreja, das missões. Mas, num outro momento, parece que acho que houve o predomínio das ONGs muito forte, das organizações não-governamentais. E hoje, a gente vê, acredito que chegou o momento em que os próprios índios estão andando com suas próprias pernas, falando por si, nesses últimos tempos nós tivemos experiências ingressando no Congresso Nacional, aonde nós debatemos Projetos de Lei com parecer jurídico, técnico, fundamental e com discurso político consistente, que leva a esta questão que digo a você, a respeito de conhecimento, a APIB está aí, presente. Antigamente, essa contraposição vinha só das Igrejas e algumas organizações especializadas. Me parece que o Indigenismo de relação com o Movimento Indígena, parece que é todo um processo metamórfico da prática indigenista, que não decorre de si mesmo, mas de um processo mesmo econômico, social, político, a transformação, a evolução do capitalismo. Você tem distintos momentos, com o neoliberalismo, você viu uma mudança substancial onde o que pesa muito é a intervenção das grandes populações, das grande agências internacionais, na questão ambiental, por exemplo. Mas, num processo, tudo é paradoxal, os índios, se não fosse isso, não estariam sendo sujeitos políticos da sua história. Assistiram alguns casos, inclusive com confronto, você viu na América Espanhola até em um tempo mais recente, conflito armado na Guatemala, na Nicarágua, a experiência do Zapatismo mesmo. Mas cada povo tem sua forma de reagir, de lutar, às vezes é uma resistência mais simbólica, simbólica no sentido assim de alguma coisa, assim, simples, mas uma resistência profundamente cultural. Povos indígenas da Raposa, por exemplo – só pra citar esta presença da cultura, do simbolismo, da força da</p>

identidade – lugar em que morreu muita gente nos últimos anos, trinta anos lutando pela terra indígena Raposa, os índios nunca foram, usaram, recorreram a força, pra citar um exemplo. Então, por isso, o paradoxo, os povos indígenas foram achando o seu caminho, foram se firmando, se firmando... E acho que com a Constituição de 88 enxergaram um novo horizonte. A Constituição de 88, claramente, foi um marco no sentido que se rompe com o caráter tutelar, protecionista e autoritário do Estado; e se passa para o reconhecimento do pluralismo étnico, reconhecimento da diversidade étnica do país. E os índios perceberam isso, muito inteligentes, tanto é que começaram a surgir associações, a necessidade de se organizar, de se articular para defender seus direitos. Então, o Protagonismo passa desde a associação por luta por uma saúde melhor lá na aldeia, desde a luta por uma educação diferenciada ( ); começaram a reivindicar Ensino Médio, inclusive o acesso a Universidade, o terceiro grau. E o protagonismo se vê hoje os índios debatendo na área da saúde de igual para igual com os técnicos do Ministério da Saúde. Nos últimos anos tivemos uma reunião aqui do GT, do Grupo de Trabalho Interministerial que discute a política nacional de gestão nas terras indígenas, a gente costuma fazer uma reunião que é para todas as lideranças. Elas debatem de igual para igual debatendo, conquistando, propondo, e nós tínhamos uma satisfação, por exemplo, que o protagonismo indígena avançou tanto que as reuniões preparatórias, no caso da política ambiental, tira posicionamentos, objetivos, estratégias, mecanismos de implementação, arranjos e propostas dos índios, que chega lá nas reuniões do governo e servem de base de discussão. A minuta que criou a Comissão Nacional de Política Indígena, hoje Comissão Nacional saiu daqui, daqui desta sala, não, da que era da COIAB, lá em baixo. Nós, com as lideranças, discutia o que nós queremos, o que nós não queremos, chamamos os parceiros, debatíamos juntos, chegamos na reunião com o Governo e disse: “a proposta é esta”. A base de criação do Decreto foi proposta pelo Movimento Indígena e seus parceiros, a base do Projeto de Lei que cria a Comissão Nacional de Política Indígena foi proposta pelo Movimento Indígena; o texto que foi entregue a Michel Temer no dia 5, e Tarso Genro, para o Novo Estatuto, foi submetido às bases do Movimento Indígena representado pelo Acampamento Terra Livre. É, isso é Protagonismo, eu acho que o Movimento Indígena entendeu que tem o momento de muito confronto, pré-Constituinte, que luta pelos direitos; mas tem o momento para sair da simplesmente queixa, queixa, queixa, lamentando, protestando, para uma fase de propostas, uma fase de proposta. Tem que ter proposição, não basta você chorar, cobrar, denunciar, tem que ser propositivo; então esse processo você vê que o Protagonismo está aí, está aí. Quando eu disse que se rompe, embora na prática ainda é difícil, de uma perspectiva autoritária, tutelar, protecionista, assistencialista, não implica em romper com tudo o que chama de parceiros e aliados. Certamente precisa de um processo educativo para as entidades governamentais e não-governamentais na sua relação com o Movimento Indígena, por que também tem um processo educativo, que não dá para dissipar os índios, eles sabem pensar. Os índios sempre disseram que ninguém mais do que eles conhece os seus problemas, o que você tem que ajudar é oportunizar a verbalização e a expressão do direito de expressão e dar-lhes oportunidade de falar, de participar, de intervir. É com este intuito que nós criamos em 2004 o Fórum em Defesa do Direitos Indígenas (FDDI), que é uma instância de convergência de organizações indígenas regionais, mesmo as que compõem a APIB, e de organizações não-governamentais principalmente. É, a perspectiva é: “nós vamos continuar trabalho juntos, nós valorizamos a contribuição histórica que vocês trouxeram até agora, mas nós queremos agora traçar nosso rumo, vocês vêm junto ou não?” E acho que as entidades entenderam bem isso e, no momento que é preciso, são chamadas, se apresentam as demandas, as propostas, contribuem com o debate, e aí: “que que vocês podem me ajudar?” E assim nós temos construído esse processo de intervenção na defesa dos direitos indígenas e na proposição, na apresentação de proposta para as políticas públicas; e nesta parceria com as entidades, respeitando a autonomia institucional, a agenda própria de cada instituição, mas querendo somar, está junto com a gente. Então o resultado é esse que chama o Protagonismo Indígena, não demanda nenhuma questão

	semântica, é uma questão de fato real. Não é fácil de você encarar a ofensiva dos latifundiários, das empreiteiras, grandes empresas ( ) nacionais, por que por trás das ameaças todos estes estão, as mineradoras, madeireiras, o agronegócio, inclusive agentes públicos. Nós sabemos que o Governo não é homogêneo, enquanto que o Lula fala na cara do público que o que não fez no primeiro mandato vai fazer no segundo, que quer por que quer resolver o problema da saúde, e que está em débito com os índios; mas, por outro lado, tem agentes públicos da área da saúde, funcionários que quer continuar numa boa, tem político que quer segurar recurso para as prefeituras, não é fácil, o governo não é homogêneo. Enquanto nós trabalhamos uma política nacional de gestão nas terras indígenas, tem uma Casa Civil que quer tocar a qualquer custo as obras do PAC; não é fácil, e o Movimento tem clareza disso, não é fácil. Mas também não pode entregar os pontos, parar.
Poliene:	A gente pode falar em Movimento Indígena? Por que tem pessoas que preferem falar em Movimentos Indígenas? Como você vê isso?
Paulino Montejo:	( )... Mais de trinta anos, nunca fiz questão de me apegar e complicar a minha vida, se apegando a algumas categorias. Eu não falo Movimentos Indígenas latino-americanos, eu falo Movimento Indígena latino-americano, não faço questão de uma outra... Movimento Indígena Brasileiro, e esse Movimento Indígena Brasileiro é só um. Internamente somos inúmeros segmentos, o Movimento Indígena Brasileiro compõe hoje as organizações regionais, mas tem também as associações por categorias, tem associações de professores, das mulheres, dos caciques, dos tuxás, das curandeiras, das parteiras, então isso faz parte de um mesmo Movimento. O desafio das organizações que tomam a iniciativa de estarem na linha de frente e a dos diferentes segmentos, dos segmentos dos estudantes. Se você for falar de Movimentos, apesar do que você me pergunta, eu acho meio arriscado, agora se tem o Movimento dos Estudantes, Movimentos, cada um com seu Movimento. Do jeito que nós somos a minoria no Brasil, acho que não cola muito. Acho que o intuito seria pensar como juntar todos esses segmentos e unificar a luta, que já se faz isso. No Acampamento Terra Livre você conseguiu trazer pra agência jovens, mulheres. Este ano até achei interessante, tem umas duas lideranças defendendo a inclusão dos portadores de necessidades especiais; então inseriram isso na agenda de discussão do Movimento. Isso, com o tempo, foi tema das mulheres, hoje é tranquilo. Enfim, o melhor que tem é continuar usando Movimento Indígena. O Movimento Indígena, sem antes dizer que internamente é composto de segmentos, é a mesma história que o Movimento Camponês, é o Movimento da luta pela terra, ( )..., tem a via campesina,... Enfim...
Poliene:	Como o senhor definiria a categoria Liderança Indígena?
Paulino Montejo:	Essa é outra questão meio complicada, quem é liderança de fato? Nós temos o hábito de, nestas discussões, chamar reunião das lideranças. Tem antropólogo que tenta dizer que liderança mesmo é as tradicionais; mas acho que é, o máximo que você faz, que nós fazemos, é distinguir a liderança tradicional, ou seja, da comunidade. Mas os indígenas que dirigem uma organização regional, uma fundação, são líderes; se não fossem, as coisas não andavam, são as lideranças políticas. Assim como, hoje, já percebe que tem lideranças mulheres, das mulheres, da área da educação, da saúde, falando como lideranças indígenas. Que é uma forma de talvez superar que outras categorias, que são mais pejorativas, como o índio, o índio genérico. O cacique, quando se fala em cacique, ta pensando o líder da comunidade lá, embora a gente diga: “e aí cacique?”, a gente brinca às vezes. Então, acho que liderança é igual mesmo um conceito, está embutida a capacidade de direção, de coordenação, de animação, de levar a frente um processo, de segurar o processo, ou seja, tanto vale para uma organização nacional, uma regional, como local, inclusive para a comunidade.
Poliene:	Só algumas dúvidas, ignorância mesmo. A APIB é formada por estas organizações regionais que você citou...

Paulo Montejo:	APOINME, é Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
Poliene:	Ela fica localizada hoje...
Paulo Montejo:	Leste/Nordeste. Tudo o que você chama de Nordeste, incluindo Minas e Espírito Santo. Fica em Recife agora, antes era em Alagoas.
Poliene:	E a ARPINSUDESTE, ela está em formação?
Paulo Montejo:	Está em formação, já tem um Conselho ( ) Diretor; Sudeste, São Paulo e Rio, é isso; praticamente vai articular os Guarani, e alguns Terena da parte litorânea, é isso.
Poliene:	A ARPINPAN está na região do Pantanal...
Paulino Montejo:	Pantanal e região, Campo Grande, ( ), e Pantanal especificamente no Mato Grosso do Sul. A população indígena é muito grande...
Poliene:	No Sul, a ARPINSUL fica no Rio Grande do Sul?
Paulino Montejo:	Fica em Curitiba, compõe os três estados do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande. A sede fica em Curitiba. É que tem escritório em Curitiba, mas temos referências nos estados, por exemplo, no Rio Grande do Sul tem uma liderança que é uma referência, em Santa Catarina outra, Paraná outra...
Poliene:	E a Aty Guaçu?
Paulino Montejo:	Aty Guaçu? É a Grande Assembleia do povo Guarani, praticamente são os povos do Mato Grosso dos Sul também, que puxa, mas aí envolve os povos Guarani do Espírito Santo, de São Paulo, de Mato Grosso do Sul mesmo, inclusive do Paraná, e até de Paraguai e Argentina. Eles fizeram um mapa, mapa Guarani... ((O gravador parou de gravar)).
Duração:	54min15seg.



**APÊNDICE G: ENTREVISTA 7 – VALÉRIA PAYÊ**

ENTREVISTA 7. VALÉRIA PAYÊ. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Sala da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Brasília-DF. Dia: 04/07/2008 às 10h00min. Duração: 28min31seg.

Dados da entrevistada: líder indígena Kaxuyana, Técnica em Enfermagem e Assessora da COIAB-Brasília.

Poliene:	Primeiro, Valéria, eu queria que você dissesse o seu nome, o seu grupo étnico de origem, a sua experiência no Movimento, sua formação, essas coisas mais pra gente identificar a pessoa.
Valéria Payê:	Ta, então, meu nome é Valéria Payê Pereira, sou do povo Kaxuyana, do Norte do Pará, da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, na fronteira com o Suriname.
Poliene:	Sim. A sua formação, idade...
Valéria Payê:	Bom, eu tenho 34 anos; de formação, assim, eu sou técnica de enfermagem, uma atividade que eu não exerço; eu estou acompanhando as discussões do Movimento indígena há nove anos.
Poliene:	Ok. Você poderia descrever pra mim a sua atuação nesse Movimento?
Valéria Payê:	Então, a minha atuação no Movimento Indígena, nesse período de nove anos, eu acho que é assim, o reconhecimento veio a partir do trabalho na área de saúde primeiramente. Como eu falei, que eu sou Técnica de Enfermagem, eu sempre exerci esse papel nas aldeias, na minha aldeia, em várias aldeias. Vim para o Movimento Indígena eu acho que um pouco é, em função do reconhecimento deste trabalho. Fui escolhida pra ser, pra compor uma organização, que na verdade assim, nem eu tinha na minha aldeia essa função, de auxiliar de enfermagem. Que não é um trabalho, que eu não tinha um trabalho político que eu achava. Aí o meu povo decidiu que eu tinha que ser candidata pra compor lá, pra responder pela associação indígena. Foram as lideranças que propuseram isso, e assim eu cheguei na coordenação da nossa organização, que é a Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque, que tem a sede em Macapá.
Poliene:	Entendi. Como que você analisa a importância das Lideranças Indígenas no Movimento?
Valéria Payê:	Eu acho que é assim, é bom a gente diferenciar muito papel de liderança. Como eu digo, por exemplo, eu estou aqui, mas, no meu processo, no processo da cultura do meu Povo, eu não teria esse papel fundamental; quer dizer, eu estou aqui em função de que eles continuam me legitimando, reconhecendo o meu trabalho. Mas, assim, em termos de liderança, eu faço parte de um grupo onde o meu povo tem os nossos caciques, que são as verdadeiras lideranças nas aldeias. Por que, quem toma a decisão, quem encaminha as coisas são eles; e a gente, no papel de ta fora da aldeia, apenas o nosso papel é de ajudá-los a levar pra frente as suas reivindicações, os seus encaminhamentos, é levar o conhecimento não de dentro da comunidade, mas pra fora. Eu acho que o papel que a gente tem é de ser interlocutor das instâncias de fora pra dentro das nossas aldeias, ou, ou vice-versa.
Poliene:	Você então se considera uma liderança política? E eles, os caciques, seriam as lideranças tradicionais?
Valéria Payê:	Exatamente, eu acho que esse papel é um pouco política, e mesmo, muito mais articuladora. Muito mais articuladora do que... Muito difícil a gente dizer nesse papel de articulador, por que quando respondo politicamente, mas a gente responde dos encaminhamentos, das deliberações das próprias lideranças, dos caciques das aldeias.
Poliene:	Ok. Na década de 70 e 80 o Movimento Indígena era significativamente representado por órgãos como o CIMI, a ABA, o CEDI, que hoje é o ISA, entre outros órgãos.

	Atualmente, a gente percebe que as lideranças indígenas estão tomando pra si o papel de se representarem, elas estão protagonizando o Movimento, são protagonistas. Como que você enxerga essas mudanças?
Valéria Payê:	É, eu acho que não era nem o papel, por que na verdade, naquele momento, como diz, nos anos 70, no começo dos anos 80, várias Lideranças, na verdade assim, várias (sic) Caciques de aldeias saíram, eles tiveram um papel muito importante nesse processo de construção do Movimento Indígena. Eles se saíram (sic) das suas aldeias, das suas Lideranças pra assumir esse papel de articulador. Mas, esse papel de articulador era apoiado pelas entidades que você acabou de mencionar nessa lista. Essas entidades acabavam que davam elementos pra atuação pra fora, por que, quer dizer, a gente não tinha essa relação, principalmente a nível, a gente tá falando a nível da Amazônia Brasileira, minha atuação é a Amazônia Brasileira, região Norte. Então, as nossas lideranças, nesse tempo, a gente não tinha essa relação pra fora, com as cidades, com o Estado, com as instâncias que fossem. Nossos contatos eram esses movimentos que aí você colocou, e a gente percebe que na História e que, alguns momentos, eles foram nossos porta-vozes. Eles nunca tiveram a legitimidade de serem os representantes; mas, assim, no nosso ponto de vista, é isso, nossos porta-vozes. O que a gente faz agora, nesse papel onde estou, que a gente não precisa mais, assim, a gente continua articulado a todos eles, mas eles não precisam mais ser os nossos porta-vozes, nós fazemos isso a partir de nós mesmos.
Poliene:	Entendo. Ainda na década de 70 e 80, quais eram as principais reivindicações do Movimento Indígena naquela época? E quais são hoje, a partir da década de 90?
Valéria Payê:	Então, nos anos 90, e isso é muito visível pra gente, a grande reivindicação dos povos era a questão da demarcação das terras indígenas. É, a nível da Amazônia, a gente conseguiu ter as demarcações, conseguimos construir, ajudar o Governo a ver caminhos de forma pra que as terras, que concretizasse essa demarcação das terras indígenas. Então, isso é um fato em relação a Amazônia brasileira, foi a principal reivindicação do Movimento Indígena, realmente era o reconhecimento e a demarcação das terras indígenas, É, e agora, nos anos 90, a gente começa a ver a importância da consolidação de políticas públicas, como agora a gente tem as terras, as terras demarcadas, mas só isso não é suficiente, é preciso haver gestão dentro das terras indígenas. É preciso haver a questão da consolidação da Educação diferenciada, a consolidação das ações na saúde indígena. Então, são essas as principais reivindicação (sic) no âmbito do Movimento de que o Governo precisa ter um plano de políticas pública (sic). É um plano não é de Governo, mas um plano de Estado para os povos Indígenas, pra que a coisa, isso se efetive de fato; por que política de Governo passa, esse Governo, o outro vai fazer se quiser, o que os Povos Indígenas reivindicavam é isso.
Poliene:	É verdade. Com a Constituição de 88 muita coisa muda, os direitos, muitos direitos são conquistados, as próprias posições do Movimento Indígena se alteram. A luta, como que você enxerga a luta dos índios antes e depois dessa conquista?
Valéria Payê:	Então, antes da Constituição era essa coisa de ta submerso aí, tanto é que a gente vê muito da Legislação de dizer que algumas entidades nos representavam, que nós temos uma outra visão disso, que eu acabei de falar pra você. Nós achávamos que eram nossos porta-vozes, pra fora, em função de que agora eu sei falar perfeitamente o português. Mas as nossas lideranças da época, daquela época, não falavam português, tinha toda essa dificuldade. Mas, assim, em 88 eles mostraram a força deles, por que o que consta na Constituição Federal é resultado da articulação deles, eles souberam fazer isso, garantiram. E, nesse momento, o que a gente vê é o nosso papel de efetivar o que está garantido; tanto é, nossa luta tem sido minimamente, a gente colocar realizações, pra que as leis não fiquem no papel. E nesses últimos tempos a gente tem tido o papel de defender os direitos conquistados, que a nível (sic) do nosso país, o que a gente vê é que querem, a cada minuto, mudar esse processo. Nosso papel,

