

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS – PUC GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM HISTÓRIA

SAULO FERREIRA FEITOSA

**A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI): NOVAS E
VELHAS RELAÇÕES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS**

Goiania/GO

2014

Saulo Ferreira Feitosa

**A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI): NOVAS E
VELHAS RELAÇÕES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dr. Eduardo Sugizaki

Goiania/GO

2014

Saulo Ferreira Feitosa

**A COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA (CNPI): NOVAS E
VELHAS RELAÇÕES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS**

Conceito final:

Aprovado em 14 de fevereiro de 2014

BANCA EXAMINADORA

Membro – Prof. Dra. Lúcia Helena Vitalli Rangel – PUC-SP

Membro – Prof. Dra. Marlene Castro Ossami de Moura – PUC-GO

Suplente – Prof. Dra. Sibeli Aparecida Viana – PUC-GO

Orientador – Prof^o. Dr. Eduardo Sugizaki – PUC-GO

DEDICATÓRIA

*A Rosane e Cora,
pela cumplicidade que possibilitou a realização desse projeto;*

*Aos povos indígenas,
pelos longos anos de convivência, acolhimento, partilha e aprendizagem;*

*Aos guerreiros e guerreiras indígenas que tiveram suas vidas ceifadas pela ação ou omissão do Estado brasileiro, especialmente aos amigos e amigas com quem convivi mais de
perto;*

À memória dos muitos companheiros e companheiras do Cimi que já nos deram o adeus definitivo, a maioria deles muito precocemente, de modo especial à memória de João Bosco Burnier e Vicente Cañas, cujos martírios ocorreram com a participação de agentes do Estado.

AGRADECIMENTOS

Ao programa de Pós-Graduação em História da PUC GO, que acolheu a proposta e abriu as portas para esta pesquisa;

Ao professor Eduardo Sugizaki, orientador e incentivador, pela confiança, respeito, abertura ao diálogo, dedicação e companheirismo

Ao coordenador do Programa, professor Eduardo Quadros, aos demais professores e professoras por seus aportes teóricos e dedicação ao curso;

Aos colegas de turma, pela amizade, respeito e colaboração mútua;

À Camila, pela eficiência, atenção, responsabilidade e gentileza com que realiza suas atividades na secretaria do programa, tornando menos onerosas as exigências burocráticas;

Às professoras Marlene Moura e Sibeli Viana, do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) da PUC GO, por suas contribuições generosas apresentadas durante a banca de qualificação e por aceitarem compor também a banca examinadora do texto definitivo;

À professora Lúcia Rangel, da PUC SP, antropóloga indigenista e assessora do Cimi, que se dispôs a colaborar na etapa final desse projeto, aceitando o convite para compor a banca da defesa;

Aos colegas membros da CNPI, especialmente aos amigos e amigas indígenas e indigenistas, com os quais aprendi muito do que aqui foi escrito;

À Secretária-Executiva da CNPI, Teresinha Maglia e sua assessora Gracioneide Rodrigues, pela total dedicação ao trabalho e comprovado compromisso com a causa indígena;

Às amigas e amigos da equipe indigenista de Pernambuco, pela amizade, partilha e discussões teóricas;

A todos os amigos e amigas do Cimi, pelos diálogos e debates sobre a CNPI, mas também por todas as lutas conjuntas, por todos os lutos dolorosamente partilhados e, principalmente, por todas vitórias celebradas conjuntamente com os povos indígenas;