	infelizmente, tem sido defender e continuar defendendo o que foi garantido lá pelas nossas lideranças anterior a 88. E o nosso desafio pra frente é dar o próximo passo, que a gente sempre fala: “bom, as nossas lideranças, dos anos 70 e 80, tiveram esses grandes ganhos aí, conseguiram garantir, ta aí garantido, agora é preciso a gente fazer valer, efetivar de fato”; e isso tem sido um desafio pra gente.
Poliene:	Entendo.
Valéria Payê:	Nesse momento.
Poliene:	Entendo. Na sua opinião, o Movimento Indígena hoje, ele é mais forte do que quando ele surgiu, ou você usaria outro termo em vez de “forte”?
Valéria Payê:	Não, é que ele tem momentos diferentes, até por esse processo que agente ta falando; quer dizer, nos ano 70, começo de 80, ele tinha um outro jeito de se organizar. E mesmo a partir de 88 os Povos Indígenas tiveram que se adaptar a própria Legislação, que a gente fala, o que acabei de dizer, da efetivação dos direitos garantidos. Na Constituição ta garantido lá que “os Povos Indígenas são reconhecidos, têm suas formas tradicionais de se organizar, sua cultura”, ta garantido isso. Mas, por outro lado, o próprio Estado Brasileiro nos cobra, por exemplo, as ações pra gente ter interlocução, é preciso haver organizações formalizadas, isso é a partir de 88. Tanto é que, quer dizer, são outros momentos; não é uma questão de correlação de força, que antes tinha mais força e agora não tem, ou hoje tem mais força e antes não tinha. São situações completamente diferente (sic) e, nesse sentido, quer dizer, a gente foi obrigado a criar organizações respeitando ou seguindo os modelos do Estado. Hoje a gente tem associações com presidente e vice-presidente, com esse corpo, que na nossa cultura isso não existe. Que eu acabei de falar pra você que nós, com nossas lideranças, nossos Caciques nas aldeias, são as autoridades pra gente. E o próprio Estado nos coloca nessa situação. E não é todo mundo que tem essa visão dentro das associações, acaba que tem algumas lideranças que assumem coordenações das associações que se acham muito mais importantes do que os líderes das aldeias, dos Caciques. E isso é um desafio pra gente, enxergarmos o nosso papel mesmo. Por que era muito, perfeitamente, eu poder dizer: “eu tô aqui, eu sou representante, sou Cacique e sou tudo, e respondo pelo meu Povo”. E, a coisa não é bem assim, eu estou aqui, ajudo, articulo; mas quem decide é o pessoal na aldeia, eu não sou cacique, eu não tenho poder de chegar lá e dizer, eu sou superior a vocês, não tenho, não existe isso.
Poliene:	Entendo.
Valéria Payê:	Então, em função dessa situação, entre nós mesmo (sic), a gente não consegue é ter esses espaços de contribuição mesmo. Acaba que a gente sai das nossas aldeias e não consegue ter essa relação, essa articulação. Nós temos situações aí, então, em função disso, que a gente vê várias pessoas que foram muito importante (sic) no começo dos anos 80, que não conseguiram superar esse processo; e acaba que tão marginalizados em função de que não tem essa relação com sua própria comunidade.
Poliene:	Entendi. A partir da década de 80, eu andei verificando em alguns jornais, o Movimento Indígena ele teria perdido não sei, vou usar a palavra força, mas poderia ser outra palavra, força não é a melhor palavra, teria perdido força enquanto Movimento Nacional. E aí eu to me referindo basicamente a UNI, que surge na década de 80. E aí ele passa a atuar mais regionalmente, principalmente nas regiões onde os grupos indígenas são maiores e são melhor organizados. Como que você analisa esse processo, o Movimento Indígena então se volta mais pras regiões. Como que é essa história de tentar centralizar o Movimento a partir de uma organização?
Valéria Payê:	Eu acho que é isso mesmo, esse é o nosso grande desafio, por que nessa diversidade das culturas dos Povos Indígenas, o que acabei de dizer pra você, é a questão de que o próprio Estado nos obriga a certas instâncias de representação; não é o que nós, como

	<p>Povos Indígenas, queríamos ou queremos. Então, em função disso, quer dizer, as nossas lideranças, com toda a sua contribuição que deram naquele momento, foi difícil de enxergar a importância de estar articulado com as lideranças, com os caciques das aldeias, das organizações menores que estão na ponta. Por que, afinal de conta, se a gente não se articula a eles, o que sou eu aqui em Brasília? Quem é que vai me dar força? Eu não tenho base alguma. E acabou que, naquele momento, essas instâncias esqueceram de fazer esse trabalho de articulação com os Povos Indígenas. Mas, assim, eu acho que não foi perder forças. Nosso ponto de vista não foi perder força, por que não era, naquele momento, já não era uma organização com essa relação, ela não foi construída a partir das regiões de lá pra cá. Ela foi construída a partir de algumas lideranças, como eu te falei, que estavam aqui. Eu podia perfeitamente me juntar aqui a algumas pessoas: “vamos formar e fazer uma articulação a nível (sic) do Brasil, representamos os Povos Indígenas do Brasil”. Essa iniciativa foi um pouco isso. É, e aí, em função disso, eles nunca tiveram forças na verdade. Então, se você não tem força, o quê que você está perdendo? Você não tá perdendo nada, uma coisa que você não tinha já. É, na verdade, e o que prevalece na construção são as organizações regionais mesmo, estas sim foram construídas com diálogo a partir dos próprios movimentos dos líderes das comunidades. E estamos, nesse momento, com essa situação, por que a gente mesmo diz: “tem que respeitar a diversidade, minimamente nesse país”; não dá pra gente juntar todo mundo, “somos os índios”, e é igual pra todo mundo, não é? Nós somos uma coisa no Norte, no Nordeste, no Sul, no Centro-Oeste, cada região dessa tem a sua especificidade, e a gente trabalha no sentido de fortalecer mesmo a partir das regiões, a partir das organizações regionais que aí existe (sic), o grande exemplo disso é a própria COIAB.</p>
Poliene:	Existe então um Movimento Indígena, mas esse Movimento Indígena ele é formado por várias organizações?
Valéria Payê:	Exatamente!
Poliene:	E essas organizações devem ter alguns interesses em comum que as unem?
Valéria Payê:	Isso! Exatamente!
Poliene:	Que interesses seriam esses?
Valéria Payê:	<p>É, os principais interesses que a gente vê é a questão da discussão do Estatuto dos Povos Indígenas. Esse é um tema que nos une. A situação, o descaso sobre a questão de políticas públicas sobre educação/saúde, isso é um tema que nos une. A questão da defesa dos Direitos conquistados, é um tema que nos une. Então, quer dizer, só aqui nós temos grandes eixos que a gente discute, e posso falar isso como alguém aqui da própria COIAB, representando a partir daqui da representação. Quer dizer, a gente, em torno desses temas, não adianta a Amazônia, como COIAB, querer se a gente não se articula com o pessoal do sul, do Nordeste, das outras regiões. E aí a gente tem feito esse trabalho, nesse momento a gente visualiza a importância de nos fortalecermos, mas a partir das organizações que existe (sic) aí. Não adianta, jamais, se a gente cria uma instância a nível nacional, respeitando essas instâncias aí. Nós temos uma população tão dispersa nesse Brasil, que os outros jamais vão reconhecer. Então, não temos condições, não temos como fazer isso a nível (sic) de Brasil; e a gente sabe que em outros países existe isso. Mas a gente não pode fazer isso só por que a população de fora, o Estado Brasileiro quer. Então, nesse contexto, a gente tem que encaminhar minimamente as nossas percepção (sic) como índio, que é, é inviável pra gente. E aí, daí a gente leva pra frente de que nós não queremos ser colocados numa, quer dizer, num bolo só. Que a nossa luta diante das políticas públicas do Governo, de Estado, tem isso. Quando nos falam: “ah, mas vocês fazem parte de povos e comunidades tradicionais”. Não, nós somos Povos Indígenas, e diferentes. Diferente culturalmente, diferente entre nós mesmos, de que vários outros Povos Indígenas; e é isso que a gente</p>

	tem que colocar.
Poliene:	Entendi. Como que você pensa a relação do movimento Indígena com o Estado, principalmente a FUNAI, hoje e também na época que o Movimento surge, década de 70?
Valéria Payê:	É muito difícil assim, dizer, por que a relação com Estado, com essa instância como FUNAI, ela é muito diversa. É, a gente sabe que alguns estados ou algumas regiões tem muito mais proximidade, ou tiveram muito mais acesso a diálogo com a própria instância da FUNAI. A gente, como Movimento indígena, como COIAB, a gente tem enfrentado dificuldade de relação mesmo, falando propriamente dito com a FUNAI. Por incrível que pareça, a gente tem conseguido abertura de diálogo em outras instâncias, em outros órgãos, com todo. Quer dizer, com todas as dificuldades, mas as aberturas têm se dado, falo aqui do Ministério da Educação, falo aqui do Ministério da Saúde, a partir da FUNASA, com a implementação dos distritos sanitários é a nível (sic) do Brasil, que foi uma coisa que o Movimento reivindicou e lutou. É, mas dentro da FUNAI, a gente não tem tido essa abertura. Nós temos alguns parentes lá dentro, mas assim, de diálogo, de construção de ações de política a partir da FUNAI, isso tem sido bem complicado, tem sido bem difícil. E, nesses últimos dois, três anos aí, ou dois anos, com o novo presidente que assumiu da gestão atual, é que a gente tem tentado se aproximar um pouco mais. Então, o que a gente vê, na verdade, que o nosso diálogo são (sic) com indivíduos, não com instituição; a instituição FUNAI ela não tem abertura. Então a gente depende das posições de quem está lá no comando pra esse diálogo.
Poliene:	Entendi. Compreendo. É, na sua opinião, a fragilidade do Movimento Indígena no Brasil, desde a década de 70, quais seriam as maiores fragilidades? A gente sempre pensa na diversidade, nas distâncias, na comunicação. Pra você, na sua experiência com o Movimento, quais seriam as principais fragilidades do Movimento?
Valéria Payê:	É, então, eu acho que assim, nossas principais dificuldades nesse processo é exatamente tudo que a gente já elencou aqui: a comunicação, as distâncias, a diversidade geral que existe nesse país. Mas também é, a questão do que, em momentos grandiosos aí, é que o próprio Estado não reconhecer, e continuar tratando a gente como pessoas incapazes, que tem interlocutores. Esse processo, pra gente, assim, é muito complicado por que a gente, nesse momento, se sente tão pequeno, fazer a reação como, pra onde? Por que a gente que vê as estruturas nos engolindo, que não nos respeita. Esse é o momento que a gente se sente muito frágil mesmo; mas, por outro lado, essa nossa fragilidade, eu acho que é assim, como o Movimento Indígena, a gente tem aprendido se articular. Por outro lado, o que a gente vê, a gente percebe perfeitamente os receios do Governo enquanto o Governo fazer ações, por que quando a gente se mobiliza, a gente consegue ter visibilidade. É, e isso um pouco contrapõe essa fragilidade que nós temos em termos assim, do dia a dia. Mas, por outro lado, também a gente consegue colocar as nossas questões em pauta pra ser visibilizado, a gente consegue, apesar de ser 0,04% da população do Brasil. Então, diante disso, com essas análises, a gente acha, se ele [o Estado] quisesse realmente nos deixar à margem, ele podia, por que nós não somos nada; mas, quer dizer, acaba que o Movimento tem essa força.
Poliene:	Tem um peso?
Valéria Payê:	Tem um peso, que segura.
Poliene:	É verdade. Bom, uma última pergunta. Como que você enxerga condição dos índios em relação a concretização dos direitos conquistados na Carta de 88? Hoje, você acha que os direitos são respeitados, são postos em prática, ou ainda está longe disso?
Valéria Payê:	Ta longe disso, ta longe disso, por que a gente, como Movimento indígena, como eu já

	<p>falei, a gente ta tendo brigar primeiramente pra elas serem mantidas lá, na Carta. Por que a cada momento aparece uma intenção pra retirá-los. Quer dizer, a nossa briga, a nossa angústia, o nosso desafio é exatamente a gente não poder, como Movimento Indígena, contribuir pra dar esse próximo passo, que é a efetivação de fato. Da a concretização dessa, do que ta garantido na Carta, por que, vamos pra um exemplo próprio da questão dos direitos em relação aos direitos coletivos de defesa dos nossos direitos. A gente não consegue, por que o nosso Estado tem uma visão do Direito Individual, e a gente não conseguiu provocar essa discussão; reação disso ainda, de dizer: “é, bom, ta garantido lá, como é que nós vamos operacionalizar?” Como é que os operadores da justiça vão concretizar pra que isso seja implementado? Até agora não existe essa via, quer dizer; mas, de qualquer forma, a gente não consegue discutir isso por que a gente sempre está preocupado com a questão de garantir o que ta lá, por que a todo momento surge, e a gente tem que ta nesse embate. E no nosso modo de ver, a gente tem que dar o próximo passo, e o próximo passo realmente é esse ( ) do que está garantido lá, quer dizer, a gente continua, quer dizer, a nossa diversidade ta garantida, nossa forma de ser, de nos organizar está garantida; mas continuamos sendo obrigados a criar organizações com esta estrutura por que só assim nós temos diálogo. E o nosso jeito de... que ta garantido lá, em que momento a gente vai efetivar? E o Estado não vai dar pra gente, quem vai ter que fazer é, de alguma forma, seja implementado, somos nós mesmo.</p>
Poliene:	Exato. Tem mais alguma coisa assim, que você gostaria de dizer?
Valéria Payê:	Não, acho que é, (risos), tranqüilo.
Poliene:	Tranqüilo. Muito obrigada pela a sua entrevista, vai ajudar muito viu, eu vou transcrever, se você quiser, depois eu encaminho pra você.
Valéria Payê:	É bom, é sempre bom pra gente, quando você concluir, que a gente contribui, que seja retornado pra gente, por que você está no âmbito de academia, a gente está contribuindo com você; de alguma forma, você teria que retornar isso pra gente.
Poliene:	Assim que o trabalho tiver pronto, certinho, eu trago pra você.
Valéria Payê:	Com certeza.
Poliene:	Encaminho por <i>e-mail</i> , como ficar melhor.
Valéria Payê:	Por que diante disso, claro que você vai fazer suas análises, as suas conclusões, é muito bom a gente saber.
Duração:	28min31seg.

**APÊNDICE H: ENTREVISTA 8 – WILSON MATOS DA SILVA**



ENTREVISTA 8. WILSON MATOS DA SILVA. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Brasília-DF. Sala da Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas (CGDDI), 3º andar, FUNAI. Dia: 21/05/2008 às 9h00min. Duração: 1h7min32seg.

Dados do entrevistado: líder indígena Terena/Guarani, Advogado e Presidente da Comissão Especial de Assuntos Indígenas da Ordem dos Advogados do Brasil – Seccional do Mato Grosso do Sul (CEAIOAB/MS).

Poliene:	Bem, a minha entrevista vai seguir esse modelo meio que padrão, pra eu poder depois elaborar um modelo e defender as minhas hipóteses, enfim. Eu queria que o senhor dissesse o seu nome, grupo de origem, idade, nível de formação, uma coisa mais de apresentações.
Wilson Matos:	Sim, meu nome é Wilson Matos da Silva, eu sou filho de mãe terena e pai guarani, eu moro na Aldeia Jaguapiru, no Município de Dourados, estado do Mato Grosso do Sul. A minha formação é em Ciências Jurídicas, sou advogado, sou especialista em Direito Constitucional, e tenho uma pós-graduação também em Direitos Indígenas, que foi oferecida aqui pela UnB.
Poliene:	Sim. O Senhor poderia me descrever a sua experiência no Movimento Indígena?
Wilson Matos:	A minha experiência no Movimento Indígena acontece assim, meio que, por acaso. Eu, em 1999 fui convidado a assumir a direção da regional da FUNAI em Dourados e, por esse motivo, eu acabei tendo contato com o Movimento Indígena, que até então a gente só se ouvia falar. Brasília ficava uma coisa muito distante pra gente, e eu também, mais por minha parte, eu também muito distante, que eu era um mero cortador de cana lá nessa ponta, que muitas vezes não fica sabendo o que está acontecendo, digamos assim, com relação à causa indígena aqui em Brasília e nas grandes decisões.
Poliene:	Sim. E, há diferenças entre o Movimento Indígena nas décadas de 1970 e 1980, e do Movimento Indígena da década de 1990 até hoje. O senhor identifica algumas diferenças?
Wilson Matos:	Sim, eu não sei, você gostaria que a gente descrevesse primeiro o Movimento indígena?
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	Então, o MI eu o acompanhei desde a década de 70, assim, por informação, por que o meu irmão fazia parte, meu irmão é cacique, foi cacique por vinte anos, ele já é falecido agora. Foi executado no mês de março por policiais militares na cidade de Naveiraí-MG. Por trinta anos ele comandou a reserva de Dourados, e, então a gente tinha conhecimento por que constantemente ele viajava a Brasília trazendo as nossas reivindicações da nossa aldeia, do nosso povo. E ele tinha contato então com o MI, que era Marcos Terena, que era o Idiaruri Karajá, e grandes indígenas que lutaram, jovens então na época, idealistas, e que estavam estudando em Brasília. Então eles formavam o MI, era mais ou menos uns dez.
Poliene:	Seu irmão também participou?
Wilson Matos:	Ele participava como base, por que o MI indígena ele tem uma elite que o representa; hoje, por exemplo, seria Wilson Matos e umas centenas de outros. Hoje o movimento cresceu, mas eu me incluo nesse por que a gente já está muito na ponta aqui, nas decisões, participando até pela formação, pelo conhecimento, pelo trabalho que a gente tem dentro das comunidades. Mas ele então era base, representava o Sul do Mato Grosso do Sul, as lideranças; quando ele tem uma liderança assim natural, ele é escolhido sempre pra trazer sempre essas reivindicações, então, constantemente, ele tava em contato com o MI, que até então era dez pessoas, na década de 70.