A todos e todas, minha mais sincera gratidão,

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma história da criação (2006) e funcionamento da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). Apesar de recente, o advento deste novo aparelho de Estado só pode ser objeto de uma análise historiográfica ao ser colocado no contexto da inteira história da política indigenista de que foram objetos e vítimas os povos indígenas. Ao produzir esta história, procurou-se demonstrar que, durante os cinco primeiros séculos de estabelecimento de relações com os povos originários, o Estado nacional conquistador, primeiro na forma do Estado colonizador português e depois na forma do Estado brasileiro, buscou reduzir as identidades múltiplas dos povos originários a uma monoculturalidade uninacional. Entre o período colonial e a evolução posterior uma linha de continuidade histórica é evidenciada: o Estado concebeu-se a si mesmo como idêntico à nação. Esta concepção de Estado construiu uma política indigenista tutelar e integracionista. Por ela, os indígenas sobreviventes dos genocídios sucessivos foram tutelados porque considerados atrasados no processo de desenvolvimento em relação aos conquistadores. Por isso, foram forçados, de diferentes maneiras, a integrar-se à suposta comunhão nacional, pela denegação de sua etnicidade e incorporação na civilização conquistadora. Com estes elementos analíticos, o presente estudo procura explicar a criação da CNPI como uma conquista, resultado das guerras e lutas de resistências de muitos povos indígenas sobreviventes. Estes povos conseguiram chegar vivos e mobilizados ao final do século XX para contar suas histórias e declarar vivas suas nações, suas línguas e suas culturas. O Estado brasileiro foi obrigado a reconhecer isso, na Constituição de 1988. Por outro lado, o estudo mostra que, nos processos de criação e determinação das normas do funcionamento da CNPI, o Estado vem conseguindo, mais uma vez, reproduzir o indigenismo tutelar e roubar dos povos originários o direito de decidir sobre os próprios destinos e de participar das decisões sobre os rumos do país, pelo diálogo com as demais nações viventes no território. Embora o estudo reconheça que a CNPI representou a primeira instância onde os povos indígenas puderam discutir e tentar intervir sobre as políticas direcionadas às suas comunidades, a história do funcionamento do órgão mostra que os limites desta intervenção foram tão altos que a própria existência deste órgão representou uma constante ameaça para os povos indígenas, em decorrência da permanente guerra racial movida pelas classes privilegiadas, representada pelo Estado uninacional e monocultural brasileiro. Por essa razão, o estudo conclui que só haverá um direito das gentes e dos povos originários deste território, se este Estado for transformado em outro, um que seja plurinacional desta feita. Enquanto isso, conforme outra conclusão do presente estudo, os povos originários em situação de isolamento voluntário, por se negarem a aceitar o estabelecimento de relações com a sociedade nacional, são os únicos que – apesar de perseguidos e agredidos pelas frentes expansionistas do capital – estão livres das armadilhas institucionais estatais e só por isso a CNPI não lhes oferece risco.

Palavras-chave: CNPI, Povos Indígenas, Estado brasileiro, Guerra das Raças.

ABSTRACT

This work tells the story of the creation (2006) and functioning of the National Commission of Indigenous Policy (CNPI). Although recent, the advent of this new state apparatus can only be the object of a historiographical analysis when placed in the context of the entire history of indigenous policy, of which the indigenous peoples were objects and victims. By producing this story, we tried to demonstrate that during the first five centuries of the establishment of relations with the native peoples, the national state conqueror, first in the form of the Portuguese colonizer state and then in the form of the Brazilian state, sought to reduce the multiple identities of the indigenous peoples to the monoculturality of a single nation. An analysis of the period between the colonial era and the subsequent evolution reveals a line of historical continuity: the state conceived itself as identical to the nation. This conception of the State built a tutelary and integrationist indigenous policy. Under this policy, the indigenous survivors of successive genocides were "tutored" because they were considered to be underdeveloped in relation to the conquerors. As such, they were forced, in different ways, to integrate into the supposed national communion, through the denial of their ethnicity and their incorporation into the conquering civilization. With these analytical elements, this study seeks to explain the creation of the CNPI as an achievement, a result of wars and struggles of resistance of many indigenous peoples' survivors. These peoples managed to not only survive but also generate mobilizations mobilize in the late twentieth century in order to tell their stories and declare that their nations, languages and cultures still live. The Brazilian government was forced to acknowledge this in the 1988 Constitution. On the other hand, the study shows that in the processes of creation and definition of CNPI's operational rules, the state has managed to, once again, reproduce the tutelary indigenism and to steal the right of indigenous peoples to decide their own destinies and to participate in decisions related to the country's future, through dialogue with other nations living in the territory. While the study recognizes that the CNPI represented the first entity where indigenous peoples were able to discuss and try to intervene in policies related to their communities, the Commission's history shows that the limits of this intervention were so high that the very existence of this body represented a constant threat to indigenous peoples, due to the ongoing racial war driven by the privileged classes, represented by the single-nation and monocultural Brazilian state. For this reason, the study concludes that the rights of the native nations and peoples of this territory can only be guaranteed if the current State is transformed into plurinational State. Meanwhile, according to another conclusion of this study, indigenous peoples in voluntary isolation that refuse to accept the establishment of relations with national society, are the ones which - though harassed and attacked by fronts of capital expansion - are free from State institutional traps. It is only for this reason that the CNPI does not offer them any risk.

Keywords : CNPI, Indigenous Peoples , Brazilian State , Racial Conflicts

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Organograma da Operação Roosevelt 92

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Situação geral das terras indígenas no país	39
Quadro 2 – Decretos por governo	40
Quadro 3 - Custos da Operação Roosevelt para o ano de 2009	93

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

Anai: Associação Nacional de Ação Indigenista

BC: Boletim do Cimi

CCB: Código Civil Brasileiro

CCJ: Comissão de Constituição e Justiça

Cedi: Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CF: Constituição Federal

Cimi: Conselho Indigenista Missionário

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPI-SP: Comissão Pró-Índio de São Paulo

CPMI: Comissão Parlamentar Mista de Inquérito

Funai: Fundação Nacional do Índio

INESC: Instituto de Estudos Socioeconômicos

OAB: Ordem dos Advogados do Brasil

OIT: Organização Internacional do Trabalho

ONG: Organização Não-Governamental

ONU: Organização das Nações Indígenas

Opan: Operação Anchieta

Opan: Operação Amazônia Nativa

PEC: Proposta de Emenda Constitucional

PI: Posto Indígena

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN: Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

UNI: União das Nações Indígena

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
LISTA DE FIGURAS	8
LISTA DE QUADROS	9
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	10
SUMÁRIO.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
1 O LUGAR DOS POVOS ORIGINÁRIOS DENTRO DO ESTADO-NAÇÃO CHAMADO BRASIL.....	18
1.1 ESTADO E NAÇÃO: O COLONIALISMO E A COLONIALIDADE	18
1.2 A COLONIALIDADE E O INDIGENISMO TUTELAR DO ESTADO BRASILEIRO	24
1.3 A QUESTÃO DAS TERRAS INDÍGENAS – COMO A TRAMA DE PENÉLOPE.....	333
1.4 OS DIREITOS DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA CONSTITUIÇÃO DE 1988	36
1.4.1 Desfazendo as Leis Protetivas dos Povos Originários – O Estado Penélope	38
2. OS POVOS ORIGINÁRIOS: DAS GUERRAS DE RESISTÊNCIA À LUTA INSTITUCIONAL	44
2.1 AS GUERRAS DE RESISTÊNCIA DO SÉCULO XVI AO INÍCIO DO SÉCULO XX	45
2.2 A LUTA INSTITUCIONAL DESDE A DÉCADA DE 1970	55
2.2.1 Os Povos Indígenas e a Assembléia Nacional Constituinte	63
3. NA ARENA DA CNPI.....	72
3.1 A CRIAÇÃO E INÍCIO DO FUNCIONAMENTO DA CNPI.....	73
3.2 O ATAQUE DA POLÍCIA FEDERAL AO POVO TUPINAMBÁ.....	84
3.3 O GARIMPO ILEGAL NA TERRA INDÍGENA CINTA LARGA	89
3.3.1 Contextualizando o problema.....	90
3.3.2 Visita da Comissão à Terra Indígena Cinta Larga.....	93
3.4 O PROJETO DE LEI 1057/2007	95
3.4.1 Dialogando Com Diferentes Pluralidades Morais	97
3.5 O POVO AVÁ-CANOEIRO DO RIO ARAGUAIA.....	98
3.5.1 Contextualizando o caso	99
3.6 RETOMADA DO ESFORÇO ANALÍTICO	101
4. POVOS LIVRES <i>VERSUS</i> ESTADO ETNOFÁGICO.....	105
4.1 UMA RETOMADA DA IDENTIDADE DA CNPI PELO VIÉS DO CONCEITO DE ETNOFAGIA	105
4.2 O ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO COMO ESTRATÉGIA DE ENFRENTAMENTO	108
4.3 DE QUEM FOGEM OS “INDIOS ISOLADOS”?	113
4.4 AS FLECHAS APONTAM OUTRA DIREÇÃO.....	119

PARA NÃO CONCLUIR	123
REFERÊNCIAS	128
APÊNDICES	136

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, será utilizada a expressão povos originários como sinônimo de povos indígenas. Esta forma de nominar os primeiros habitantes da ameríndia tornou-se mais usual no meio indigenista brasileiro após o processo constituinte vivenciado pela Bolívia durante os anos 2007 a 2009, o que resultou na aprovação e promulgação da nova Constituição boliviana, que instituiu o Estado Plurinacional Comunitário. Durante aquele processo, a questão das identidades ganhou elevado grau de importância pelo fato de todas as especificidades reivindicarem o reconhecimento explícito no texto constitucional, o que foi acordado e assegurado pelo artigo 3 daquela Constituição ao definir que “a nação boliviana está conformada por toda a totalidade das bolivianas e dos bolivianos, as nações e povos indígenas originários campesinos, e as comunidades interculturais e afrobolivianas que em conjunto constituem o povo boliviano”¹.

A opção pela terminologia “povos indígenas originários campesinos” contemplou a reivindicação daqueles povos que assumem também uma identidade camponesa, dado que durante muito tempo várias comunidades indígenas bolivianas vivenciaram um longo processo de assimilação da identidade camponesa como uma categoria política. Por isso, o Estado boliviano reconhece a existência dessa identidade historicamente construída. Como no Brasil não há um campesinato indígena, far-se-á uso apenas da expressão povos originários. Embora tal definição não tenha sido apropriada pelo movimento indígena brasileiro e, mesmo que o presente trabalho historiográfico não diga respeito aos povos originários da Bolívia, mas aos do Brasil, adota-se esta terminologia por que ela aponta para a ideia central e norteadora de tudo o que segue. Os povos originários da Bolívia, como os do Equador, já lograram alcançar um Estado Plurinacional: uma vitória sobre o Estado Uninacional conquistador e colonizador. E como o objeto desse estudo é a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), uma instância governamental submetida à estrutura do Estado nacional brasileiro, a experiência boliviana, embora não vá ser estudada de maneira aprofundada, servirá como um parâmetro importante para as análises a serem formuladas, sobretudo nos dois capítulos finais.