Poliene:	Qual era o nome do irmão do Senhor?
Sr. Wilson:	Ramon Machado da Silva. E foi criado a Comissão, Conselho Nacional Indígena, a UNI...
Poliene:	A União das Nações Indígenas?
Sr. Wilson:	É, foi a primeira instituição criada, e ele fazia parte disso. Então essa UNI foi levada para os estados, e foi também eleito um grupo, nos estados, e ele era parte no Mato Grosso do Sul.
Poliene:	Sei. Então a UNI funcionava com regionais?
Sr. Wilson:	Sim, ela tinha regionais, como a gente tenta fazer hoje, nós temos as nossas pontes que estão instaladas lá, através de organizações, de associações; e a gente ta com esse contato permanente com Brasília, é onde acontece as decisões.
Poliene:	Então na verdade o projeto de unificar o MI através da UNI nunca se concretizou?
Sr. Wilson:	Na verdade não, mas nunca deixou de ser unificada, nós não temos os meios eficazes pra que isso se concretize, ou seja, condições financeiras; por que, se você observar, a COIAB tem feito isso na região amazônica, mas ela tem financiamento, ela tem patrocinadores, ela tem condições, por que a região onde está instalada a COIAB é uma região em que as pessoas têm interesse. E nas nossas regiões, por exemplo, Mato Grosso do Sul, nós temos índios morrendo de desnutrição, crianças índias morrendo de desnutrição, nós temos índios encurralados em verdadeiros guetos como é a aldeia onde eu moro; onde nós temos 3.439 hectares é residindo 12 mil índios. Então, é um verdadeiro amontoado de índios; e lá nós temos problemas diversos, que é o suicídio muito forte por causa desse choque cultural, dessa falta de espaço pra que ele pratique a sua cultura; há perda da identidade. Então, nesses locais, quase nenhum patrocinador se interessa muito, não temos minérios, não temos riquezas naturais, e agente até fica se perguntando: “por que será, que a gente não desperta o interesse desses organismos internacionais que patrocinam, por exemplo, essas organizações da Amazônia?”. E a gente vê com um ponto de interrogação. Mas, toda ajuda é bem vinda e, de qualquer forma, direta ou indiretamente, ela tem ajudado nós, por que nós somos índios como um todo. Então, a gente entende que a COIAB forte lá, mesmo sendo só da Amazônia, ela também fortalece o Movimento; de qualquer forma, faz parte de toda a unidade indígena do Brasil. Então eu diria que nunca morreu essa questão da Unificação do MI, ela existe hoje, e eu diria até mais forte, com mais condições, como é o caso da COIAB, da WARÃ, da INBRAPI, e agora a ARPINSUL, a ARPINPAN, que é a Articulação dos Povos Indígenas dos Pantanal e foi criada recentemente no Mato Grosso do Sul. Então, acho que estas instituições elas vai (sic) fortalecer o MI, e nunca deixou de a gente fazer essa unidade, para unificar o MI, tentando falar numa só língua, num só discurso, unificar esses discursos.
Poliene:	Mesmo que a atuação seja mais regionalizada, o discurso precisa ser mais unificado?
Wilson Matos:	Ser mais unificado, que é pra ser mais eficaz!
Poliene:	E até pra ser ouvido.
Wilson Matos:	Sim.
Poliene:	Deixa eu só verificar se está gravando direitinho... (tempo). Bem, acho até que o senhor já respondeu um pouco dessa pergunta. Como se formou o MI no Brasil?
Wilson Matos:	Então, na década de 70 uns índios vêm pra Brasília no intuito de estudar, e estudar não era fazer terceiro grau, faculdade não, estudar era fazer o segundo grau mesmo, dadas as dificuldades que tínhamos lá na ponta. Quem eu acompanhei, representante do meu estado, e que é símbolo do MI é o Marcos Terena. Tanto é que ele é muito

	<p>considerado pelo MI, pela sociedade em geral, aqueles amigos parceiros, que conhece ele como baluarte aí, na questão do MI. Mas nós temos outros, são dez pessoas, inclusive a Eliane Potiguara também estava no início do movimento; o Idiaruri Karajá, que já é falecido; o Carlos Terena, que esta aqui na FUNAI, estava estudando naquela época. Então, esses jovens, eles começaram a peitar assim, a enfrentar a Ditadura de então. Havia muita resistência, o índio era um ente totalmente tutelado, totalmente incapaz; e com Marcos Terena surge a primeira demanda com a FUNAI, com a própria FUNAI. Ele, depois de piloto da aeronáutica, ele precisou entrar na justiça pra ter o direito de, como funcionário da FUNAI, poder pilotar o avião. Então, foram lutas, esta foi só um exemplo. O Juruna, que não era do movimento dos estudantes, mas era movimento da base, e foi uma das pessoas que se destacou como deputado federal, ele, certa vez, foi impedido de embarcar pra representar o Brasil na Corte Interamericana. Então ele precisou recorrer também à justiça pra poder embarcar e poder representar o Brasil lá, que diziam que ele era tutelado e não podia ir não. Essa barbaridade da tutela, por isso que quando eu falo da tutela eu me arrepio (risos). Então, é uma coisa totalmente esdrúxula, e eu fico olhando pras pessoas, para os meus colegas advogados quando discute (sic) comigo sobre tutela, sabe? Eles tentam fazer a gente acreditar e querem que a gente acredita (sic) que essa tutela pode existir sem precisar ser aquela tutela do Código Civil, como se a gente não tivesse aprendido direito a Ciência Jurídica, como se isso fosse capaz. Um Instituto existe por que ela está fundamentada, ou codificado, num códex, ou seja, o instituto da tutela só existe no Código Civil, qualquer tutela que se fala, ela ta baseada lá no Código Civil. E se falamos de tutela de pessoas físicas, nós falamos daquela tutela do Código Civil. E lá nos vamos ver que o tutor toma o lugar de pai, o que é impossível pra FUNAI. O tutor paga conta do tutelado, uma das coisas que a FUNAI não faria, e tem outras coisas que a tutela põe, é quem não pode ser tutor. A FUNAI não poderia, de forma nenhuma, por que ela não encaixa em nenhum daqueles atributos. Agora de dizer que o Estatuto do Índio faz uma tutela separada, é querer mostrar pra gente uma coisa que não existe, por que sustentar isso juridicamente é impossível; a raiz, o gerador da tutela é o Código Civil, e só existe aquela. Mas, trinta e quatro anos e ainda tem alguns engraçadinhos que, muitas vezes, querem tutelar a gente (risos) de forma errônea. O Estado tutela todo o direito, e aí sim, quando nós falamos tutela da Lei, é um outro tipo de tutela. Aí nós não estamos falando mais da tutela que nos impuseram por muitos e longos anos, que foi aquela do Código Civil, onde pra mim (sic) viajar, eu tinha que passar num posto de indígena, pegar uma guia que chamava “a quem possa interessar”, estava escrito. Aí lá no cabeçalho era: “o senhor Wilson Matos está autorizado,... da onde você vai?... vou daqui de Dourados para Mambai... Está autorizado no dia tal, na hora tal, de tal lugar pra tal lugar.” Se eu fosse pego numa rota diferente, ou se eu fosse pego depois daquele horário; estava ali, resolvesse ficar mais um dia no meu destino, eu poderia ser preso, e comunicado a FUNAI.</p>
Poliene:	Isso até quando?
Wilson Matos:	Isso até meados da década de 70, até 80 ela vigorou; isso aí nos rincões mais distantes do país funcionou até década de 80, meados da década de 80. Um absurdo, ela só veio cair com Constituição Federal.
Poliene:	Em 88?
Wilson Matos:	Isso.
Poliene:	Bem, o que motivava a luta dos índios nas décadas de 70 e 80?
Wilson Matos:	Então, esses rapazes idealistas, eles queriam e eles já tavam (sic) estudando, estudaram o primário nas suas respectivas áreas ou cidades; e começaram a enxergar que aquele ideal dos movimentos na década de 70, da luta contra a Ditadura.

	Assistiram isso e começaram a resistir, a dizer não: “mas perai (sic), nós somos índios, nós temos direitos, nós somos pessoas”. E aí também se insere aquele movimento dos Direitos Humanos; e a gente tá vivendo na época de 70 o auge da Ditadura, em 73, quando sai o Estatuto do Índio, nós estamos no auge da Ditadura Militar. Então esses jovens começam a peitar (sic), digamos assim, o militarismo, a Ditadura. E teve vários embates, vários, e o Movimento então foi ganhando corpo, foram ganhando apoio, simpatia dos demais índios, e isso foi tomando corpo. E tem o seu ápice na atuação da Constituição de 88. Ali então que MI indígena se solidifica. E vê o quanto é importante, por que o movimento indígena se une aos parceiros, ao CIMI e vários outros...
Poliene:	A ABA...
Wilson Matos:	A ABA, várias outras organizações. A ABA, por exemplo, foi um parceiro muito forte, que vê uma certa credibilidade. E a gente observou que esses parceiros tinha (sic) que ser buscados. O Ministério Público que, de 88 ela toma um, nós temos lá no 129, art. 5, que é função institucional, que a partir de 1988, passa a ser função institucional a defesa dos povos indígenas; dos direitos que isso fosse contra o meu tutor. Que aí então cai por terra a questão da tutela com o artigo 232, que “diz que todo índio ou comunidade indígena é parte legítima pra ingressar em juízo”. Legitimidade no processo pressupõe capacidade.
Poliene:	Exato.
Wilson Matos:	Embora querem (sic) me fazer acreditar que a capacidade é apenas postulatória. Eu acho que não (risos), capacidade é capacidade; você tem só capacidade pra postular? Você tem capacidade só pra ir no banco? Não tem! Capacidade é capacidade, se você tem ou não tem...
Poliene:	Ou não tem, é igual caráter.
Wilson Matos:	É assim, tem ou não tem. Não tem meio. Então, ainda querem nos fazer acreditar que aquela capacidade que nos deram é apenas postulatória, e eu fico doente quando estas pessoas é, defendem este tipo de coisa. E então o MI ali, a partir de 88, quando esse paradigma integracionista é quebrado, o paradigma da tutela é quebrado, com a capacidade postulatória; como eles dizem pra mim, capacidade absoluta. A questão da devastação das terras indígenas. Então ali é o ápice do Movimento, vimos ali o quanto era importante a luta por seus direitos, e quanto o sucesso que eles tinham alcançado tudo junto. Então, a partir dali, eles começam então a fazer um trabalho mais confiante, mais crendo naquilo era um...
Poliene:	Mais solidificado.
Wilson Matos:	Mais solidificado. Eu entro no MI em 99, eu passo a fazer parte do movimento, sou convidado, venho a Brasília, sou convidado a participar do Movimento. E o Movimento começa a tomar uma nova cara então, porquê? por que a gente traz novas ideias. É, estudante de Direito, participando do núcleo de pesquisa da minha Universidade, eu observei o seguinte, que nós tínhamos conseguido alguns parceiros, mas aqueles que nós precisamos mesmo nós não tínhamos conseguido. Qual era? A OAB, que lutou e demonstrou assim uma imparcialidade, digamos assim, uma credibilidade ímpar, que nenhum outro órgão goza com relação à luta contra a Ditadura.
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	E a gente achou que era por ali que nós deveríamos ir. Então, a partir de 90, em 2000 nós criamos o INBRAPI, e nele um núcleo de advogados. Depois eu passei a ser advogado da Warã. Esse núcleo de advogados trabalhou então no sentido de reivindicar na OAB aqui um espaço para o advogado indígena. Mas, até então, a

	<p>gente não sabia como, não tinha, não sabia nem como que era a forma de fazer parte dessa... Quando nós passamos a estudar, como é que funciona? Tem que saber como é que funciona (sic) as seccionais, primeiro a seccional da cidade; depois a seccional do estado. Primeiro a seção do Município, depois a seccional do estado, pra saber como é que funciona, pra que a gente possa se inserir, entrar lá e dizer. Então a gente começou a pedir, fazíamos documentos aqui e mandávamos, passou presidente, e nenhum respondia. Então nós, no ano de 1999, 2000, 2003, 2003-2004 a gente fez uma última reunião aqui em Brasília, e disse: “olha, não adianta, já falamos com o presidente, já falamos com o Conselheiro fulano de tal, e eles é (sic) fechado”. Muito conservador, até a seção da OAB ela é muito solene; até pra preservar aquela conquista que eles tiveram desde o início da sua formação e, principalmente, na sua atuação contra a Ditadura Militar. Então, não houve espaço, e a gente então, em 2003, 2004 fizemos a última reunião aqui em Brasília, e decidimos então que cada um dos seus membros deveriam ir, então, nos seus municípios, no seu estado e tentar ressoná-lo. E eu comecei então fazer parte no meu município. Comecei a ser conhecido, comecei a advogar, falar com um, falar com outro e, nos corredores do Fórum, a gente advogando. Por que até então os advogados nossos, e até hoje, os advogados nossos são muito pouco aqueles que advogam; por ser muito poucos, são muito requisitados; por ser muito requisitado, acaba não advogando. E o advogado que não advoga ele é pouco advogado (risos), por que ele precisa da prática. Mas eu, por uma questão até de idade, pela idade que tenho, eu não falei da idade no início?</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Não (risos).</p>
<p>Wilson Matos:</p>	<p>Eu entrei na Universidade eu tinha 38 anos, é, hoje eu tenho 47 anos. Então pela questão da idade eu não fiquei sonhando com concurso, nem com nada, o único concurso foi o da OAB, o exame da Ordem. Passei no primeiro exame, na época já era unificado o estado do Mato Grosso do Sul. Muito difícil, de 1680 alunos, passaram na segunda fase apenas 23 alunos. Eu fui o décimo colocado, e então já passei a advogar. Advogando, os escritórios de advocacia das cidades observa lá a lista dos aprovados. Observou que eu estava em décimo lugar. Então, todos os escritórios caem em cima, você querendo. Então eu tive convites de muitos escritórios, eu passei a advogar. Então eu conheci contato (sic) da advocacia, eu me inseri na seccional, e não consegui ainda participar, não consegui ainda alguma coisa própria para o índio. Mas por ocasião da eleição da seccional, da regional de Mato Grosso do Sul, eu fui fazer campanha, eu disse: “agora eu vou fazer campanha”. E o que que eu ia oferecer pra esse candidato da OAB? Só meu voto, por quê? Eu era o único advogado indígena do Mato Grosso do Sul, então eu não podia, eu não tinha que oferecer só o meu voto. Aí nós tínhamos 3 mil ações, só com um escritório de advocacia aqui no estado, nós tínhamos 3 mil ações indígenas de ação retroativa de direitos trabalhistas nas destilarias de álcool. ( ) Nós tavamos (sic) cobrando lá baseado na prescrição de 39, então eu fui nesse grupo e disse pra ele: “olham, eu tenho uma série de advogados que atuavam pra nós, eu posso trabalhar, são pessoas que está advogando (sic), está ligado diretamente com índio, tem as instituições que tão ligada (sic), que nem o CIMI, que nem outros parceiros, o voto é dele, eu vou pedir para advogados deles virem te ajudar”... “e ocê faz isso?”... “faço”. “E o que você quer?” “Eu quero uma comissão de assuntos indígenas aqui na...” “É mas você já tem o modelo?” “Eu disse não, não tenho modelo, mas vamos criar.” “E que modelo nós vamos criar?”. “Pega um das outras comissões. Vamos pegar a de Direitos Humanos”. E aí a resistência é muito grande, então queria jogar a gente pra ser um subgrupo da comissão de Direitos Humanos. Falei não, Direitos Humanos é muito amplo, já tem muito trabalho. Não vai ficar com a atenção focada para os Direitos Indígenas. E aí então a gente foi vitorioso no estado, e criamos então, pela primeira vez a Comissão de Assuntos Indígenas na OAB do Estado de Mato Grosso do Sul. Que fui indicado presidente, então sou presidente, já vamos para o segundo</p>

	<p>ano. Houve muita resistência dos fazendeiros, eles ameaçaram entrar com mandato de segurança contra o presidente da Ordem, pra que não fosse instalado, que entendiam que nós íamos nos instalar lá como eles; a exemplo deles, advogar com o nome da Instituição unilateralmente pra nossa causa. Nós temos advogados sim, mas de uma forma ética, moral, e de uma forma que a gente não faça aquela advocacia pessoal ou casual; nós fazemos uma apologia do Direito <i>Lato</i>, do Direito Indígena. E entendemos, então, que isso é necessário. Através de conhecimento, assim que eu comecei lá, nós já começamos com o presidente da ordem do estado Mato grosso do Sul a trabalhar com os nossos Conselheiros a Ordem Federal. A resistência aqui é muito grande também, o pessoal observou como que a resistência é grande. É claro e ilógico que a gente só pode esperar de outra forma por que nós não temos ninguém, se nós tivéssemos um monte de indígenas lá Conselheiro, aí a gente podia ficar extasiado ( ). Mas como, nós não temos nenhum, como não temos no Judiciário, como não temos no Ministério Público, como não tem no Executivo, como nós não temos no Legislativo. Então a gente não pode esperar grandes coisas, nós temos que lutar pelo que nós temos lá, e nós só temos indígenas. E então nós conseguimos agora, nós conseguimos trabalhar no início do ano o pedido de uma Comissão de Direitos Indígenas aqui da OAB Federal. Quando o meu presidente, ele tem, o pai é Deputado Federal, que é o Dr. Fábio Trad ( ), que o Deputado Federal Trad, lá no meu estado o irmão dele é deputado estadual, e o outro irmão é prefeito. E ele é um advogado muito aplicado, muito conhecedor, é um cara que tem o dom da palavra, ele fala e empolga todo mundo, ele lançou o MS contra a violência, a OAB Federal copiou e jogou no Brasil Contra a Violência. Foi lançado agora, a semana passada, isso foi criado em meu estado, ideia dele, foi idealizado por ele, junto com o Governo do estado. Então ele ta (sic) se despontando, e aí ele foi ouvido então. Então ele pediu a criação de um Conselho, e aí também pensamos: “mas como vamos criar uma Comissão de Assuntos Indígenas, de Direitos Indígenas aqui na OAB Federal, sendo que nós não temos um Conselheiro índio?”. Por que a Comissão só pode ser coordenada por um Conselheiro. Ai a gente já tinha trabalhado com um Conselheiro nosso lá, japonês, e aí esse japonês assumiu. Mas aí ta na hora de ( ), o coordenador falou “oh,... eu sinto muito, gente trabalhou pra”, até na última hora era Comissão, na hora da canetada, virou Grupo de Trabalho. Falei, é interessante é que a gente começa e a gente mostra pra ele. E ontem, na minha fala, eu disse isso pra ele, falei pra ele, para o presidente: “senhor presidente, o Direito Indígena, ao qual eu defendo, e ao qual nós pretendemos defender nessa casa não se resume a Raposa Serra do Sol; claro, nós os índios estamos muito preocupados com esse questão da Raposa Serra do Sol; bem como toda a sociedade indígena, bem como toda a sociedade roraimense e a sociedade brasileira. Mas nós não podemos ater ou resumi esse grupo de trabalho a discussão apenas da Raposa Serra do Sol. Essa é uma coisa pela qual nós vamos lutar, temos esta posição, vamos informar a esta Casa de quais são os nossos direitos, por que brigamos por eles. Mas nós temos outros direitos represados, qual seja o ensino do Direito Indigenista nas Universidades; qual seja a inserção da prisão especial previsto no artigo 56, parágrafo 1º, da Lei 6.001, Estatuto do Índio, seja inserido no Projeto de Lei, seja inserido no Código Penal descrevendo como seria esta prisão especial, pra que ela possa ser aplicada efetivamente. É, a questão dos detentos indígenas, a questão das mortes por desnutrição das crianças índias lá no Mato Grosso do Sul, do povo Xavante. Uma série de outras questões de direitos que estão sendo violados que nós vamos trazer aqui. Não vamos usar esta Tribuna, não vamos usar essa casa pra advogar em causa própria como muitos fazem, nós vamos usar pra defender os Direitos, os Direitos Indígenas <i>Lato Sensu</i>. É pra isso que nós reivindicamos, e é por isso que nós estamos rejubilando hoje por esta criação do Grupo de Trabalho. Tenho certeza que nós vamos, que vai ser muito útil a toda essa casa”. E aí eu fui curtinho, mas ( ).</p>
Poliene:	Pontuou!