¹ Tradução livre.

Como ferramentas analíticas, alguns referenciais teóricos são considerados como aportes importantes na construção da narrativa que tem como pressuposto uma hermenêutica crítica. Dessa forma, aparecerão no texto como contribuições principais os conceitos de Colonialidade do Poder, formulado por Aníbal Quijano; Guerra das Raças, apresentado por Michel Foucault e Etnofagia Estatal, na perspectiva apontada por Hector Díaz-Polanco e Félix Patzi. A partir da articulação entre esses conceitos, procura-se demonstrar a continuidade do projeto de usurpação das identidades e autonomias dos povos originários do Brasil e as suas formas de resistir às muitas investidas estatais durante os distintos períodos da história do país, com destaque para os mecanismos atuais de manutenção dessa prática, dentre os quais se inclui a CNPI.

A historiografia indígena e indigenista da ‘América portuguesa’, quando comparada a da ‘América espanhola’, revela-se muito limitada. Alguns estudiosos procuram justificar essa limitação atribuindo-a à escassez de fontes, principalmente pelo fato de não ter havido cronistas indígenas durante o período colonial português. Os poucos registros da época são resultado de iniciativas dos missionários e viajantes europeus durante suas incursões às terras do “novo mundo”. Todavia, o historiador John Monteiro (2001, p. 02) afirma haver também outro fator causal dessa escassez, o pouco interesse dos historiadores.

Lamentavelmente, a pouca produção historiográfica sobre a história indígena não se limita ao período colonial, mas vem sendo sistematicamente negligenciada desde então até os tempos atuais, não obstante a existência de poucos historiadores comprometidos com essa área. Em face dessa realidade, propõe-se aqui realizar uma análise sobre um acontecimento recente na história do indigenismo brasileiro oficial que em 2010 comemorou seu centenário: a criação, instalação e funcionamento da Comissão Nacional de política Indigenista² (CNPI), um órgão análogo aos conselhos de representação da sociedade civil e que tem como finalidade tratar das políticas, programas, legislações e outras questões referentes aos povos indígenas.

² A CNPI foi criada pelo decreto Presidencial s/n de 22 de março de 2006, está vinculada ao Ministério da Justiça, é formada por 13 representantes governamentais, 20 representantes indígenas e dois (02) representantes de organizações indigenistas. Dos 20 indígenas, apenas 10 têm direito a voto, os membros do governo e entidades da sociedade civil têm direito a um voto cada. Dessa forma, a bancada governamental totaliza 13 votos e a bancada não governamental (indígenas e indigenistas), 12 votos. O presidente da FUNAI – um dos que integra a bancada governamental – é também presidente da CNPI, ele só exerce o direito ao voto em caso de empate.

Em seu livro *A Escrita da História* Michel de Certeau dedica um capítulo às reflexões sobre “a operação historiográfica”. O autor interroga-se sobre o produto resultante da “fabricação” feita pelo historiador, colocando-se ele próprio, em seu ofício, entre o emaranhado das teias sociais que tece em interação com o meio social onde está inserido: “certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação” (CERTEAU, 2007, p. 65).

Essa perspectiva apontada por Certeau tem sido adotada por muitos historiadores em suas análises sobre a escrita da história, considerando em suas leituras as condições diversas em que a mesma ocorre. Sendo assim, o lugar social passa a ser um determinante importante tanto na definição quanto na interpretação do objeto de pesquisa durante a produção historiográfica.

Enquanto proponente deste estudo, antes de tudo, tenho o dever de deixar claro o lugar social em que estou inserido. Como membro titular da Comissão Nacional de Política Indigenista, integro o grupo não governamental da CNPI formado por 20 representantes indígenas e dois indigenistas representantes da sociedade civil. Essa condição revela minha total identificação com esse segmento e, ao mesmo tempo, demonstra o grau de comprometimento da análise por mim formulada, pois a mesma carregará consigo as marcas da minha militância e do compromisso por mim assumido com os projetos de vida dos povos indígenas com os quais convivo há três décadas a partir de minha atuação junto ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

O objetivo principal aqui perseguido é evidenciar as contradições, limites e possibilidades existentes dentro de um órgão de governo que tem como finalidade tratar da política indigenista do Estado. Como todo espaço de relações de poder, a CNPI está submetida às disputas políticas e ideológicas, que nesse caso são agravadas pela assimetria característica da relação historicamente constituída entre o Estado-nação invasor e as nações originárias invadidas, cujo modelo organizativo é completamente distinto da estrutura organizativa estatal. Por essa razão, a CNPI não deixa de ser uma instância perigosa para os povos indígenas, o que exige dos mesmos uma aguçada habilidade guerreira para não cair nas armadilhas estatais.