Wilson Matos:	Isso.
Poliene:	Bom, a partir da década de 90 o MI passou a reivindicar o quê principalmente?
Wilson Matos:	Então, até 88 nós tínhamos aquela briga pra que se estabeleça um novo paradigma, que saia daquele paradigma integracionista e passa para o paradigma do reconhecimento da multiplicidade, do multiculturalismo. Que entenda nós (sic) como Povos, e não como Índios; Índio é como se a gente fosse tudo igual. É como a gente, de vez enquanto costuma fazer com japonês, com chinês, acha que tudo é igual. Não são, tem a aparência de igual, mas não são iguais; têm culturas diferentes. Então tem muitas diferenças, e isso toda a sociedade brasileira passou a conhecer depois da Constituição de 88, tem um contato mais assim, que até então só a Comunidade Acadêmica, e muito esporadicamente, que pouco se interessa pela causa indígena. Que também, na minha área, por exemplo, ninguém se interessa pela causa indígena, por que vai se interessar? Se interessa por Direito da Informática, que é o que promete. Quando eu entrei tava entrando Ambiental. Quando eu tava na Universidade, era o meu primeiro ano, a minha grade pegou o primeiro ano de Direito Ambiental, e a promessa era muita, propaganda era muita, por que era o Direito do momento. E a gente pensa que o Direito Indígena vai ser muito difícil de ser inserido, por isso, por que não desperta a atenção do advogado. O advogado operador de Direito, aquele que vai ser o futuro Juiz, futuro Promotor, futuro defensor, futuro Procurador, que não se interessa por isso. Então é muito difícil. Então, quando na década de 90, ele passa então agora, na mudança de paradigma, ela passa a cobrar agora a efetivação destas normas, qual seja, a demarcação das terras de 5 (cinco) anos que vai até 93; qual seja, o reconhecimento da multiplicidade cultural, da diversidade cultural que nós temos; são reconhecidos aos índios seus usos, costumes, línguas, crenças, tradições. Significa que reconhecer significa,... adotar significa conhecer. Pra que eu reconheça é preciso que eu conheça.
Poliene:	Claro.
Wilson Matos:	Então é um imperativo, a gente pega essa palavra, juridicamente ela cai como imperativo, que reconheça então é (sic) seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições, sua organização social, seus usos e costumes. Então isso, quando diz que ele conhece a sua organização social, então ta (sic) dizendo que ele reconhece 230 organizações sociais. São 230 povos, são 180 línguas; se ele diz que reconhece as nossas línguas, são 180 línguas. Nossos usos, costumes também são multicultural. Então, a gente passa, a partir de 90, o movimento passa então a fazer a cobrança. Primeiro, a promulgação, depois de um ano, que e um ano praticamente de transição, do que que vale, do que que não vale, o que que a norma recepcionou, ate que vai para discussão. Então, em 90 e aquele marco em que a gente passa a cobrar efetivamente: “ah mas ta muito novo, ah mas não vai fazer isso aqui, ta muito novo”. Então, a partir de 90, dois anos depois da promulgação a gente passa então, o MI passa então a cobrar a efetivação destas normas. E ela começa a ganhar corpo, que ate então já com parceiros como a ABA, que nos ajudou muito, que agora passa a cobrar a efetivação dos seus direitos. E então o MI toma um novo corpo, ai tem a criação da COIAB, ai tem a criação destas organizações de corpo maior, que congrega um grupo maior, que leva essas informações pras (sic) bases. Por que nossas dificuldades em informar a base de que nos estamos fazendo e de como nos estamos fazendo, isso não tem chegado ate a base. (batidas na porta... silêncio).
Poliene:	Bem, vamos dar seqüência. Na opinião do senhor, o Movimento indígena hoje e mais forte do que quando ele surgiu. Por quê.
Wilson Matos:	Por que eu acho que hoje ele tem mais corpo, mais consistência, já tem uma experiência. Mas eu não diria mais forte, por que a gente tem que considerar que aquele pessoal teve uma força de muito gente; embora pouco desprotegidos, sem

	<p>nenhuma proteção jurídica, que na época não existia esses mandamentos constitucional (sic), apenas a Lei Especial. A Lei Especial hoje é ignorada, então, eu não diria mais forte, eu diria que ele é hoje mais consistente, mais encorpado, com um conhecimento técnico melhor; os índios estão mais preparados. Mais forte eu não diria, até em reconhecimento àquele pessoal que começou, por que se eles não começassem, nos estávamos na estaca zero hoje. Então eles tiveram uma coragem assim de enfrentar a Ditadura, de ter momentos difíceis, de ter cerceado muitos dos seus direitos, de ter cerceado muito, muitas vezes alguma regalia que ele poderia ter ou gozar, como estudante indígena, como membro da FUNAI. Às vezes ele era cerceado, podado pela posição que eles defendia (sic). Claro que hoje também a gente é podado de muita coisa pela posição que nos defendemos, mas naquela época era, não tinha horizonte, nos não tínhamos um novo modelo, que veio com a Constituição de 1988. Então, mais forte não, mais consistente, mais, diríamos assim, mais preparado; quando eu digo mais preparado no sentido de que nos já temos uma experiência, já temos... olhamos pra trás, nos espelhamos naquilo que foi feito, pra tentar fazer melhor agora.</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Entendo. O que caracteriza o MI hoje no Brasil?</p>
<p>Wilson Matos:</p>	<p>Eu acho que a luta, resistência, a resistência de um Povo que insiste em fazer com que os seus visitantes os reconheça. Se nos observamos também a Aldeia Korebe ( ), que tem o maior índice de suicídios de Jovens entre a faixa etária de 18 a 20 anos, a gente observa que este Povo sofreu muito no passado e ainda continua sofrendo, e simplesmente pelo fato de não ter assim, um reconhecimento da sociedade. A sociedade não o conhece, e isso é feito nas escolas. Nas escolas apresentam pra você um índio preguiçoso, na escola apresentam pra você um índio canibal, agressor, como a imprensa faz, como a imprensa fez ai com aquele fato... vamos abrir o nosso jornal de hoje com uma cena bárbara, e vamos encerrar o jornal desta noite com uma cena bárbara que aconteceu. Poxa, cena bárbara, e aquele rapaz da sociedade ai que arrastou o menino por quantos, esta é uma cena bárbara! Cena bárbara e um pai que joga um filho, uma filha pela janela! Cena bárbara acontece todos os dias ai e eles não abrem e fecham com estas cenas bárbaras, não é? E, então, vê como a mídia é parcial, como ele é, e eu quando digo a mídia eu digo a Globo. Tem que dar o nome, que a Globo puxa tudinho; o que a Globo faz, todas as outras fazem, tem que fazer, por que. Então, Índio pra eles e muito bom, pra mostrar o Quarup ( ), pra mostrar como e que nos relacionamos sexualmente. Isso é muito bom pra eles, que isso da ibope. Como a Globo tem a Internacional, isso da ibope pra eles, interessa lá fora. Agora, mostrar o que nos fazemos, o que nos protegemos, as florestas que tão intactas, até hoje tem a presença indígena, eles não mostram. Mostram o índio que incomoda, um índio que atrapalha o desenvolvimento. (?) E nas escolas eles não conhecem as nossas pinturas, não conhecem as nossas línguas, eles pinta (sic) as nossas crianças, pinta as nossas crianças com pinturas de apache, com adornos de apache dos Estados Unidos. Quer dizer, conhece bem mais do índio que já nem existe mais, mas não conhece os da sua própria comunidade. Isso é um ônus que tem que ser pago pela sociedade, não é? Isso é um paradigma que tem que ser quebrado pela sociedade, não vamos esperar que um médico mude isso, isso tem que ser mudado, repugnado pela própria sociedade. A sociedade não pode permitir que sendo um Povo calcado sobre a origem indígena, o repudia tanto, tal desta forma. Por que, nos tivemos no movimento um momento em que a gente perguntava assim: “você já se perguntou o quanto de mim você tem?”. Tava escrito: “es brasileiro?”, pergunta; e ai a gente perguntava assim: “você já perguntou, a si mesmo, o quanto de mim você tem?”. Então, se você é brasileiro, você tem sangue indígena, então não é, então você é um brasileiro naturalizado, ou você é um italiano, você é um alemão, você é um japonês naturalizado. Mas se é brasileiro, lpa na raiz, você vai ter o sangue indígena; e eu não sei como que uma sociedade eminentemente indígena pode repudiar a tal</p>



	ponto esse povo. E eu atribuo isso a esse instrumento do Estado que manietou as comunidades indígenas por muito tempo, e eu digo isso com um instrumento legal. A própria Lei 6.001, antes da Constituição de 1988, ela imperava; e a visão que estava ali era integracionista, era a de que você não poderia estar fazendo essa entrevista aqui comigo sem permissão nunca, jamais, teria que pedir permissão da FUNAI; e se FUNAI permitisse você falar, ele ver o que que você ia perguntar aqui pra mim. Isso é cerceamento, isso e manietar, então, nos fomos manietados muito tempo por esse instrumento do Estado Brasileiro.
Poliene:	Sei. E o que caracterizou o Movimento Indígena nas décadas de 70 e 80?
Wilson Matos:	Então, o de 70 e 80 ela vinha até a Constituição Federal, ela vem nessa cobrança. Primeiro, na década de 70, e aquele, o que morreu foi aqueles estudantes novos que vem pras (sic) cidades, e começa a ter contato com a resistência da sociedade brasileira com relação a Ditadura. E a gente via isso em ( ) 73, 74, onde o presidente recebeu os jogadores, na década de 70, tentando encobrir aqueles atos de barbárie que eles aprontavam pelo país afora; e os estudantes que estavam aqui, brigando como formiguinha pelos seus direitos não é? Então, esta década de 70 ela passa assim, mais ou menos, pela a resistência daqueles dez, do início, de tentar mostrar para a sociedade indígena que era possível, que era capaz, que nos podíamos se (sic) libertar destes grilhões. E, já na década de 80, já vem a expectativa, ela já incorpora com alguns organismos amigos do índio, a ABA. Então, e vem trabalhando já para Constituição de 88, 82, 83, que já lança a Constituição (sic) Federal; que é votado o projeto de Lei prevendo a Constituinte. Então eles já começam a se preparar, a buscar subsídios para trazer. Então, o que caracteriza 70 e a resistência dos dez, eu diria assim, envolvidos pela aquela situação que o país vivia. Na década de 80, o que vai caracterizar é o início da união com os movimentos indígenas, com as organizações, para defender os direitos indianistas (sic) dentro da Constituição Federal.
Poliene:	Entendo. Em meados da década de 80 o MI perdeu força enquanto movimento nacional, e passou a atuar mais regionalmente, principalmente onde os grupos indígenas eram maiores e mais organizados. Por qual motivo isso aconteceu?
Wilson Matos:	Em meados de 80.
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	Então, nesse momento ele sofre aquele impacto que era tentando desestruturar, eram os <i>lobby</i> dos fazendeiros, dos latifundiários, dos madeireiros, dos mineradores em terras indígenas, que tentavam desestabilizar os índios. Foram criados até movimentos indígenas contra os movimentos (risos). Eram pessoas que financiavam os índios para serem contra o movimento, levantava, às vezes na base; ia lá na base, tinha pessoas da própria FUNAI, é bom que se diga, tinha pessoas do próprio governo desestabilizando o MI: “aqueles lá não são índios, eles estão lá nas cidades, eles só almejam o bem próprio, eles quer (sic) andar de carro, quer...”. Fazendo este contra movimento que foi capitaneado aqui pela própria FUNAI. E vários outros seguimentos, como é o segmento dos madeireiros, latifundiários, que visava desestruturar esse movimento que já previa a força que ele estava tomando; que estava enganando (sic) com eles outros movimentos sociais de fora. Então aí é que ele tem uma retração. Mas ele se fortalece com a efetivação do 231, 232, que aí é uma conquista ímpar. Então ele se fortalece novamente no meado e quando sai o Projeto de Lei prevendo a Constituinte que começou em 1986, 87 e 88. Então quando sai o Projeto de Lei lá, que é em 84, 85, então estas instituições tentam enfraquecer o movimento. Isso acontece, e eles se fortalecem de novo com a efetivação ( ). Tem história do movimento, que eu não participei, mas tem história que os meus amigos contam pra mim, como a Azelene Kaingang, contando que eles se juntavam aos Sem-Terra, eles se justavam aos Sem-Teto, assim, sabe, eles se

	misturavam. Então, até essa palavra “parente”, a gente chama muito “parente”, ela foi criada na Constituição de 88, por que a raiz dela é isso. Por que o sindicalista ele se identificava com a Constituição, ele se identificava pelo sindicato (?). Companheiro de tal instituição, e os índios? Eles não tinham uma instituição, então eles se diziam parentes: “ah, você e parente. Então você também é parente” (risos). Então, é aí que nasce a palavra parente, eles usam até hoje, a gente usa até hoje. Então ele tem essa queda, no início da Constituição, e reforça com a Confirmação do 232, além das outras normas, no caso do artigo 20 é...
Poliene:	Da Constituição de 88.
Wilson Matos:	De 88, caso do artigo 129, inciso 5º, põe ao Ministério Público a incumbência institucional de defender os Povos Indígenas; artigo 20, inciso 11, que confirma as terras indígenas como bens da União, pra proteger, defender e demarcar. Então, ele tem essa queda no meados da década de 80, e um reforço com a edição, com a promulgação da Constituição em outubro?
Poliene:	Em outubro.
Wilson Matos:	Em 5 de outubro de 88.
Poliene:	Tá certo. Há uma tendência hoje de voltar a dar ao MI um caráter nacional. Por que?
Wilson Matos:	Então, por que a gente entende que não há como você falar de Direito Indígena de grupos; se eu sou defensor dos direitos indígenas, tenho que, momentaneamente, esquecer minha casa, a minha aldeia. Eu posso usá-la como exemplo, mas eu tenho que defender um Direito <i>Lato</i> , onde possam olhar, onde possam me proporcionar a minha comunidade aquilo que eu reivindico para todo o Brasil. Eu não posso ser egoísta ao ponto de, se minha comunidade teve um pouco mais sucesso, temos lá médico, nos temos lá advogados, nós temos engenheiro, nos temos arquiteto. Então, se a nossa comunidade conseguiu sobressair, se ela tá mais perto da cidade, nós devemos nos unir, por que essa união nos fortalece no momento em que nós precisamos ter e manter a nossa cultura, nossa tradição. E os povos que ainda não têm advogados, não têm engenheiros, eles, às vezes, estão melhor que nós, por que eles estão preservando a nossa cultura, a nossa tradição. Então, nós nos completamos, eles entendem que nós somos necessários, nós somos necessário (sic) para brigar por esses direitos; nós entendemos eles são extremamente necessários pra que nós continuamos com unidade indígena, com unidade de valores, de preservação de valores que nos servirá muito no futuro.
Poliene:	Há uma relação direta do MI hoje, eu falo hoje a partir de 1990, com organizações de apoio, como ONGs e organizações nacionais como o CIMI, ABA, o CEDI; e também internacionais, como ONU, OEA, OIT, etc. Existe essa relação. Por que a gente sabe que nas décadas de 70 e 80 houve (?).
Wilson Matos:	Então, na década de 70 e de 80 essas instituições, esses organismos internacional (sic) é, teve uma forte atuação no Brasil, por conta da, do período da...
Poliene:	Da Ditadura.
Wilson Matos:	Da Ditadura. Era o refúgio daqueles que buscavam socorro, daquela opressão que tavam (sic) vivendo. Não foi diferente para os índios. Agora, de 70 e 80 a gente não teve acesso as essas instituições como nós temos hoje, talvez por falta de preparação. Hoje nós temos, por exemplo, a Azelene Kaingang; ela fala espanhol fluentemente, nos representa nessas reuniões; e nos temos também hoje a Fernanda Kaingang, faz parte do Meio Ambiente, Imbrap. São alguns nomes, Marcos Terena, que é da Casa ( ) Indígena, da ONU. Então nós temos várias indígenas hoje já preparados, já se dedicou a essa causa. E essas pessoas que faz parte do movimento, eles passam a fazer parte deste movimento, se dedicar. Eu fui advogado até o momento em que eu

	me deparei com o Movimento Indígena. Hoje, a minha vida, mais que 50% é MI, tudo o que eu faço gira em torno do MI; é uma entrega que muitas pessoas não, não... talvez não se disporia. Então hoje nós temos (sic) um, eu diria não mais uma participação, não melhor, não mais que a de 70, mas eu diria melhor.
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	Por que hoje nós não tamos (sic) mandando representante...
Poliene:	Vocês vão diretamente (?)
Wilson Matos:	Estamos indo diretamente, através dos nossos índios. E algumas peculiaridades se destacam, por mais que o parceiro quisesse, ele não conseguiria fazer, como fazem hoje os nossos membros. Às vezes não em qualidade técnica, mas em qualidade moral, em qualidade diria, assim, no sentido de se representar o índio mesmo, o próprio índio ((o celular do senhor Wilson toca ele pede licença para atender... silêncio))
Poliene:	Bem...é...
Wilson Matos:	Então, eu tava dizendo que hoje, talvez não seja a participação hoje ( ) do que na época de 70; mas, com certeza, melhor. Melhor no sentido de levar o próprio índio a sentar com essas autoridades...
	((Alguém oferece um cafezinho))
Wilson Matos:	Muito obrigada.
Poliene:	Aceito. (risos).
Wilson Matos:	Ah... então, nesse ponto de vista, agente tem uma qualidade melhor, do que da época de 70.
Poliene:	Claro, até pela experiência...
Wilson Matos:	Sim.
Poliene:	Bem, qual a relação do Movimento Indígena com o Estado. Pensando o Estado aqui através da FUNAI, hoje e durante o surgimento do MI? O que que o senhor acha que mudou, o que que não mudou, da década de 70 pra cá?
	((Alguém interrompe)).
Wilson Matos:	Então, na questão com a relação com o Estado propriamente dito, eu diria que com a FUNAI a gente sempre teve esse enfrentamento; e nós vamos ter por questão de lei, por questão de pensamento. O pensamento ainda é aquele de 1970, na cabeça de muitos funcionários, tem muitos funcionários que não mudou. A Constituição mudou, tudo, mas a forma deles agirem não mudou. Então, a relação com o Estado fica prejudicada nesse sentido, já fica prejudicada. E foi descentralizado, por exemplo, a saúde, a educação; mas nós não temos representantes nessas áreas que falem por nós, sempre é alguns (sic) representantes não índios...
	(Entra uma mulher índia e cumprimenta o senhor Wilson e a mim)
Wilson Matos:	Então, eu tava dizendo que, tava dizendo que essa relação com Estado, ela começa com FUNAI, e com a FUNAI é bastante contundente, a saúde e a educação descentralizada nós não temos receptividade desses órgãos pra que os próprios índios responda. Essa é uma luta intensa que nós travamos agora, na década na primeira década desse terceiro milênio. E querem, nós começamos em 2000, em 2000 foi transferida a saúde indígena pra FUNASA. Então, nos temos ainda uma luta constante, mas temos conseguido alguns avanços. Nós temos um CONCERT, nós temos a CNPI, que pra mim é circo nesse primeiro momento, que está sendo comandada pela FUNAI; um circo no sentido de cooptar lideranças e indicar a

	<p>FUNAI, não os índios, lideranças que repitam o seu discurso, retrogrado, impotente. Mas, criar ali, através de decreto, a CNPI, a Comissão Nacional de Políticas Indígenas, que trabalhou, e eu fiz parte dela até esses dias, e como eu comecei bater muito de frente, então, acharam que a minha indicação não tava perfeita, e me afastaram da CNPI. Eu era o único advogado, representante dos índios, e diga-se, ligado a nenhuma ONG, por que, muitas vezes, essa relação com as ONGs, eles também querem a parte deles. Então, nós temos o CTI, que a mulher do dirigente é diretora aqui, o filho que é cargo de confiança, tem um monte de cargo de confiança que é do CTI; tem o ISA que comanda aqui a FUNAI sabe? As verbas que vêm... então, esse relacionamento com os parceiros ele é importante e foi importante; mas ele, em certo momento, ele é prejudicial; por que esses parceiros quer (sic) parte deles, o que eu acho natural. Agora, nesse governo, isso se exasperou muito.</p>
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	<p>Eles tão muito voraz (sic), eles estão falando em nosso nome em benefício próprio, mais do que nunca. Claro, também, eles sempre quiseram a parte deles, o que é natural, que é admissível, mas nunca como agora. Então, a ponto de indicar, por exemplo, liderança pra sentar numa bancada, numa comissão nacional, pra repetir os discursos deles, pra aprovar o que eles querem. Isso vai ser prejudicial, e vai estourar rapidinho, que o Movimento Indígena está retirando todos. Lá só tem o Jercinal, de pessoas assim de expressão no movimento, que também está se retirando; eu me retirei, e, daqui a pouquinho, todas as decisões que eles tomarem vai ser (sic) contestado pelo Movimento e também pelos índios. E são coisas assim, de interesses próprios do Governo, tem uma bancada de 50%, 50% de bancada do governo, 50% de bancada indígena, o índio está instruído pra repetir o discurso deles. Isso é, é lamentável, que um ponto desses, depois que nós andamos tanto. Agora, eu digo pra você, que isso não vai permanecer, que nós vamos trabalhar muito, dentro da CNPI, muitas das decisões eu mudei por que ia entrar com o mandato de segurança, para que garantisse uma nova votação naquele que, eu entendia, estava errada. Então, não deu outra, eles apontaram lá, disseram que eu estava ilegal, não recorri, pra se (sic) manter lá, por que achei que aquilo lá era uma palhaçada. Eu não, não vou participar de uma palhaçada, por que eu tenho um compromisso moral com o MI; posso até está errado, mas, no momento, eu entendo que eu estou certo e que eles estão errados, e nós não podemos unificar o discurso com interesses escusos de alguns parceiros que se achou no momento de lucrar agora, de locupletar agora, nesse momento. Acho que deve ter sempre acontecido, mas nunca como nesse governo, é bom que se repita.</p>
Poliene:	Sim.
Wilson Matos:	<p>Nesse governo os companheiros estão voraz (sic). Querem por que querem, e são milhões de reais que são repassados nessas ONGs; e esses parceiros, e os parceiros não estão fazendo a aplicação, estão fazendo cooptação de lideranças, tão fazendo um movimento falso, e isso está sendo prejudicial e perigoso.</p>
Poliene:	Entendo (risos). Bem, na opinião do senhor, qual a maior fragilidade do MI indígena hoje. E no início do Movimento também?
Wilson Matos:	<p>É a fragilidade nossa como um todo, por exemplo, você chega lá para o índio e oferece uns, só pra dar um exemplo, nós temos o Marcos, filho do falecido Xicão ( ), que o CIMI adotou e pegou pra ele. O CIMI paga salário pra ele, e ele está na Comissão Nacional frente ao CIMI, quer dizer, tem que debater com o CIMI; quer dizer, ele repete o discurso do CIMI. Nós temos o Sandro Tuxá, que eu não sei por que, e por onde que é liderança, por que todos que eu vejo falar da área dele não o reconhece como tal; mas é liderança feita pelo Fórum de Direitos Indígenas, FDDI, recebe do Fórum dos Direitos Indígenas. Isso eu não to dizendo, que ele me disse, “olha, a partir de tal momento o Fórum vai me pagar”, eu digo: “bom”. É bom, mas</p>