O texto está organizado em quatro capítulos, no primeiro, que tem como título *o Lugar dos Povos Originários dentro do Estado-nação chamado Brasil*, foi feito um esforço para perceber a forma como o Estado-nação, primeiro português e depois brasileiro, foi elaborando e executando as estratégias de apresamento e devoramento físico ou cultural das nações

originárias, num engenhoso esquema de dominação que contempla desde os massacres do período colonial até as armadilhas de cooptação institucional de natureza etnofágica – conceito a ser melhor desenvolvido no capítulo 4 –, que, disfarçadamente, operam em longo prazo, de forma lenta e gradual até que o processo de engolimento étnico seja concluído. Para tanto, o Estado estabeleceu previamente um lugar destinado aos povos indígenas, o lugar dos povos capturados, dos prisioneiros de guerra.

No segundo capítulo, *Os Povos Originários: Das Guerras de Resistência à Luta Institucional*, pretende-se, de maneira breve, fazer uma abordagem sobre o processo de colonização do Brasil, a sua continuidade pela colonialidade do poder e as formas de enfrentamento que estrategicamente foram sendo construídas pelos povos originários ao longo da história do país, desde o início da invasão européia aos seus territórios até o momento atual, destacando o protagonismo indígena e descrevendo os mecanismos utilizados pelo Estado para reprimir e destruir suas formas de enfrentamento, mas sem, contudo, eliminar suas capacidades de reinventar ou criar formas novas, daí sua versatilidade que os torna capazes de fazer uso dos mais variados instrumentos, que vão da luta armada à luta institucional.

No terceiro capítulo, denominado *Na Arena da CNPI*, toma-se como referência um dos espaços que se constitui parte daquele ‘lugar reservado’³ aos povos indígenas, onde se problematiza sobre a forma de ocupação e utilização política do mesmo, por isso faz-se uso da palavra arena com a finalidade de transmitir a idéia de espaço de confrontação onde os guerreiros indígenas irão digladiarem-se com a fera Estado. Para demonstrar como isso ocorre, recorreu-se às atas das reuniões ordinárias da CNPI referentes ao período 2006 a 2013, a partir de suas leituras foram selecionados cinco episódios, considerados os mais relevantes para expor as contradições e os embates empreendidos entre os representantes dos povos originários e os representantes do Estado. Neste momento, torna-se explícita a versão atualizada da guerra das raças, dentro de uma arena controlada pela colonialidade do poder, deixando o Estado invasor, mais uma vez, em situação privilegiada, o que lhe assegura uma disparada vantagem sobre as nações originárias.

Ficou reservada ao quarto capítulo a discussão sobre as possibilidades que os povos indígenas têm de não se deixar capturar pelo Estado, por isso recebeu como título *Povos Livres versus Estado Etnofágico*. São considerando livres aqueles povos que, por opção, não mantêm uma relação permanente com a sociedade brasileira, os que habitam as regiões mais

³ A expressão lugar reservado não significa dizer que o Estado, de livre vontade destinou aquele lugar, mas sim que foi obrigado a fazê-lo em decorrência das lutas dos povos.

longínquas da floresta amazônica e que a cada tentativa de aproximação de agentes do Estado ou da sociedade nacional dão sinais claros de não desejarem estabelecer relações. Através desses sinais, enviam a mensagem que não pretendem aceitar que alguém (o Estado) defina o seu “lugar” no mundo. É na determinação desses povos em situação de isolamento voluntário que se identifica a possibilidade que os povos indígenas têm de não se deixar aprisionar pelo Estado. Mas isso não significa sugerir que devam todos os povos, com longo tempo de contato com a sociedade nacional, fugirem e refugiarem-se em lugares remotos, o que pareceria absurdo. Importa aqui perceber o questionamento suscitado por eles a partir de outro modelo de vida (livre do Estado e do capitalismo) e procurar identificar o caminho que eles apontam, o que pode ser considerado como uma das muitas formas de vivenciar as experiências ameríndias do Bem Viver.

1 O LUGAR DOS POVOS ORIGINÁRIOS DENTRO DO ESTADO-NAÇÃO CHAMADO BRASIL

O presente capítulo pretende contribuir para uma compreensão sobre a localização política dos povos originários dentro do Estado brasileiro, ou seja, o esforço que aqui se faz tem como finalidade mostrar o lugar político que fora destinado para eles pela elite branca do país. Uma vez que esta elite se apropriou do Estado e se tornou sua controladora, foi ela quem – empenhada na construção de um projeto de nação para servir a seus interesses – determinou o espaço que o Estado deveria lhes oferecer. A partir dessa identificação político-espacial do lugar onde foram postos os povos e da percepção do tratamento que lhes foi dispensado através da política indigenista estatal, ambientada nos respectivos momentos históricos, torna-se mais possível compreender o contexto atual do surgimento e funcionamento da CNPI.