	<p>se não prendesse, agora então ele fala pelo Fórum, numa liderança que diz que é instituída pelo MI, pela APOINME, que é a Articulação do Povos Indígenas do Nordeste, e também instituição criada pelas ONGs parceira (sic). Então lá, os nordestinos, pelo menos aqueles que conversei, rechaçam veementemente; mas estão com acento na Comissão Nacional de Política, decidindo fatores importantes, tal como minerações em terras indígenas, discussão do anteprojeto de Lei 2.057, substitutivo do Estatuto do Índio, dentre outros. Ah, então, acho que isso é abominável, então, essa é a fragilidade do índio, essa ainda é a fragilidade do índio. Acho que a fragilidade de todo ser humano. Mas muito mais forte em nós, por que nós temos uma condição muito precária, nós vivemos numa condição muito precária nas nossas aldeias; não o pessoal da Amazônia, mas nós do Nordeste, do Mato Grosso do Sul, do Sul o Brasil; nós estamos confinados em nossas áreas como um amontoado de índios, eu descrevo como guetos, verdadeiros guetos ali, onde a gente passa todo e qualquer tipo de agressão que pode um ser humano sofrer. A gente sofre lá, não é falta de segurança. Então, a nossa fragilidade, a maior fragilidade do Movimento é essa.</p>
Poliene:	E essa fragilidade também, o senhor acredita que ela seja respaldada pela questão da diversidade dos povos?
Wilson Matos:	Eu diria que não. Que essa também é uma pergunta que se faz quando nós reivindicamos que diretores e presidentes da FUNAI deveria ser índio. Aí eles dizem: “não, mas qual índio, vocês são 230”. Então, sendo assim, a gente não vai poder assumir nada, não é? É como se, um cargo de confiança quando assumisse, todos os partidos estavam cientes que fossem aquele; um cargo de confiança escolhido, cabe aos outros a compô-lo. E, nós os índios, comporíamos também. Então, eu acho que a diversidade cultural não atrapalha, por que nós, os índios, nos respeitamos uns aos outros; aquele que prima pela moral, pela ética, pelos valores culturais dos nossos povos, aqueles não têm dificuldades. Agora, aqueles que não primam pela ética, e aqueles que, eventualmente, de uma forma ou de outra, já foi seduzido pelo modo de viver do branco, esse sim, esses têm dificuldades. Mas, no movimento, tem muito pouco assim, aqueles que estão no movimento são ideologicamente e, às vezes, não tem ganhado, às vezes só têm perca (sic) ne. Perda do tempo, perda de, ... a vida que tá passando, mas tem o ideal que tem que ser levado a frente.
Poliene:	É, e o movimento também se fragilizaria por conta das distâncias, das comunicações?
Wilson Matos:	Ah, esse é o principal complicador, as distâncias são enormes, e isso dificulta que nós tenhamos uma integração mais coesa não é? A nossa integração fica prejudicada, por esse motivo. As informações das decisões do MI, pra que ela chegue até na ponta, ela fica prejudicada. É muito difícil você ter que cumprir os compromissos, chegar lá, ter que viajar nas áreas, sem nenhum auxílio, a FUNAI não paga ingresso, a FUNAI não faz, a FUNAI faz questão que você não faça isso. E ainda faz o contrário: “Ah, que o parente tem indo lá, passeando do bom e do melhor, comendo e bebendo, hotel de luxo”. Então, eles plantam isso não é, quando ( ) a gente fica no hotel de luxo, que é a OAB que ta pagando, não tem como não ser. Então é isso que eles aplica (sic) lá, entendeu, eles vai (sic) lá e tenta desmerecer. Tem isso no movimento, esses bolsões no movimento, ainda tem, dentro da FUNAI. E afeta na distância, você fica barrado de chegar e dizer, e fazer uma reunião com todo a comunidade e começar a passar isso.
Poliene:	Teria mais alguma coisa que o senhor gostaria de acrescentar sobre o MI, que a gente, não falou?
Wilson Matos:	Então, eu acho que o MI indígena agora, nesse finalzinho, ele ta com uma nova cara, ele tem uma nova tarefa, e essa tarefa agora passa por uma requisição técnica daquele, vamos chamar, Direito Indígena. Esse direito da efetivação de suas normas,

	qual sejam o ensino nas universidades do Direito Indígena é essencial, essencial. Num primeiro momento, nós entendíamos que era preciso que nós tivéssemos advogados pra defender nossos direitos. Agora, nós entendemos que não adianta, não basta advogados indígenas pra requerer os direitos, se o juiz, o promotor...
Poliene:	Não conhecem.
Wilson Matos:	Não conhecem. Então é preciso agora essas normas serem, é, de forma obrigatória, ser colocadas nas grades curriculares, como é o Direito Agrário, como é Direito Ambiental. A gente estuda lá que se dê um tiro numa anta vai preso, é inafiançável; a gente estuda que o beija-flor tem a proteção; por que não estudar o Direito Indígena, que protege vidas humanas, protege o ser humano, protege um Povo? Então, acho que o MI agora tem um desafio, e esse desafio agora passa pelas requisições técnicas de reconhecimento; e eu diria também nisso, pra nós estarmos pensando politicamente, não basta você enviar os projetos e leis, por que as políticas mudam lá dentro; é preciso você ter pessoas no Legislativo, e eles têm que nascer das bases, nós tamos (sic) tentando fazer com os vereadores, os deputados e, quem sabe, deputados federal, até chegar. Claro que são projetos pra cinquenta anos, nós não temos, ainda, é um projeto que a gente tem que brigar por ele.
Poliene:	Sim, com certeza. Professor, pela entrevista, muito obrigada, muito obrigada por esta disposição de tempo, por essa disposição de falar sobre o movimento, como o senhor acabou de fazer pra mim agora. Posso confirmar um dado, eu posso usar então o nome do senhor?
Wilson Matos:	Sim.
Poliene:	Sem pseudônimo,
Wilson Matos:	Sim.
Poliene:	No trabalho?
Wilson Matos:	Sim, com certeza.
Poliene:	É, depois eu quero conversar com senhor, pra vê se o senhor pode me passar o telefone ou <i>e-mail</i> de algumas dessas pessoas que o senhor mencionou na entrevista, e no mais eu só tenho mesmo é que agradecer e dizer que, sempre que possível, a gente vai poder ir se falando...
Wilson Matos:	Sim.
Poliene:	Por <i>e-mail</i> ...
Wilson Matos:	Então, você tem meu telefone, tem meu <i>e-mail</i> , alguma dúvida...
Poliene:	Tenho. Esta certo, e aí eu vou andando, e se Deus permitir, daqui um ano, um ano e meio eu já estou quase com o trabalho pronto, eu farei questão de mandar uma cópia para o senhor...
Wilson Matos:	Ah, eu gostaria muito, por que a gente faz defesa judicial e, às vezes, essas ideias, essas porções de ideias, é interessante, pra que você veja e diga: "oh, fulano de tal, em dissertação, escreveu isso..." É um meio de conhecimento, que nós usamos, não é?
Duração	1h7min32seg.

**APÊNDICE I: ENTREVISTA 9 – D. TOMÁS BALDUÍNO**

ENTREVISTA 9. D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.

Dados do Entrevistado: Bispo-Emérito de Goiás e figura emblemática das lutas indígenas e camponesas no Brasil, ex-presidente do CIMI.

D. Tomás:	Uma pergunta depois da outra para eu poder arrumar as ideias.
Poliene:	As ideias. Todas as perguntas primeiro?
D. Tomás:	É. Você tem tudo escrito aí?
Poliene:	Tenho, tenho por escrito.
D. Tomás:	Então leia as perguntas.
Poliene:	Como o senhor define o Movimento Indígena no Brasil? A primeira pergunta. A segunda: Como o senhor enxerga a atuação do CIMI na história do Movimento Indígena no Brasil? A terceira: Como o senhor analisa o Protagonismo Indígena no Movimento das últimas décadas, principalmente após a Constituição de 1988? E a quarta pergunta, eu peço para o senhor falar um pouco sobre o papel das Assembleias Indígenas para formação do Movimento Indígena no Brasil; e a última pergunta, como o senhor percebe a atuação das lideranças indígenas no Movimento do passado, desde lá da década de 1970 até hoje? Seriam essas cinco perguntinhas, na verdade uma está bem ligada...
D. Tomás:	Tá. Primeiro então como eu vejo o Movimento...
Poliene:	Isso, como o senhor define o Movimento Indígena?
D. Tomás:	Depois a atuação do CIMI, depois o Protagonismo, depois as Assembleias e o papel das lideranças?
Poliene:	Isso.
D. Tomás:	Bem, o Movimento Indigenista ele ocupou um lugar insubstituível no contexto da nação brasileira. Hoje, com menos população indígena, esse lugar tornou-se mais importante do que no passado, onde eles eram maioria; provavelmente maioria, por que na descoberta eram cinco milhões, hoje reduzidos a quantos, setecentos, oitocentos mil?
Poliene:	Mais ou menos...
D. Tomás:	Por que isso é que entrou na realidade indígena uma autovisão, uma autoconsciência que foi consequência do sofrimento, do massacre que houve, propriamente massacre; e de elementos novos que chegaram. É, então, os índios são essa experiência viva de uma caminhada de destruição, eles destinados a morrer; e eles mesmos são testemunhas de uma revivência, de uma ressurreição, aquele que era marcado para morrer, como o poema de I-Juca Pirama, é ele que vive. Eles participam disso, vivenciam, chegam a testemunhar mesmo esse fenômeno que não sabem explicar por que estão vivos; e, no entanto, estão. Estão vivos, estão aí, e eles que passaram por uma fase de incorporada a própria destruição, e de terem que se esconder, esconder a própria identidade, de ter medo, de ter também vergonha, eles hoje têm uma outra atitude, completamente diferente. Talvez muito mais viva com consciência de povo do que nosso povo brasileiro.
Poliene:	Exato.
D. Tomás:	Eu olho, por exemplo, o povo Tapirapé se sente povo como único da face da terra. E essa consciência grupal, a valorização da língua, da cultura, da ligação com os ancestrais, da própria história, do relacionamento com a sociedade envolvente, pra eles é vital, é vital que seja assim para os Tapirapé. Seria a morte deixar de ser. Então, uma consciência viva e, eu acho que no pé em que as coisas estão, irreversível. É, agora o que falta, o que falta é o outro lado, o que seria o Brasil se contasse com a presença indígena? Parece que é coisa dispensável...
Poliene:	... descartável.
D. Tomás:	É, descartável, tanto faz como tanto fez. E a gente que aprofunda um pouco essa



	riqueza que está dentro da nossa história, e invocando a nossa identidade, sabe que é um tesouro. Claro, um tesouro que é carregado em vasos frágeis, que são estrutura, a não-estrutura deles; mas que representa o que há de melhor, talvez, para a nossa nacionalidade, em termos de mística, em termos de espiritualidade, em termos de modo de ser, de ser gente, modo de conceber a vida, a nossa razão de ser. Era preciso que a nossa sociedade, europeia, capitalista, incorporasse isso. Incorporasse até como tema de formação, desde a escolinha, a escola primária, até a Universidade, que é uma grande riqueza.
Poliene:	Sim.
D. Tomás:	E, então o Movimento Indígena assim, do ponto de vista político, é visto como uma ameaça, um perigo. Perigos, assim, o pessoal fala, acho que mentindo, afinal de conta, a própria maneira de pensar, que constitui uma ameaça à segurança nacional. As mentiras utilizadas para destruir mais as possibilidades de vida dos povos indígenas, sobretudo o pessoal da fronteira, aconteceu na Raposa Serra do Sol; em geral é por onde entra esse argumento, de risco para a segurança nacional. Do ponto de vista, assim, econômico, é considerado como um estorvo, é um estorvo para o desenvolvimento, o desenvolvimento econômico, por que o PAC, é isso, o Projeto de Aceleração do Crescimento econômico; e neste sentido, eles consideram claramente o índio como um obstáculo. A gente se pergunta se essa intenção da FUNAI, acontecida ultimamente, não seria um pouco para afastar esse obstáculo pouco a pouco; por que sem o apoio da autoridade reconhecida por todos, a autoridade governamental, que é respeitada, que tem poder de polícia para defender a pequena aldeia, ali, então, isso é tirado,;então eles estão nas garras dos grileiros, e das mineradoras, de tudo...
Poliene:	Garimpeiros...
D. Tomás:	Garimpeiros, disse bem. Então, é uma história em que a ligação da causa indígena ao sistema, à estrutura de poder, é sempre feita de uma forma de controle, até hoje. Ministério da Justiça é um Ministério não é de promoção; já foi um tempo ligado ao Ministério da Agricultura, menos mal. Mas Ministério da Justiça, daqui a pouco vai ser o Ministério da Segurança, da Defesa, (risos). Bem, então, é claro que tem a Lei, a própria Constituição, os aspectos de conquistas favoráveis aos povos indígenas. Por que, e pelo fato de serem muito acertadas e boas, as leis que reconhecem a identidade, a alteridade do povo indígena, reconhecem o direito até ao usufruto e tal; muitas vezes é um lado pela inação, quando fazem uma lei boa, cruzam-se os braços e não faz nada, e parece que não tem lei. Como a própria lei de demarcação das terras indígenas, que vem caducando sucessivamente, a Lei do Estatuto Indígena, da Lei 6.001.
Poliene:	Lei 6.001 de 1973.
D. Tomás:	É, ela marcou cinco anos, e cinco anos caducou; a Constituição marcou cinco anos...
Poliene:	Caducou também...
D. Tomás:	(Risos). Então, leis boas há, o mal é que não são cumpridas; e ninguém presta contas da pouca responsabilidade, do crime de responsabilidade. E, bom, pouco isto. Bom, quer perguntar alguma coisa?
Poliene:	Não, não, pode continuar...
D. Tomás:	Está tudo bem?
Poliene:	Tudo bem.
D. Tomás:	Então, a atuação do CIMI. O CIMI é irmão da CPT, irmão gêmeo, por que a CPT nasceu dois anos depois, o CIMI é 63... não, é...
Poliene:	72...
D. Tomás:	73, 72, a CPT 75. A gente pode considerar as duas pastorais nascidas de uma mesma inspiração. Essa inspiração se liga ao Vaticano II, que deu esse passo audaz, que depois não foi sustentado por grande parte da igreja, de abertura para o mundo... ( ), para ocupar o lugar dele no mundo, porque o mundo não é maldito, nem bendito. Então, a abertura é para o mundo, como era um concílio, um concílio europeu, então o mundo é um mundo europeu, é um mundo do ter, é um mundo do ser. Saber, do saber e do poder. Então a Igreja, certamente, ( ) a comunidade se fechar pra ele o mundo da ciência, tanto

	<p>que se reconciliou com Galileu ( ), a abertura às outras culturas, às diversas religiões, o ecumenismo, tudo isso tá vindo à minha memória [ahã]. Aqui no nosso continente, os bispos concordaram com essa ( ), com a cabeça cheia de grandes ideias, um Concílio é como um pentecostes da Igreja, o Vaticano cindiu. Então, sob a orientação do Papa, eles se reuniram aqui, na América Latina, e aplicaram as luzes do Concílio. Então, em Medellín, em 68, aconteceu o encontro dos representantes do episcopado todo latinoamericano em Medellín. E, na abertura para o mundo, o mundo que, majoritário que foi visto descoberto, que foi visto pra quem olha da janela de Medellín, e olha esse mundo, vê o mundo dos pobres, majoritariamente, dos negros, dos índios, dos sem-teto, dos sem-terra, do povo da rua, das mulheres. E daí vem a consequente opção pelos pobres. Nesse ponto, Medellín dá um passo além do Concílio Vaticano II que, era desejo do Papa João ( ) que a Igreja fizesse essa ( ) aqui: opção preferencial e solidária pelos pobres. ( ) Confirmou, e depois até hoje isso é respeitado no documento de Aparecida, está presente lá. Bom, aí começa então a aparecer a realidade do CIMI e da CPT. A Igreja sempre cuidou de pobres. Vê a história da Igreja, tem até dentro das ( ) Eclesiásticas, Obras de Misericórdia e tal. Porque faz parte de uma caminhada histórica [ahã]. Somente agora essa opção pelos pobres foi de uma maneira nova, inovadora, revolucionária. Houve aí uma revolução copernicana, em que o pobre não é mais visto como freguês, como objeto da nossa ação caritativa, como Santo Antônio, creche, abrigo, escola; mas como sujeito, como sujeito [sujeito da história]. O quê?</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Sujeito da história.</p>
<p>D. Tomás:</p>	<p>Sujeito da sua própria história. Sujeito, autor e destinatário de sua própria história. Essa foi a grande mudança. Então há um deslocamento da Igreja, do lugar da Igreja com relação a esse mundo. Antes, o diretor ocupava o lugar da chefia, da aldeia indígena, tudo girava em torno dele, o padre diretor, ou a madre diretora, e tinha a chave do depósito e tal. E aquela dependência. [Ahã] Dependência inevitável, não tinha outra alternativa. Então, aí mudou o lugar, ao ter de ocupar o centro, a frente, passou pra trás, eles caminhando (?). Eles são os protagonistas, eles são aqueles que decidem, que pensam com a própria cabeça e decidem com a sua própria vontade, e agem com as suas próprias pernas. Isso é grandioso, e é graças a isso que os pobres, indígenas, o MST, hoje existe. Porque antigamente a Igreja tratava dos trabalhadores rurais, mas por uma confraria de camponeses, em torno da paróquia e tal, uma espécie de confraria. Agora eles são autônomos, são autônomos. Eu acolhi vários grupos de lavradores, movimentos de trabalhadores na minha diocese de Goiás, eles decidiam! Eles decidiam! Passavam um tempo sozinhos e tal, com a assessoria que eles traziam e sem nenhuma, nenhum conflito com a Igreja, que dava cobertura. Uma coisa importante, um dado histórico, que se não fosse o guarda-chuva da Igreja eles não iam adiante. Por que o golpe de 64 foi dado, isso é constatação de vários cientistas, não unicamente, mas sobretudo, para quebrar a espinha dorsal das organizações camponesas no Brasil. Liga Camponesa, esse negócio, pra eles era a porta de entrada do comunismo.</p>
<p>Poliene:</p>	<p>Comunismo.</p>
<p>D. Tomás:</p>	<p>Aqui na Igreja esse pessoal estava dentro do centro de treinamento [Qual treinamento?], fora da vigilância dos olheiros da ditadura. É pastoral da Igreja, coisa lá da paróquia, eles não vão mexer com aquilo, não sabiam o que tava acontecendo ali dentro (risos). E quando chegou o tempo de abertura, gradual e tal, eles foram aparecendo, foram emergindo. Isso aconteceu para os povos indígenas, aconteceu para os camponeses. Para os povos indígenas, é preciso contar que houve um dado específico: a gente tinha um conselho, o CIMI era um Conselho de indigenistas que até um líder, qual era o nome? Eugênio, Eugênio, é, andava descalço, e com muita dignidade ordenou, entraram uns como bispos, como agente de pastoral do Conselho Indigenista, ele entrava também no palácio, e tal, com aquela, com muito mais dignidade e muito mais propriedade talvez do que nós (risos). 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</p>

	primeira vista a gente se assustou. Foi Tomás 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. A gente vai falar depois sobre isso. Então eu retorno a falar posteriormente. Mas então o CIMI atuou dessa forma; como uma forma imprescindível de presença, de apoio, de anúncio, de denúncia; porque como pastoral, o CIMI incorporava a posição profética, quer dizer, ele não tem compromisso com Governo, como agora. Você viu a nota a respeito da...
Poliene:	Belo Monte?
D. Tomás:	Belo Monte?
Poliene:	Sim.
D. Tomás:	Nota do CIMI?
Poliene:	A do CIMI não. Vi a da APIB.
D. Tomás:	Não deixa de ler, porque fala: “o Governo mentiu sobre isso, sobre isso, sobre isso, sobre isso!”, as mentiras desse Governo. Fez a opção mesmo contra o povo e a favor de um pequeno grupo de multinacionais por dinheiro. Então é a profecia, a atuação profética da pastoral. Isso é muito importante. Poderia ser uma ONG, poderia ser um grupo proselitista, que é proselitista, altruísta, que quer ajudar, socorrer, foi nascendo pra isso. O CIMI tem uma posição diversa, que é uma posição a partir de uma visão teológica, de uma visão teológica que acolhe o lado místico desse povo, sabe o valor daquela religião, e não entra ali como quem quer anular e transformar tudo em “cristãozinhos”, com sotaque alemão, com sotaque...
Poliene:	... italiano.
D. Tomás:	(risos) ... rezando. A maneira mais de total respeito. Além disso, de aprofundamento das razões teológicas daquele posicionamento, teologia índia, o CIMI levou até isso e mantém até hoje. E depois o aspecto político, mais..., eh..., livre, livre e descomprometido. Tem muita gente boa, muita gente que é solidária com os índios, não abre a boca, não ouse dizer, arranjar uma causa desse sofrimento, porque é empregado, é funcionário. Nem no CIMI, nem na CPT nós temos esse relacionamento empregatício ou então de dívida. Aí, não é certo, não aceita, não aceita verbas do Governo, não aceita, não adianta, aqui como a Petrobrás, ofereceu para fazermos um caderno de conflitos. A turma se reuniu, reuniu o Conselho, e falou: “Não queremos”. Não queremos porque perseguem os índios no Equador, porque polui, porque oprime. Eles ficaram muito zangados com a Petrobrás, eram milhões. Não aceitou também a ajuda do Ministério do Trabalho dos Estados Unidos. Eles se ofereceram para ajudar uma proposta de trabalho escravo. Eu tô saltando do CIMI pra CPT mas pra clarear o lado pastoral; então, não aceitamos porque vocês são donos de Guantánamo, e fazem essas guerras por causa da gasolina, do petróleo, então a gente não aceita [risos]. O pessoal ficou nervoso [risos]. Então é essa, pastoral que dá muita liberdade e leva a turma a apanhar também. Agora, é interessante como o CIMI, como pastoral, é uma pastoral de fronteira, marginal, das margens da Igreja. Não é a preocupação principal hoje em dia da Igreja, sobretudo hoje em dia. É mais a formação do clero, a liturgia, a catequese, a preparação dos sacramentos. Falar em índio? Terra? Então isso foi um problema dentro da Igreja, sobretudo posteriormente, menos na década de 1970, em que estavam sob o impulso e a inspiração do Vaticano II. Depois, quando houve uma marcha ré, então, isso criou problema e aí é que, é nesse ponto que se situa a atuação do CIMI ( ), do CIMI com relação, com relação à própria Igreja, à atuação intra. Quer dizer, é uma pastoral que, embora seja de fronteira, ela atua no miolo da própria Igreja, no sentido evangélico, no sentido de abertura, naquele sentido primordial do Concílio Vaticano II (pausa longa) [sim]. Então o CIMI se tornou também uma assessoria, por assim dizer, especializada; e porque atuar na área indígena supõe conhecimento de antropologia, de linguística, então isso foi praticado pelo CIMI, beneficiando os povos indígenas, olhando a questão da educação bilíngue. E isso foi graças a um repensar do serviço dos

	<p>povos indígenas, serviço, por exemplo, político. Tudo isso aconteceu durante a preparação e elaboração da Constituição de 88, em que se procurou então, de várias ações e legislações passadas em nosso país, de outros países, como seria o relacionamento dos povos indígenas com o povo brasileiro. Lá na Bolívia isso avançou muito; aquilo colocado aqui dá uma briga danada, uma gritaria. Mas se conseguiu aqui, se conseguiu pelo respeito da própria cultura, da identidade, da terra, da territorialidade, etc. Isso supõe, da parte de quem acompanha o andamento jurídico, o setor jurídico, ( ) até hoje, até no sentido de enfrentar essas tentações que de vez em quando aparecem no Congresso, de uma lei que corta mais direitos por causa do dinheiro. Foi isso que aconteceu a respeito do acordo da Serra do Sol, não é? Dá com uma mão e toma com a outra e, às vezes, toma mais do que dá [do que dá]. Então a gente precisa também, eu confio que o CIMI está bem por dentro de toda essa questão jurídica, como também a questão da cultura, da inculturação (sic), da encarnação no sentido de valorização da língua, da própria língua nativa; no sentido então de poder entender isso melhor e poder servi-los. E também em relação à política, no CIMI, a equipe do CIMI é um grupo muito grande. Não faz tudo porque não tem recursos, já teve mais do que tem hoje, porque hoje as entidades europeias vão se retirando do apoio, elas mesmas envolvidas em governos capitalistas. Bom, não vamos entrar nesse assunto. Então o CIMI é que tem uma leitura muito correta da política, da conjuntura, e isso é transcrito, por exemplo, em monografias como o periódico Porantim, de uma forma que mostram um posicionamento muito interessante. Veja o caso agora da FUNAI, do decreto de reestruturação da FUNAI; tem um posicionamento absolutamente contra e tem um posicionamento a favor. O CIMI tem uma posição bem ponderada, porque ao mesmo tempo reconhece os riscos e as tendências dentro do Governo de lavar aos mãos com relação aos povos indígenas; tem também muita corrupção, não é? Muita corrupção. E aí você não pode ter uma posição muito radical, tem que considerar, também a relação, posição interna. Eu não sei se o caminho adotado pelo Governo vai sanar isso. No passado era o SPI, corrupto, mudou de nome...</p>
Poliene:	FUNAI.
D. Tomás:	FUNAI (risos). Alguns falam que foi só o nome.
Poliene:	Ahã.
D. Tomás:	Agora não estão querendo repetir [ahã] a mazela.
Poliene:	Sim.
D. Tomás:	Agora prota-, protago-, o protagonismo indígena?
Poliene:	Sim.
D. Tomás:	Isso é fruto justamente dessa condição de ser sujeito responsável, e que como grupo, como grupo específico e tal e qual é que hoje em dia assume a sua própria identidade, a sua caminhada histórica, recuperando as terras, recuperando a cultura, e recuperando a autodeterminação. E, nesse sentido, a gente chama o protagonismo, quer dizer, é ele que vai à frente, é o índio que caminha. Após um tempo de considerá-lo como incapaz, tutelado, ele agora tem suas organizações próprias; e com força, com o mesmo poder de pressão que as outras entidades. E, sobretudo, porque envolve a totalidade dos povos indígenas e, mais do que isso, envolve até ligação com os povos latino-americanos. Os índios têm essa consciência e já tem tido um relacionamento com eles. O CIMI tem apoiado isso, procurado meios para que isso aconteça, esse intercâmbio que dá muita força, muita consciência. Esse protagonismo, isso aconteceu de forma visível, bem concreta, em 2000, quando... na celebração...
Poliene:	... dos 500 anos.
D. Tomás:	... dos 500 anos. O CIMI conseguiu um recurso daqui e dacolá de entendimento com as lideranças, com as diversas organizações, uma façanha de, pela primeira vez na história dos povos indígenas, reunir todos os representantes dessas nações. Eram três mil ali em Coroa Vermelha, eu participei, e com muita desenvoltura. O encontro foi agrupando não só indígenas, começa a ideia indígena, negra e popular. Sim, senhora! Eles queriam envolver nessa mesma luta, que já era uma consciência de classe, de luta, os

	camponeses, a consciência negra. Não chegaram até lá porque foi [barrado], foram barrados pela polícia. Foram dispersos. Os ( ) chegou até perto, chegou até ali, como é que chama a cidade turística?
Poliene:	Porto Seguro.
D. Tomás:	Porto Seguro. Eu participei, estava lá presente, mas depois a barreira foi total. Os grupos negros chegaram mais perto e sofreram mais, porque aí foi dispersão com pancadaria. E a assembleia também sofreu aquela repressão quando eles saíram em direção a Porto Seguro e foram [barrados] desbaratados pela polícia de ( ). Então, isso mostra então o avanço, a consciência, consciência então nacional, que superou a Confederação dos Tamoios. E foi um exemplo, uma amostra grátis de um encontro de agrupamentos indígenas. Não tinha só os Tamoios não, era...
Poliene:	Vários.
D. Tomás:	... mais amplo. Mas o que, todos os representantes, os remanescentes dos sobreviventes, povos indígenas foram ( ) ali. Mas um conteúdo extraordinário, levado por eles mesmos, uma palavra livre, crua, e com tanta liberdade ao mesmo tempo, muita articulação, muita ( ). É um protagonismo, portanto, conseguido na base da luta, assim como se luta pela terra, se luta pela autonomia, se luta pelo protagonismo. Os índios não obtiveram isso como um presente, como uma outorga, mas conquistaram isso na base da luta. Penúltima coisa: Assembleias Indigenistas [ahã]. Bem, existe, não sei se você conhece os relatos, os pequenos relatos... tem...
Poliene:	É.
D. Tomás:	Teve acesso a eles?
Poliene:	Tive acesso a alguns deles.
D. Tomás:	É, e também a publicação como de Eduardo Hoornaert.
Poliene:	Sim.
D. Tomás:	Tem.
Poliene:	Tem um livro dele, não tem? Uma publicação dele?
D. Tomás:	É...
Poliene:	Ah sim! Tem um textinho dele.
D. Tomás:	Tem um texto.
Poliene:	( ). Eu tenho esse texto.
D. Tomás:	É, esse, é precioso...
Poliene:	É, eu cito ele no segundo capítulo da tese.
D. Tomás:	É, pois eu acho que foi o ovo de Colombo para a ressurreição, para a emergência dos indígenas. Isso aconteceu, como eu disse, no nosso encontro do CIMI, e isso começou então a fazer, de uma maneira um pouco fajuta, lá em Diamantina, onde foi o primeiro encontro. Então a gente tava muito na coordenação, a gente tinha na cabeça de ajudar a ( ) (risos). Os índios, assim, nem tomaram conhecimento disso, mas foi importante, o importante foi que eles deram partida para um encontro com cunho próprio, parece. Primeiramente a apresentação, a apresentação nossa, o pessoal se apresenta e tal, é quase que um ato de cortesia começar o encontro sempre o pessoal se apresentando, e é apenas descolar a bunda da cadeira (risos) e dizer o nome, que ninguém entende, e vai passando para o seguinte. Ali então era o dia todo e a noite toda a apresentação; e já tinha, na apresentação de si mesmo, de seu grupo, toda uma história, toda uma luta. E os outros cada vez mais admirados, mais tocados, porque viam naquele relato a própria história. Era como estar lendo tudo aquilo, explicitando ( ) e talvez não conseguisse explicitar de tal forma. E interessante que, eu participei de várias delas, uma delas a do Cururu, dos índios Mundurucu, eles resolveram, eles mesmos, as lideranças indígenas, fazer o lugar da Assembleia distante da aldeia. A aldeia tem criança, tem gente, tem pessoal que vai, que vem, cachorro (risos), é tudo assim, esse era o lugar errado. Eles quiseram um lugar ( ), eles quiseram assim. Eles passavam, até atravessavam alguns igarapés, alguns banhados assim, e chegava lá, era um grande banhado, imenso tapiri. É, enfim, com um rego. E com dois, era uns troncos de madeira, assim, grande, lá de

	dois, rodeando. Interessante que, na abertura, eles eram muito temidos, tanto no passado como no presente. Os índios não esquecem dos outros que foram talvez vítimas deles, dos Mundurucu, que tinham o <i>hobby</i> de enfrentar o inimigo e trazer a cabeça do chefe ( ), aquilo era um troféu muito grande. E isso dava problema porque eles, embora considerado o chefe do outro grupo, é, inimigo, tinham admiração por ele e queriam, de certa maneira, incorporar aquele. A história da cara grande tapirapé era um meio de incorporar o chefe tuxáua, adversário do que morreu, que foi matado, que é interessante (risos).
Poliene:	Ahã.
D. Tomás:	General que admira outro general, e que faz medo. Bom, então, aquilo, por temor aos outros eu vi índios tremendo ali, diante dos que chegaram lá, trazendo de avião, avião da FAB [da FAB]. Eu tinha muito ligação com o mundo da aviação aérea, Brigadeiro Camarão, e ofereceu, e levou e trouxe [risos]. Então chegaram aqui o pessoal, primeira vez que encontravam assim, a face a face, tremia ( ) de medo. Mas, então foi interessante a abertura lá no Cururu. O chefe Cururu se levantou, eles são muito fidalgo, eles são muito de grandeza pessoal, sabem levar a coisa assim, com elevação. Então ele dizia assim: “Meus irmãos, em outros tempos, se a gente se encontrasse na distância que nós estamos agora”, ele saberia como ia ser o estrago (risos). “Hoje nós estamos aqui unidos e reunidos porque sabemos que nós estamos todos dentro da mesma canoa furada”. Que consciência...
Poliene:	Que consciência...
D. Tomás:	Pois é, agora isso de, nitidamente, a Assembleia que eles...
Poliene:	( )
D. Tomás:	Quer dizer, arrebataram a Assembleia para eles. Primeiro a apresentação, eles não esperavam um negócio desse tamanho e lá não pode acertar o relógio não, porque quebra todos os parâmetros. Então, no encontro isso ( ) foi também sugestão do CIMI, um momento em que ninguém não índio entrava, nem missionário, nem repórter. Sabe que lá no Cururu tinha um aviãozinho, bimotor, que veio de São Paulo trazendo repórter do Estadão para acompanhar aquilo. Várias Assembleias foram acompanhadas assim por jornalistas, você vê o valor que se dava, naquele tempo da ditadura, a esse tipo de emergência. E saíram daquelas Assembleias com três certezas, três ou quatro certezas que: primeiramente, o inimigo do índio não era o outro índio, podia ser outra pessoa, mas não o outro índio. Segundo: a necessidade de recuperar a sua própria cultura. Terceiro: as terras. E quarto: sua autonomia, sua autonomia. O índio, um índio Pareci, no encontro que se deu ali ( ), afluente do Tapajós, e dizia assim: “Pajé, nós decidimos. Quando a gente tiver precisão a gente recorre ao padre, mas naquilo que a gente puder fazer nós mesmos, nós mesmos”. Interessante isso, essa, essa...
Poliene:	... consciência...
D. Tomás:	Consciência! E essa decisão, porque não é fácil [não], depois de tantos séculos [de opressão], de submissão, de dependência, e aí a autonomia, até com relação ao Governo, com relação não só com relação à Missão. Bom, mas você tem esses dados, que foram copiados, assim, no correr e, alguns comentários dessas Assembleias que, a meu ver são um momento de passagem da condição de povo, assim, confuso, misturado, para um povo com consciência. Então, um povo com identidade e com capacidade depois de se organizar, se articular regionalmente, nacionalmente e até internacionalmente como produto das Assembleias. Bom, sobre as lideranças indígenas. Houve um tempo em que isso apareceu assim como uma força, por exemplo, caso juruna. Caso juruna, depois Marçal, Ângelo Kretã. Mas, entretanto, essas lideranças então são, têm um cunho diferente. A gente vê, por exemplo, que o Mário Juruna chegou até deputado, avançou no sentido muito pessoal, muito personalíssimo, individual, e muito de esperteza; Xavante (risos), e o pessoal queria, tinha medo, dava tudo que pedia porque tinha medo. Eu lembro da história da entrada, ( ), os contatos, isso os indigenistas contam. Estava o Xavante com uma banana comprida, grande, madura e viu que um ( ) qualquer pegou a banana e deu e ele comeu aquilo gostoso:

	<p>“queria outra?” [risos]. Aí ele começou, ele comeu, com medo, sabe, com medo ( ). E os outros ainda falavam: “Você tem que comer”, olhava um para o outro e não sabia que tava ( )”. Aí, depois daquela banana, ( ) (risos). Aí ele recusou e não teve nada não. Mas o Xavante impunha, a história mesma dos contatos são muito sangrentas. E, agora, realmente as lideranças, tipo Marçal, tomemos Marçal, Ângelo Kretã não teve a oportunidade de circular como Marçal. Marçal era muito carisma, e um carisma totalmente indígena, Guarani, falante de Guarani como língua materna, e ele tomava a nossa língua com plena desenvoltura, e a construção do discurso dele não devia nada a Cícero. Tinha um ( ), um desenvolvimento, tinha uma conclusão e uma argumentação. E eu escutei calado, na Assembleia Legislativa em Porto Alegre por duas horas. O pessoal ficava embasbacado e o que Marçal pensava não era nele, Marçal não era, era na causa indígena e a causa mesma de todo povo ( ), no exército zapatista de libertação. Tinha ele chegado a declarar: “Mas nós não estamos preocupados só com questões dos índios, dos pobres índios, de todo México, todo oprimido que cumpre dentro desse México”. Isso aí eu acho que é a liderança autêntica, mais assim, tipicamente indígena, com essa abrangência, com esse alcance. Agora, por outro lado, a gente que acompanha os índios tem visto a força da cooptação, o pessoal do poder, tem aquele que é líder, aquele que é, que tem carisma, aquele capaz de coordenar, de rir, de cumprir determinadas coisas mesmo fora da aldeia, em Brasília, e aí então é vítima. É quando, por exemplo, nem sempre, tem muita gente que é, era líder, agora cumpre falar do patrão...</p>
Poliene:	Pois é.
D. Tomás:	<p>É, tomar o outro lado, aí então é rua. Rua significa criança com fome por aí. E agora a cooptação continua muito fortemente. Até a posição era uma só. Tinha o outro lado, se não tem, e eu acho que por onde vai cessar a oposição, a grande mentira de Lula é em Belo Monte, é a cooptação. Interessante, eu estive lá antes, é semelhante em toda parte. Por exemplo, no México, um padre dominicano que acompanhava os zapatistas, então mostrando como chegaram ao ( ) e tal, fazia amizade ali, descobria quem, na hora da chegada, era o líder, ( ) pobre ( ): “Mas como é que eu vou pagar isso?”. “Não, não se preocupe, o primeiro que cair era o primo (?)” (risos). Aí meu bem, acabou o líder, acabou. Era um tiro certo. Outro ganhou um carro, era a esperança daquela região, daquela área; era um carro, o sonho de circular com um carro ( ) se trancou e a coisa lá acabou [acabou]. Isso em toda parte...</p>
Poliene:	Em toda parte, em qualquer grupo...
D. Tomás:	É.
Poliene:	Qualquer sociedade.
D. Tomás:	<p>Coroa vermelha, tinha um grupo que recebeu passagem de avião, avião fretado pra ir a Brasília pra poder conversar um pouco sobre o andamento daquela Assembleia. Só que o grupão rejeitou a proposta de Fernando Henrique Cardoso de enviar trinta lideranças indígenas e todas as reivindicações que quisesse. Eles falaram: “Negativo, que venha aqui, que venha aqui”. Isso foi um dos motivos também da repressão forte.</p>
Poliene:	Ahã.
D. Tomás:	<p>Mas, eu acho que a grande esperança está nessas lideranças, da gente saber levá-las com respeito e, como eu dizia a pouco, é um tesouro que se carrega em vasos frágeis e se pode perder. Eu acho que cabe a nós que acompanhamos como pastoral, reconhecer esse carisma que é muito importante; que o índio valoriza muito a palavra, vários grupos. Então, você não imagina a admiração que eles têm quando escutam o chefe falando. Eu vi na Aldeia Xicrim, no Rio Cateté, ( ) a noite, o chefe saindo em roda, assim, todo mundo sentado, escutando. Engraçado que tinha o contracanto, que era a mulher dele, quando ele passava assim (risos) ela dava umas dicas.</p>
Poliene:	Ah é?
D. Tomás:	(risos). Eu não sabia, sabia pouco o que ( ), pra saber o que que tava contando, que é para reforçar as tintas (risos).
Poliene:	Dom Tomás, obrigada, viu, pela...