Como o objetivo do capítulo é explicitar a atuação do ente estatal e suas estratégias colonialistas, o enfoque está centrado na atuação do Estado, o que poderia sugerir uma não consideração sobre as lutas travadas pelos povos invadidos contra o Estado invasor, por isso é importante adiantar que no próximo capítulo o mote será o protagonismo indígena tendo como referência as suas lutas de resistência. Essa forma de apresentação, abordando primeiro as ações estatais e depois os enfrentamentos feitos pelo movimento indígena, tem uma função meramente didática, ficando resguardada a perspectiva dialética do conjunto do texto.

É com esse entendimento que se fará uma breve discussão na qual se contemplará a natureza do Estado-nação fundada numa unicidade identitária ancorada na monoculturalidade e uninacionalidade; a importância da questão fundiária indígena dentro do processo de desterritorialização dos territórios tradicionais e territorialização do capital no solo brasileiro; o uso do instituto da tutela indígena como uma arma de dominação e instrumento de manutenção da colonialidade do poder; o direito originário dos povos assegurados pela Constituição Federal, mas desrespeitados, desconsiderados e usurpados pelo próprio Estado que os reconheceu.

1.1 ESTADO E NAÇÃO: O COLONIALISMO E A COLONIALIDADE

A ideia de Estado como o lugar de representação de uma única identidade nacional ficou consagrada ainda no século XVIII com a Revolução Francesa (WOOLF, 1993). Desde então, tornou-se hegemônica a fusão ideológica entre o Estado e a nação como se fosse esse o único modelo possível: Um Estado, uma nação. Acrescentou-se a isso o entendimento de que o povo, um dos componentes da tríade constitutiva do Estado – ao lado do território e da

soberania –, somente poderia possuir uma única identidade cultural, vinculada coletivamente a um mesmo território de onde se origina o poder soberano. Conseqüentemente, o Estado seria sempre uninacional e monocultural, o que passou a justificar as tentativas de proibição de manifestação das pluralidades culturais já existentes anteriormente:

A construção da nação, como foi aplicada aos Estados-nações europeus dos passados 150 anos, foi, pelo menos no ponto de vista dos dirigentes políticos contemporâneos, identificada até muito facilmente com hostilidades às identidades e lealdades regionais, religiosas ou culturais preexistentes, que eram vistas como ameaças para a identidade nacional, e que portanto deviam ser marginalizadas através de medidas proibindo ‘outros’ cultos, línguas ou tradições, na expectativa ilusória de alcançar um monopólio de lealdade nacional (WOOLF, 1993, p. 110).

Na América Latina, esse modelo foi aceito incondicionalmente, não obstante sua exuberante diversidade cultural, ao mesmo tempo em que as revoluções liberais projetavam a construção dos novos Estados (nacionais) recém tornados independentes em relação às antigas metrópoles. A homogeneidade como base aglutinadora em torno dos projetos então emergentes de nação, nos novos estados latinoamericanos, passou por cima da diversidade cultural e linguística dos povos indígenas e outros grupos étnicos existentes no interior das “fronteiras nacionais” destes estados emergentes. A estratégia da mestiçagem ou da construção de uma identidade predominantemente mestiça formada pela junção de indígenas, africanos e europeus, constituiu o amálgama visto como necessário à criação de uma identidade nacional comum, sem a qual resultaria em fracasso o projeto de construção dos novos Estados independentes.

O discurso da mestiçagem como marca de um ideal comum e de um compromisso compartilhado e vinculativo do povo (no singular) ao Estado, acabou por sufocar ou por manter na invisibilidade a identidade altamente heterogênea dos segmentos sociais indígenas no interior dos Estados ditos “nacionais”. A concepção uninacional de Estado manteve-se atrelada assim à negação aos povos indígenas de suas identidades próprias e distintas e à concomitante negação de um conjunto de direitos correspondentes, tais como os direitos de autonomia e de exercício de instituições jurídicas próprias (LACERDA, 2014).

A partir de suas reflexões sobre a teoria do Estado, Engels chegou a construir o seguinte entendimento:

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida (1978, p. 193).

Alguns poderão contestar essa tese alegando haver diferença entre o Estado que Engels conheceu e o da atualidade. Sustentarão que o Estado, seu aparelho e sua ordem jurídica não são mais a simples forma de exercício do poder pelas classes dirigentes; são também instrumentos de emancipação social (SOUSA SANTOS, 2004). Entretanto, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, a partir de seus estudos sobre o pensamento descolonial elaborou o conceito de colonialidade do poder que nos ajuda a compreender como o processo de colonização/dominação iniciado no Século XVI pelos países europeus se perpetua até os dias atuais, tendo como principal executor e mantenedor dessa colonialidade o aparelho estatal.

O colonialismo refere-se à situação de dominação política e econômica de uma determinada nação sobre outra de diferente território, a exemplo da colonização do Brasil por Portugal, das várias colônias espanholas na América Latina, das colônias inglesas na África etc. Enquanto isso, a colonialidade, nas palavras do próprio Quijano (2009, p. 73),

é um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social.