D. Tomás:	De nada.
Poliene:	... sua experiência narrada. Eu agradeço muito. Queria saber do senhor se eu posso usar isso na tese...
D. Tomás:	Pode, eu acho que pela causa...
Poliene:	... citar o nome do senhor, se o senhor me permite.
D. Tomás:	Eu permito.
Poliene:	Eu vou revisá-la agora pra defesa e já aproveitando a entrevista do senhor, que vai ser de muita importância pra mim. Quando estiver pronta, se o senhor quiser, eu até mando para o senhor uma cópia.
D. Tomás:	Ah, eu quero ler a tese.
Poliene:	O senhor quer ler a tese? Mando sim, pode ficar tranquilo, eu trago aqui para o senhor.
D. Tomás:	Não só a gravação, mas...
Poliene:	Tá bom, muito obrigada.
D. Tomás:	De nada.
Poliene:	Deus abençoe.
D. Tomás:	Amém, você também.
Duração:	1h46min17seg



**APÊNDICE J: QUADRO 1 – Organizações Indígenas do Brasil**

<b>ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL</b>			
<b>BRASÍLIA</b>			
<b>Nº</b>	<b>Sigla</b>	<b>Nome da Organização</b>	<b>Ano</b>
1	APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil	2005
2		Associação Xavante Warã	
3		Comitê Intertribal	
4	CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil	1992
5	CINEP	Centro Indígena de Estudos e Pesquisas	2005
6	CONAMI	Conselho Nacional de Mulheres Indígenas	
7	INBRAPI	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual	
8	ODIN	Observatório de Direitos Indígenas	
9	PRONESP	Programa de Desenvolvimento Sustentável da Nova Esperança	
10	Warã	Warã Instituto Indígena Brasileiro	
<b>ACRE</b>			
11	APAMINKTJ	Assoc. das Prod. de Artesanatos das Mulheres Ind. Kaxinawá de Tarauacá e Jordão	
12	APIWTXA	Associação Ashaninka do Rio Amônia	1991
13		Associação Ashaninka do Rio Breu	
14	AKARIB	Associação dos Kaxinawá do Rio Breu	
15	X-ACOSHA	Associação Comunitária Shanenawá	
16	ACOSMO	Associação Comunitária Shanenawá de Morada Nova	
17	ACIK	Associação das Comunidades Indígenas Kaxarari	
18	ASPIRH	Associação dos Povos Indígenas do Rio Humaitá	
19	APAHC	Associação dos Produtores Agroextrativistas Hunikui do Caucho	
20	ASPCCKPC	Associação dos Produtores e Criadores Kaxinawá da Praia do Carapanã	
21	APROINV	Associação dos Produtores Indígenas de Nova Vida	
22	AKARIB	Associação Kaxinawá do Rio Breu	1996
23	APROKAP	Associação dos Produtores Kaxinawá da Aldeia Paroá	
24	ASKARJ	Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão	1998
25	AKAC	Associação Katukina do Campinas	
26		Instituto Nawa dos Kaxinawa	
27	AMA	Movimento Articulado de Mulheres da Floresta Amazônica	
28	MEIACSAM	Movimento dos Estudantes Indígenas do Acre e Sul do Amazonas	
29	MOPIJ	Movimento dos Povos Indígenas do Rio Juruá	
30	OAEYRG	Organização de Agricultores e Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório	1994
31		Organização do Povo Manchineri do Rio Iaco	
32	OPITARJ	Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá e Rio Jordão	1996
33		Organização dos Povos Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia	
34	OPIRE	Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira	1988
35	OPIRJ	Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá	1995
36	OPIAC	Organização dos Professores Indígenas do Acre	
37	UNI-AC	União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas	1992

<b>AMAZONAS</b>			
38	ACIMURU	Associação Comunitária Indígena Mura do Rio Urubu	
39	ACWA	Associação Comunidade Waimiri-Atroari	
40	ACPIMSA	Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes	
41	AGITY	Associação da Escola Indígena Tucana Jupuri	
42	AEITU	Associação da Escola Indígena Tuyuca Utapinozona	
43		Associação da Escola Khumuno Wuv Kotiria	
44	ACIAC	Associação da Comunidade dos Agricultores Indígenas do Caitetu	
45	ACITRUT	Associação das Comunidades Indígenas de Taracuá, dos Rios Uaupés e Tiquié	1986
46	ACIRNE	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro	1989
47	ACIBRN	Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro	1990
48	ACIMRN	Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro	
49	ACIRA	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari	1995
50	ACIRC	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Castanho	
51	ACIRI	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Icana	1988
52	ACIRNE	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro	
53	ACIRU	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari	
54	ACIRX	Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié	1989
55	ACIGM	Associação das Comunidades Indígenas Gavião do Maranhão	
56	ACIPK	Associação das Comunidades Indígenas Putyra-Kapuamo	
57	ACIPAIA	Associação Comunitária Indígena do Paraná de Anavilhanas e Igarapé-açú	
58	AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, dos Rios Uaupés e Tiquié	1989
59	AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto do Rio Negro	1984
60	AMAI	Associação das Mulheres Indígenas de Assunção do Içana	1990
61	AMIBI	Associação das Mulheres Indígenas do Baixo Içana	
62	AMIDI	Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê	1992
63	AMIK	Associação das Mulheres Indígenas do Rio Kambeba	
64	AMIMSA	Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes	
65	AMISM	Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Maué	1995
66	AMIT	Associação das Mulheres Ticuna	
67	ATRIART	Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié	
68	ASDEC	Associação de Desenvolvimento Comunitário do Povo Indígena Marubo do Rio Curuçá	
69	AMITAN	Associação de Moradores Indígenas de Atalaia do Norte	
70	APMCIESM	Associação de Pais e Mestres das Comunidades Indígenas da Escola São Miguel	
71	YAKINO	Associação de Produção e Cultura Indígena Yakino	
72	ACGTT	Associação do Conselho Geral da Tribo Tikuna	
73	APIPAM	Associação do Povo Indígena Parintintin do Amazonas	
74	APITIPRE	Associação do Povo Indígena Tenharim do Igarapé Preto	
75	APITEM	Associação do Povo Indígena Tenharim Morôgwitá	
76	APIT	Associação do Povo Indígena Torá	
77	AAISARN	Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro	1995
78		Associação dos Artesãos Indígenas da Amazônia Brasileira	
79	ASSAI/SGC	Associação dos Artesãos Indígenas de São Gabriel da Cachoeira	
80	ABRIC	Associação dos Baniwa do Rio Içana e Cuiari	
81	AEIDI	Associação dos Educadores Indígenas do Distrito de Iauaretê	

82	AEIAM	Associação dos Estudantes Indígenas do Amazonas	1984
83	AEPIMSA	Associação dos Estudantes dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes	
84		Associação dos Índios Munduruku	
85	APRAG	Associação dos Produtores Rurais da Aldeia Gapenú	
86	APRIDI	Associação dos Produtores Rurais Indígenas do Distrito de Iauaretê	
87	APIARN	Associação dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro	
88	ATIDI	Associação dos Trabalhadores Indígenas do Distrito de Iauaretê	
89		Associação Indígena Baré do Alto Rio Negro	
90		Associação Indígena Apitipre	
91	ASIBA	Associação Indígena de Barcelos	
92	AIDCC	Associação Indígena de Desenvolvimento Comunitário de Cucuí	
93	AISPI	Associação Indígena de Saúde Pública de Iauaretê	
94	AIBRI	Associação Indígena do Baixo Rio Içana	
95	AINBAL	Associação Indígena do Balaio	1991
96	AILICTIDI	Associação Indígena Língua e Cultura dos Tariano do Distrito de Iauaretê	
97	AIMA	Associação Indígena Matis	
98	AIP	Associação Indígena Potyra Kapoano	1993
99		Associação Indígena Waykihu	
100	AMAS	Associação Marubo de São Sebastião	
101		Associação Poterikharã - Numiã Apn	
102	AYRCA	Associação Yanomami do Rio Cauaboris e Afluentes	
103		Associação Sateré-Wykyhú	
104		Associação Waikiru	
105	CEARN	Casa do Estudante Autóctone do Rio Negro	1985
106	CERCI	Centro de Estudos de Revitalização da Cultura Indígena	
107	CPMTU	Centro de Preservação Cultural e Medicina Tradicional dos Umukorimahsã	
108	COIMIRN	Comissão de Organização Indígena do Médio Rio Negro	1994
109	CACIR	Comissão de Articulação das Comunidades Indígenas Ribeirinhas de Santa Isabel	1993
110	CIJA	Comissão dos Índios do Japurá	1991
111	CPI Médio Juruá	Comissão dos Indígenas do Médio Juruá	
112		Comunidade Indígena Y'apyrehyt	
113	CIKMJA	Comissão Indígena Kanamari do Médio Japurá	
114	COIMRN	Comunidade Indígena do Médio Rio Negro	
115	CIPAC	Comunidade Indígena Pari-Cachoeira	1994
116		Comunidade Kanamari do Rio Juruá	
117		Comunidade Kulina do Médio Juruá	
118		Comunidade Indígena de São Pedro e Lago Grande	
119	COIAM	Confederação das Organizações Indígenas e Povos do Amazonas	
120	COPIJU	Conselho dos Povos Indígenas de Jutai	
121	COPIAM	Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia	
122	CEEI	Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Estado do Amazonas.	
123	CIMAT	Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós	
124		Conselho Indígena INHAA-BE	
125	CIM	Conselho Indígena Mura	
126	CIVAJA	Conselho Indígena do Vale do Javari	1992
127	CIRMAN	Conselho Indigenista do Rio Madeira	
128	CGTSM	Conselho Geral da Tribo Santaré-Maué	

129	CGTT	Conselho Geral da Tribo Ticuna	1982
130	CGPH	Conselho Geral dos Povos Hexkariana	
131	CRETIART	Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié	1992
132	COOPERÍNDIO	Cooperativa de Produção dos Índios do Alto Rio Negro	
133	CABC	Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco	
134	COIDI	Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté	
135	COITUA	Coordenadoria das Organizações Indígenas do Rio Tiquié, Baixo Uaupés e seus Afluentes	
136	COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira	1989
137	COIMA	Coordenação das Organizações e Associações Indígena Mura de Autazes	
138	COIAMA	Coordenação de Apoio aos Índios Kokama	1995
139	CIKOM	Coordenação Indígena Kokama de Manaus	
140	FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro	1987
141	FOCCITT	Federação das Organiz. e dos Caciques e Com. Indig. da Tribo Ticuna	
142	FIUPAM	Federação Indígena pela Unificação e Paz Mundial	
143		Grupo Bayaróá	
144	GNBI	Grupo Nhengatu do Baixo Içana	
145		Movimento de Associações Comunitárias do Interior do Amazonas	
146	MEIAM	Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas	
147	MAGUTA	Museu Maguta - Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões	
148	OCIF	Organização da Comunidade Indígena Feijoal	
149	OMITTAS	Organização da Missão Indígena da Tribo do Alto Solimões	1990
150	OCIDAI	Organização das Comunidades Indígena de Assunção do Içana	
151	OCIARNE	Organização das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro	
152	TUMUPE	Organização das Lideranças Indígenas dos Rios Marau, Miriti, Manjuru e Urupadi	
153	ONIARP	Organização das Nações Indígenas do Alto Papuri	1993
154	ONIMRP	Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri	1994
155	ODESPI	Organização de Desenvolvimento e Sustentabilidade Econômica para os Povos Indígenas.	
156	OSPTAS	Organização de Saúde dos Povos Ticuna do Alto Solimões	
157		Organização do Conselho Indígena Munduruku	
158	MOMUPE	Organização dos Agentes de Saúde Sateré-Mawé dos rios Marau e Urupadi	
159	OPIMP	Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus	1995
160	OPAMP	Organização do Povo Apurinã da Bacia do Rio Purus.	
161	OPIPAN	Organização dos Povos Indígenas Parintintin do Amazonas	
162	OPIAM	Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira	
163	OPITTAMPP	Organização dos Povos Indígenas Tora, Tenhari, Apurinã, Mura e Parintin e Pirahã	
164	OPIMSA	Organização dos Professores Indígenas do Médio Solimões e Afluentes	
165	OPIM	Organização dos Professores Indígenas Mura	
166	OPISMA	Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos Rios Andirá e Waikurapá	
167	WOMUPE	Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos Rios Marau e Urupadi	
168	TUMUPE	Organização dos Tuisas Sateré-Mawé dos rios Marau e Urupadi	
169	OGCCIPC	Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Cocama	

170	OGMSPT	Organização Geral dos Monitores de Saúde Ticuna	1990
171	OGPIFJ-MS	Organização Geral dos Povos Indígenas do Município de Fonte Boa, Jutai e Médio e Afluentes	
172	OGPTB	Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües	1986
173	OIBI	Organização Indígena da Bacia do Içana	1992
174	OIBV	Organização Indígena de Bela Vista	
175	OICI	Organização Indígena do Centro Iauareté	
176		Organização Indígena dos Curipacos do Alto Içana	
177	OIITU-II	Organização Indígena Comunidade Umariacú	
178	OIMNB	Organização Indígena Mura do Município de Novo Aripuanã e Borba	
179	OICAI	Organização Wochimaucü	
180	UCIDI	União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté	1990
181	UNIARP	União das Nações Indígenas do Alto Rio Papuri	1994
182	UMIRA	União das Mulheres Indígenas do Rio Aiari	
183	UMIAB	União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira	
184	UMAI	União das Mulheres Artesãs Indígenas do Médio Rio Negro	
185	UNIB	União das Nações Indígenas Baniwa	
186	UNIBI	União das Nações Indígenas do Baixo Içana	
187	UNIDI	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté	1988
188	UNI-TEFÉ	União das Nações Indígenas do Médio Solimões de Tefé	
189	UNIRT	União das Nações Indígenas do Rio Tiquié	1990
190	UNIRUA	União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima	1995
191	UPICMS	União dos Povos Indígenas de Coari do Médio Solimões	
192	UPILTTA	União dos Povos Indígenas do Livramento, do Rio Tarumã Mirim e Tarumã Açu	
193	UPIM	União dos Povos Indígenas de Manaus	
194	UNIVAJA	União dos Povos Indígenas do Vale do Javari	
195	UPIMAS	União dos Povos Indígenas Mura, Apurinã e Sateré-Mawê	
196	UPIMS	União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé	
<b>AMAPÁ</b>			
197	APIO	Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque	1993
198	APITU	Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque	1995
199	APIWATA	Associação dos Povos Indígenas Waiãpi do Triângulo do Amapari	
200	AGM	Associação Galiby Marworno	
201	CCPWA	Centro de Cultura dos Povos Wayana e Aparai	
202	APINA	Conselho das Aldeias Wajãpi	1993
<b>BAHIA</b>			
203	ACIFRAN	Associação Comunitária Indígena Francisco Rodelas	
204	ACIRVO	Associação Comunitária Indígena Raul Valério de Oliveira	
205	ACIPACOVER	Associação Comunitária Indígena Pataxó da Coroa Vermelha	
206	ACKSM	Associação Comunitária Kiriri do Saco dos Morcegos	1991
207		Associação Comunitária Pankararé	
208	ACSAM	Associação Comunitária do Senhor da Ascensão de Mirandela	1991
209	Ação Tupinambá	Associação Cultural e Ambientalista dos Índios Tupinambá	
210	AIPAMM	Associação Indígena Pataxó Mata Medonha	
211	AKAVA	Associação Kaimbé Várzea	
212	AMK	Associação Massacará-Kaimbé	1991

213	ASPECTUR	Associação Pataxó de Ecoturismo	
214		Associação Thydêwá	
215	CCP	Conselho de Caciques Pataxó	
216	UNID	União Nacional dos Índios Descendentes	
<b>CEARÁ</b>			
217	AMICE	Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará	
218	ACIT	Associação das Comunidades dos Índios Tapeba de Caucaia	
219		Associação Unidos Venceremos	
220		Conselho Comunitário do Povo Indígena Pitaguary de Maracanaú	
221	CAINPY	Conselho de Articulação Indígena Pitaguary	
222	CINPSM	Conselho do Povo Indígena Potiguara da Serra das Matas	
223	CINCRA	Conselho Indígena de Crateús	
224	CIPO	Conselho Indígena de Poranga	
225	CIKA	Conselho Indígena Kanindé de Aratuba	
226	COIPY	Conselho Indígena Pitaguary	
227	COIPYM	Conselho Indígena Pitaguary de Monguba	
228	CITA	Conselho Indígena Tremembé de Almofala	
229	SITCJP	Sociedade Indígena Tremembé Córrego João Pereira	
<b>ESPÍRITO SANTO</b>			
230		Associação Indígena Tupiniquim e Guarani	
231		Educadores Indígenas Tupiniquim e Guarani	
232		Comissão de Articulação Tupiniquim e Guarani	
<b>GOIÁS</b>			
233		Associação dos Karajá de Aruanã	
234	Kapey	União das Aldeias Krahô	
<b>MARANHÃO</b>			
235		Associação Comunidade Indígena Mãkraré - Aldeia Nova Krahô	
236	ACG	Associação Comunitária Guajajara	1990
237	APT	Associação dos Povos Timbira	1994
238	APIG	Associação dos Povos Indígenas do Gurupi	
239		Associação dos Professores Timbira do Maranhão e Tocantins	
240		Associação Indígena Awkiré	
241		Associação Indígena da Aldeia Riachinho Gavião	
242		Associação Indígena Angico-Tot	
243		Associação Indígena Pa'hi Impej	
244		Associação Apanjekra	
245	COAPIMA	Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão.	
246		Associação Krinduré	
247		Associação Pemp-Kahoc	
248		Associação Wokran Krahô	
249	WYTY-CATE	Associação Wyty-Cate das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins	
250		Comissão de Professores Timbira	
251	CIPK	Conselho Indígena dos Povos Krikati	