Dessa forma, a colonialidade domina naqueles países que passaram por um processo de independência política do colonialismo, inclusive o Brasil. Um dos meios de passagem do colonialismo para Colonialidade do poder é controle e ranqueamento do saber. A imposição do saber europeu como a única forma de conhecimento válida se perpetua desde os tempos coloniais. Foi com base no saber produzido pela Europa que o mundo foi ideologicamente e politicamente dividido em duas categorias: superior e inferior. Geograficamente, essa divisão corresponde aos hemisférios Norte e Sul respectivamente. No primeiro, localizam-se os países da Europa e América do Norte. No segundo os demais países do mundo. Aqueles localizados na parte Norte do globo terrestre passaram a ser considerados países centrais por entenderem-se desenvolvidos, enquanto os localizados na parte Sul foram considerados como periféricos por serem entendidos – pelos centrais – como subdesenvolvidos. Essa separação entre centro e periferia tornou mais fácil a dominação dos últimos pelos primeiros e, para administrar

todos, foi instituído o Estado-nação, que é estruturalmente uninacional, monocultural, branco, capitalista e masculino. Esse modelo, como se disse acima, foi concebido pelos países do hemisfério Norte tendo como marco a Revolução Francesa.

Após o processo de independência das colônias, ocorrido a partir do Século XIX, os novos estados foram apropriados pelas elites locais e passaram a reproduzir internamente o mesmo padrão de poder capitalista forjado pelas relações anteriormente estabelecidas com base no sistema centro-periferia. O modelo dos chamados Estados nacionais afigurou-se, então, em relação aos povos indígenas, como um modelo de manutenção da colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), ou numa situação que outros teóricos descrevem como de colonialismo interno (CASANOVA e STAVENHAGEN, 1965). O colonialismo deu lugar a uma forma de lógica do poder, que é a colonialidade. Essa lógica vem se perpetuando até nossos dias.

Por essa lógica, na atualidade, os governos administram os respectivos Estados com a mesma visão de mundo inventada pela Europa no Século XVI, sustentada pela classificação racial etnocêntrica, que divide os seres humanos entre superiores (desenvolvidos) e inferiores (subdesenvolvidos). No caso do Brasil, a reprodução interna desse padrão de poder capitalista coloca os povos indígenas, quilombolas, populações tradicionais e outras na categoria de seres inferiores ou subdesenvolvidos (o que é equivalente à rotulação de ‘selvagens’ e ‘bárbaros’ que se lhes atribuiu no passado).

Faz-se, aqui, uso da colonialidade do poder como um referencial teórico importante para fins da análise pretendida. Dessa forma, compreende-se o Estado-nação como parte integrante e mantenedora do sistema-mundo⁴ capitalista, que se organiza estruturalmente com base na assimetria entre países centrais e periféricos.

No Brasil, assim como nos demais países do continente, para que o projeto de dominação fosse implantado, uma primeira estratégia a ser utilizada dizia respeito à classificação racial do outro, do índio, do colonizado para o qual fora construída uma visão de ser bestial. Esta visão predominou não só entre os primeiros viajantes, como também entre aqueles que, de alguma forma, estabeleceram vínculos com os povos conquistados e em algum momento assumiram posicionamento a seu favor, a exemplo de José de Anchieta (1534-1597) ao dispensar-lhes o tratamento de “brava y carnicera nación”⁵ e mesmo Antônio Vieira (1608-1697) que, um século mais tarde, ainda os via como “bárbaros, ou brutos, que

⁴ O conceito de sistema-mundo aqui utilizado tem como referência as produções teóricas de Immanuel Maurice Wallerstein e de Giovanni Arrighi.

⁵ Cf. Leite, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1596-1568, vol IV, p. 127.

sem uso da razão, nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana”⁶. Para os missionários essas características seriam decorrentes da sua condição de inferioridade cultural, o que justificaria ensinar segundo o mundo civilizado, o que, necessariamente, passaria pela sua conversão à doutrina cristã. Esta perspectiva civilizatória, embora não fosse a única, passou a ser uma das utilizadas como base para a construção da política indigenista a ser implantada no Brasil.

Para alguns estudiosos do tema, o *Regimento da Nau Bretôa* (1511) pode ser considerado o primeiro documento da Coroa Portuguesa referente à política indigenista para o Brasil, ele regulamentava o comportamento que a tripulação deveria assumir em relação ao aprisionamento dos indígenas, que não era proibido, mas condicionado à permissão dada pelo proprietário da nau. Evidentemente, não existia em tal regimento qualquer preocupação quanto à ilicitude da escravização, mas apenas uma instrução para evitar problemas, como criar inimizades entre os índios, que pudessem prejudicar os negócios realizados com a extração do pau Brasil, mesmo porque, àquela altura, as naus francesas disputavam com Portugal o roubo da lucrativa madeira. Mais de 40 anos depois, o regimento de Tomé de Souza, datado de 15 de novembro de 1548, explicitaria uma perspectiva mais ampla da política indigenista da Coroa: “o estreitamento das relações de amizade com os povos aliados, sua conversão religiosa e proteção de sua liberdade; a sua fixação nas proximidades das povoações portuguesas; e a declaração de guerra punitiva aqueles considerados hostis”⁷.