252	MEIAMA	Movimento dos Estudantes Indígenas do Maranhão	
<b>MINAS GERAIS</b>			
253	ACOIPAVARI	Associação Comunitária Indígena Pataxó do Vale do Retirinho e Imbiruçu	
254	ACIP	Associação das Comunidades Indígenas Pataxó	
255		Associação das Mulheres Pataxó	
256		Associação Indígena Krenak	
257	AIX	Associação Indígena Xakriabá	
258		Comunidade Indígena Kaxixó	
259	CIPAP	Conselho dos Índios Pataxó do Alto das Posses	
260		Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais	
261	NCI	Núcleo de Cultura Indígena	
<b>MATO GROSSO DO SUL</b>			
262	ARPIPAN	Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região	
163	ATY GUASÚ	Aty Guasú (Grande Assembleia do Povo Guarani-Kaiowa)	
264	ACIRK	Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiweu	1989
265	AMINTU	Associação de Mulheres Indígenas Terena Urbana	
266	KAGUATECA	Associação de Índios Desaldeados Kaguatêca Marçal de Souza	
267	AAIT	Associação dos Agricultores Indígenas de Taunay	
268	AGCP	Associação dos Guató do Pantanal	
269	AICGP	Associação dos Índios Canoeiros Guató do Pantanal	
270	AMI	Associação dos Moradores Indígenas de Campo Grande	1988
271		Associação dos Moradores da Aldeia de Ipege	
272	APINP	Associação dos Povos Indígenas do Pantanal	
273		Associação dos Produtores Indígenas Guarani e Kaiowá de Caarapó	
274	APRIC	Associação dos Produtores Rurais Indígenas de Campina	
275		Associação dos Produtores Rurais de Argola	
276	APROTEM	Associação dos Professores Terena de Miranda	1994
277	AITECA	Associação Indígena Terena de Cachoeirinha	1989
278		Associação Indígena Terena de Lalima	
279	AITEMO	Associação Indígena Terena de Moreira	
280	AITEPA	Associação Indígena Terena de Passarinho	
281		Associação Mãos Unidas	
282	ATY	Aty Guasú Guarani	
283	COCTEKD	Centro Organizacional da Cultura Tradicional da Etnia Kaiowá de Dourados	
284	CSCN	Centro Social de Cultura Nativa	
285		Comissão dos Professores Indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul	
286		Comitê Terena - Organização de Base do Povo Terena	
287		Grupo de Trabalho de Pequenos Lavouristas de Argola	
288		Movimento dos Professores Indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul	
289	TEKO HÁ	Movimento dos Rezadores Kaiowá	
<b>MATO GROSSO</b>			
290	AMTAPAMA	Associações dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão	



291	ACIF	Associação Comunidade Indígena de Fontoura	
292		Associação Comunidade Indígena de Santa Isabel do Morro	
293	ACIKAM	Associação Comunidade Indígena Karajá	
294	CIBAE	Associação da Comunidade Bororo de Meruri	
295		Associação da Comunidade Bororo da Aldeia Kudorojare Sangradouro	
296		Associação da Comunidade Bororo Piebaga-Tugokur	
297	ACIB	Associação das Comunidades Indígenas Bororo	
298	ACOIMA	Associação Comunitária dos Índios Moradores da Dom Bosco	
299	ACIS	Associação Comunidade de Sangradouro.	
300	APENUTI	Associação do Povo Indígena da Nação Indígena Tapirapé	
301		Associação do Povo Mehinaku	
302	AII	Associação dos Índios Irantxe	1992
303	ASALTYKA	Associação Aldeia Tytema Karajá	
304		Associação Coroguedu Paru-Kejeu	
305		Associação Enumaniá	
306	AHA	Associação Halitinã	1992
307	AMP	Associação Orridiona	1992
308		Associação Yemoriri	
309	AIACP	Associação Indígena da Aldeia Cabeceira da Pedra	
310		Associação Indígena Areões	
311	ACI	Associação Indígena Itxala Karajá	
312		Associação Indígena Marãiwatsede	
313	AMIX	Associação Indígena Marimbu	
314	AIM	Associação Indígena Mavutsinin	
315		Associação Indígena Namunkurá	
316		Associação Indígena Nambikwara Mamaindê	
317		Associação Indígena Nambikwara Saente Nukatisu	
318		Associação Indígena Odix	
319		Associação Indígena Omohi	
320	OTOPARÉ	Associação Indígena Otoparé	
321	ASIRIK	Associação Indígena Rikbaktsa	1994
322		Associação Indígena Tsihorirã	
323		Associação Indígena Tsorepre Xavante	
324	Tulukai	Associação Indígena Tulukai	
325		Associação Indígena Umutina	
326	ASIXNOR	Associação Indígena Xavante Norõ Tsu'ra	
327		Associação Indígena Xavante Wedetetepã	
328	IPREN-RE	Associação Ipre-RE de Defesa do Povo Mebengnokre	1993
329		Associação Itao - Terra Indígena Kayabi	
330		Associação Jakui	
331		Associação Kolimacê	
332		Associação Korogedo Parukegeweu	
333	AKB	Associação Kura-Bakairi	
334		Associação One Tiholazere	
335		Associação Nova Jerusalém	
336		Associação Pemo	
337	ATIX	Associação Terra Indígena Xingu	1995
338		Associação Tsorepré Xavante	1995
339		Associação São Luiz	
340		Associação Wakliktsú	
341		Associação WatoHoly	
342	AXPB	Associação Xavante de Pimentel Barbosa	1988

343		Associação Yemâriiri	
344		Conselho de Administração da Comunidade de Iny	
345	CIX	Conselho Geral Indígena Xavante	
346		Conselho Indígena Irantxe	
347	CORK	Conselho Rikbaktsa	
348	FEPOIMT	Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Mato Grosso	
349	IPEAX	Instituto de Pesquisa Etno Ambiental do Xingu	
350		Instituto Raoni	
351	NAX	Namunkurá Associação Xavante	
352		Organização de Desenvolvimento Indígena Xavante - Funai	
353	KUARUP	Organização Indígena do Xingu	1991
354		Tadarimana Tadawuge Etno-Associação	
<b>PARÁ</b>			
355	ABP	Associação Bep-Nói (Xicrin do Catete)	1995
356	AGITARGMA	Associação do Grupo Indígena Tembê do Alto Rio Guaná	
357		Associação do Povo Indígena Kaapor do Rio Gurupi	
358		Associação do Povo Indígena Tembê	
359		Associação dos Povos Indígenas do Gurupi ZYK-ZANEYWYKAA'A	
360	AMTAPAMA	Associação dos Povos de Língua Tupi do Mato Grosso, Pará, Amapá e Maranhão.	
361		Associação Floresta Protegida	
362	AIPAS	Associação Indígena do Povo Aikewara do Sororó	
363	AIPASA	Associação Indígena do Povo Amanaye do Sarawa	
364	AIPAT	Associação Indígena do Povo de Assurini do Trocará	
365	AITTA	Associação Indígena dos Tembê de Tomé Açú	
366	ANUN	Associação Indígena Anun Maywyhy (Povo Tembê)	
367	AIP	Associação Indígena Pahyhy'p	
368	AIPATAK	Associação Indígena Parkatagê Amijip Tár Kaxuwa	
369	AIPU	Associação Indígena Pusuru	
370		Conselho Indígena Estadual do Pará	
371	CIMAT	Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós	
372		Conselho Indígena Munduruku do Pará	
373	PYKATOTI	Pykatoty Associação Kamoko-re (Kayapó)	1995
<b>PERNAMBUCO</b>			
374	APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo	1995
375		Associação Cacique Sarapó	
376	ACIKA	Associação Comunitária Indígena Kapinawá de Pernambuco	
377		Associação Indígena Comunitária Fowa Pypny-Sô	
378		Associação Mista Comunaty	
379		Associação Xukuru de Ororubá de Pernambuco	
380	COPIXO	Conselho de Professores Indígenas Xucuru de Ororubá	
381		Organização Indígena Fulni-ô	
<b>PARANÁ</b>			
382	ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas do Sul	2006
383		Associação Mundo Indígena	

384	UNAMI	União Nacional de Mulheres Indígenas	
385	CIEPR	Conselho Indígena Estadual do Paraná	
386	CRIG	Conselho Regional Indígena de Guarapuva	
<b>RIO DE JANEIRO</b>			
387	ACIBRA	Associação Comunitária Indígena de Bracuí	
388	GRUMIN	Grupo Mulher e Educação Indígena	
<b>RONDONIA</b>			
389	APIROMT	Articulação dos Povos Indígenas de Rondônia e Mato Grosso	
390	AAPIIL	Associação Agrária do Povo Indígena do Igarapé Lourdes	
391		Associação Agrária do Povo Indígena de Rio Branco	
392		Associação Jupaú do Povo Uru-Eu-Wau-Wau	
393	APP AMONDAWA	Associação de Pais e Professores do Povo Indígena Amondawa	
394		Associação do Povo Indígena Amondawa	
395	APIA	Associação do Povo Indígena Arara - Iterap	
396	DOATXATÔ	Associação do Povo Indígena Aruá e Makurap	
397		Associação do Povo Indígena Jimaitô	
398	POROROKA	Associação do Povo Indígena Kanoé	
399	APIZ	Associação do Povo Indígena Zoró - Panyjeje	
400		Associação do Povo Apurinã	
401	APK	Associação do Povo Karitiana - Akot Pytim Adnipa	
402	IKOLEN	Associação do Povo Nambikwara	
403		Associação do Povo Indígena Gavião	
404		Associação do Rio Negro Ocaia	
405	JAIMATÔ	Associação do Povo Indígena Paacas Nova	
406	AAPIRB	Associação dos Povos Indígenas do Território do Rio Branco.	
407		Associação dos Povos Indígenas do Rio Guaporé	
408		Associação Gãbgir do Povo Indígena Suruí do PIN da linha 14	
409		Associação do Rio Negro Ocaia	
410	AIAXH	Associação Indígena Awo Xo'Hwara	
411	AID	Associação Indígena Duwi	
412		Associação do Povo Indígena Mequéns	
413		Associação Indígena Sagarana	
414		Associação Indígena Santo André	
415		Associação Indígena Sotério	
416	TANAJURA	Associação Indígena Tanajura	
417	KEONPURA	Associação Keonpura do Povo Indígena Sakirabiar	
418		Associação Makorey-aur de Proteção ao Clã Makorey do Povo Suruí de RO	
419		Associação Massaká dos Povos Indígenas Aikanã, Latundê e Kwasar	
420	ANPIAR	Associação Numerimãne dos Índios Apurinã de Rondônia	
421	Pamaré	Associação Pamaré do Povo Indígena Cinta Larga	1989
422	COOP' ART' INDÍGENA	Cooperativa de Trabalho de Artesãos Indígenas de Rondônia - YAWITER	
423	CUNPIR	Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de RO, Norte do MT e Sul do AM	
424		Fórum das Organizações do Povo Paiter Suruí de Rondônia	
425	PANDEREJ	Organização das Associações Indígenas de Ji-Paraná	

426	OPFKAS	Organização do Povo da Floresta Kaban-ey Suruí	
427	OPICS	Organização dos Povos Indígenas Cassupá e Salamã	
428	OMPIS	Organização Metareilá do povo Indígena Suruí	1989
<b>RORAIMA</b>			
429	ALIDCIRR	Aliança para a Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas de Roraima	
430	ADMIR	Associação de Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima.	
431	APIRR	Associação dos Povos Indígenas de Roraima	1988
432		Associação Regional Indígena do Alto Miang	
433	ARIA	Associação Regional Indígena do Amajari	
434		Associação Regional Indígena do Baixo São Marcos	
435	ARIKON	Associação Regional Indígena do Rio Kinô, Cotingo e Monte Roraima	
436	CIR	Conselho Indígena de Roraima	1987
437	COPIAR	Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e de Roraima.	
438	HAY	Hutukara Associação Yanomami	
439	MCBA	Mutirão Comunitário de Vareta e Adjacências	
440	OMIR	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima	
441	OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima	
442	SODIUR	Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima	
443	TWM	Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental	
<b>RIO GRANDE DO SUL</b>			
444		Comunidade Indígena Kaingang	
445	ACKRS	Associação de Caciques Kaingang do Rio Grande do Sul	
446	APBKG	Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani	
447	ONI	Organização das Nações Indígenas do Sul	
<b>SANTA CATARINA</b>			
448		Associação Comunitária da Aldeia Toldo	
449	CONISC	Conselho Indígena de Santa Catarina	
450	FIPEMA	Fundação Indígena de Proteção e Preservação do Meio Ambiente.	
<b>SERGIPE</b>			
451	AICO	Associação Indígena Cocal	
452		Associação Indígena das Mulheres Xocó	
453	ASSINPOX	Associação Indígena do Povo Xocó	
<b>SÃO PAULO</b>			
454	ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste	
455		Ação Cultural Indígena Pankararu	
456		Associação Comunidade Pankararu Poro	
457		Associação Comunitária Indígena de Icatu	
458	TJERO MIRIM BA'E KUAI	Associação Comunitária Indígena Guarani	

459		Associação Comunitária Indígena Guarani Tjero Mirim Ba'E Kuai	
460	AMICOP	Associação das Mulheres Indígenas do Centro-Oeste Paulista	
461	AGUAI	Associação Guarani Indígena	
462		Associação Guarani Nhe'e Porã	
463		Associação Guarani Tenondé Porã	
464		Associação Xavante Warã	
465	AIGAMS	Associação Indígena da Aldeia Morro da Saudade	
466	AICOP	Associação Indígena do Centro-Oeste Paulista	
467		Associação Indígena Guarani Jekupe Ambá	
468		Associação Indígena Pankararu	
469	AIT	Associação Indígena Tembiguaí	
470	IDETI	Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas	
471		Organização Indígena da Aldeia Guarani Aguapeú	
472		Nemboaty Guasu Guarani	
<b>TOCANTINS</b>			
473	ACIM	Associação Comunidade Indígena Makrare	1988
474	AAKIB	Associação das Aldeias Karajá da Ilha do Bananal	1991
475	APITO	Associação dos Povos Indígenas do Tocantins	
476	APT	Associação dos Povos Timbira	
477	AIA	Associação Indígena Akwe	
478	AIX	Associação Indígena Xerente	1992
479		Associação Kâwakmore Zase	
480		Associação Kri Kâwra Kurerê Krâinisdu	
481	Aldeia Nova	Associação Mãkraké Krahô	
482		Comissão Indígena Xerente do Estado do Tocantins	
483	CONJABA	Conselho das Organizações Indígenas do Povo Javaé	
484		Organização Xerente Akuen	
485	UPIAT	União dos Povos Indígenas do Araguaia e Tocantins	
486	UNIX	União Indígena Xerente	

**Fontes:**

\*Site do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/sobre-as-organizacoes>>. Acesso dia 16 de julho de 2010 às 8h55min.

\*Site da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB): ENDEREÇOS DAS ORGANIZAÇÕES MEMBROS DA COIAB. (Site atualizado com data do dia do acesso). Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=organizacao-amazonas>>. Acesso dia 03 de setembro de 2009, às 17h28min.

\*Blog da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <[http://blogapib.blogspot.com/2009\\_05\\_01\\_archive.html](http://blogapib.blogspot.com/2009_05_01_archive.html)>. Acesso dia 16 de julho de 2010 às 8h59min.

\*RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos Índios? (II). In: \_\_\_\_\_. *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996, p. 92-94.

\*AZEVEDO, Maria Marta. ORTOLAM, Maria Helena. "Movimento Indígena: Já existem 100 organizações." In: *Jornal Porantim*. Brasília-DF. Dez de 1992, Ano XV, N. 153. p. 7-9.

\*GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil. 2. ed. Brasília: INEP, 1999.

\*PREZIA, Benedito. HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência*. São Paulo: FTD, 2000.

**APÊNDICE L: QUADRO 2 – MIB-Metodologias de Trabalho**

MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL					
Metodologias de Trabalho					
	Acontecimentos Fundadores	Estratégias	Linhas de Ação	Organização	Meios e Formas de Comunicação
<b>Déc. 1970</b>	*Assembleias Indígenas. *Decreto de Emancipação	- Encontros regionais e locais. - Denúncia de crimes/Ausência de direitos. - Concentrações e protestos. Ex.: Ato Público no TUCA/PUC-SP.	- Cobrança de direitos. - Luta pela terra. - Iminente Protagonismo Indígena.	- Surgimento atrelado às organizações de apoio, especialmente o CIMI. - Encontros; participações em eventos nacionais e internacionais; etc.	- Imprensa (falada e escrita), principalmente a escrita: publicação de boletins, atas das Assembleias, etc.
<b>Déc. 1980</b>	*ANC de 1987/Constituição de 1988.	- Distúrbios à ordem constituída. Ex.: Criação da UNI; ida de indígenas ao Tribunal Russel, etc. - Negociações e concentrações. - Participação em encontros/congressos nacionais e internacionais. - Atuação direta junto à ANC.	- Postura combativa. - Luta em defesa dos direitos indígenas. - Participação direta dos indígenas na ANC. - Emergente Protagonismo Indígena.	- Surgimento da UNI e emergência de lideranças indígenas importantes no cenário nacional. - Atuação significativa das organizações de apoio.	-Imprensa falada e escrita: Ampla aparição na mídia, especialmente durante a reunião da ANC. -trocas de experiências e ideias entre as diferentes etnias.
<b>Déc. 1990 e 1ª Déc. 2000</b>	*Comemoração dos 500 anos. *Acampamento Terra Livre.	- Negociações, concentrações e congressos./ - Movimento 500 anos ou Brasil: Outros 500. - Redes sociais locais, regionais, nacionais e internacionais. - Realização de congressos, cursos de formação de lideranças, etc.	- Articulação das diferentes comunidades e organizações/ atuação em rede. - Postura mais propositiva – Políticas públicas. - Eminente Protagonismo Indígena.	- Aparecimento de diversas organizações indígenas espalhadas pelo país. - Criação do CAPOIB e da APIB. - Articulação em rede. - Atuação reduzida, apenas como parceiras, das organizações de apoio.	- Imprensa falada e escrita; além dos meios eletrônicos, como a Rede Mundial de Computadores. Ex.: Informativo Trocano, Jornal Maracá, sites, <i>blogeres, e-mail</i> , etc.

**APÊNDICE M: QUADRO 3 – MIB-Cultura Política que o Articula**



<b>MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL</b>					
<b>Cultura Política que o Articula</b>					
	<b>Acontecimen- tos Fundadores</b>	<b>VALORES</b>	<b>PRINCÍPIOS</b>	<b>PRÁTICAS POLÍTICAS</b>	<b>CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS</b>
<b>Déc. 1970</b>	*Assembleias de Chefes Indígenas. *Decreto de Emancipação.	- Defesa da Indianidade e dos direitos fundamentais à sobrevivência dos Povos, como o direito ao território, por exemplo. - Luta pela conquista e garantia dos direitos indígenas, tal como o direito à diferença/diversidade de cada povo.	- A luta em defesa dos direitos indígenas, assim como a concretização dos mesmos na vida prática. -Luta por reconhecimento. - Respeito ao modo diferenciado de vida social e cultural de cada povo – reconhecimento da diversidade. - Respeito e exequibilidade dos direitos garantidos em Lei; e resistência à exclusão social e cultural.	- Intervenção junto a FUNAI. - Articulação entre organizações indígenas diversas. - Atuação em rede. - Proposição de políticas públicas. - Exercício de um Protagonismo gradual e dinâmico de lideranças e organizações indígenas. -Projetos/estratégias diferenciadas variando de organização para organização; e de região para região.	- Construções identitárias dinâmicas que tendem a dimensionar as especificidades sócio-culturais. - Identidades que se caracterizam pela valorização da diversidade étnica. - Movimento étnico cuja identidade coletiva tende à relação com os outros sujeitos sociais – ONGs, entidades de apoio, etc. - A identidade coletiva do MIB se forma a partir da aglutinação de denominadores comuns em meio à diversidade.
<b>Déc. 1980</b>	*Constituinte de 1987/Constituição de 1988.	- Luta por educação e saúde diferenciadas, que proporcionem melhores condições de vida nas comunidades, e equidade na luta das lideranças em relação ao mundo dos “brancos”.			
<b>Déc. 1990 e 1ª Déc. 2000</b>	*Comemoração dos 500 anos. *Acampamento Terra Livre.				

# **ANEXOS**

**ANEXO A: Documento FUNAI**

**ANEXO B: Documento CIMI**