O aldeamento foi então identificado como sendo o instrumento eficaz para alcançar o objetivo definido pelo regimento. Aldear converteu-se, assim, na “realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento econômico da colônia” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120). Os primeiros jesuítas se dispuseram a contribuir com a aplicabilidade do regimento e para que os aldeamentos fossem estabelecidos far-se-iam necessárias as expedições de descimento, com a ida dos agentes da colonização até as aldeias mais distantes dos sertões com a finalidade de convencer comunidades inteiras a abandonar seus territórios tradicionais e habitarem os aldeamentos litorâneos nas cercanias das povoações portuguesas. Para isso, eram apresentadas as vantagens como liberdade, direito à terra, trabalho remunerado, bom tratamento etc. Contudo, os descimentos se constituíram na prática em

⁶ Cf. Vieira, Pe. Antônio S.C.J. Sermão da Epifania. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Vol. IV, 303p.

⁷ Regimento de 15 de dezembro de 1548. Cf. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, 1898, 61 (1), pp. 39-57.

ações de apresamento e escravização daqueles indígenas que os portugueses consideravam aliados e não antropófagos.

Durante o governo de Mem de Sá, correspondente ao período entre 1558 e 1572, a administração temporal dos aldeamentos ficou sob a responsabilidade dos jesuítas. Para contribuir com os missionários, o governador criou a função de meirinho indígena, que era o encarregado pela aplicação das penas estabelecidas pelos missionários. Assim, caberia a um indígena a execução do castigo definido pelos brancos para seus parentes que, por alguma razão, se colocassem em desacordo com os costumes brancos. Mas havia uma tensão entre os jesuítas e os colonos portugueses. Estes não concordavam com a política de aldeamento, pleiteavam a distribuição dos indígenas entre as famílias portuguesas para servirem como mão-de-obra escrava. Em consequência dessas tensões e da grande epidemia de varíola que se abateu sobre as aldeias do recôncavo baiano no ano de 1562, o que causou milhares de mortes, Mem de Sá transferiu a administração temporal para os capitães leigos, que favoreceram a distribuição da mão-de-obra indígena entre os portugueses.

No período da gestão dos capitães leigos foram feitas muitas denúncias sobre os maus tratos, a escravização dos indígenas convertidos e outras, tendo como principais denunciadores os padres jesuítas. Esses acontecimentos forçaram a reunião da junta da Bahia para analisá-los e apresentar soluções. Dessa reunião, resultaram as Resoluções sobre as aldeias, os padres e os índios⁸, datadas de 30 de julho de 1566, em que a supervisão e proteção dos índios foram transferidas para o Ouvidor-Geral da Coroa no Brasil e fora criada a figura do procurador dos índios, embora se mantivesse a função do meirinho.

Em março de 1570,⁹ a Coroa reconheceu formalmente o *status* jurídico dos indígenas que passavam a receber o tratamento de homens livres, mas havia uma exceção, tal *status* não se aplicava aos povos considerados bárbaros, sobre os quais pesava a pecha de canibais. Para esses, continuaria a vigorar a decretação da guerra justa. Acontece que aquilo que poderia parecer excepcionalidade era de fato a regra geral visto que todos os indígenas que não estivessem confinados nos aldeamentos e já convertidos à fé cristã – na condição de submissão aos portugueses – eram considerados bárbaros, portanto, o apresamento para escravização e o massacre aos resistentes continuava acontecendo.

⁸ Resoluções da Junta da Bahia. Cf. Leite, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1596-1568. Vol. IV, p. 354-357.

⁹ Lei de 20 de março de 1570, sobre a liberdade dos gentios. Cf. Figueiredo, José Atanásio de. *Synopsis Chronologica de Subsídios ainda os mais Raros para a História e a Legislação Portuguesa*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1790. Tomo II (1550-1603); p. 152.

Com esta breve incursão à legislação indigenista colonial, chega-se ao ponto aqui considerado decisivo para se compreender o indigenismo oficial brasileiro de nossos dias. Desde os primeiros documentos indigenistas da Coroa, a começar pela Lei de 20 de março de 1570 sobre a suposta liberdade dos gentios, anuncia-se o lugar destinado aos povos originários, seja no Brasil colonial, seja naquele que virá a tornar-se o Estado-nação chamado Brasil. Da hermenêutica da lei de 1570 emerge a compreensão de que a única possibilidade de existência que o Estado nacional assegura aos povos originários é o lugar dos capturados, cuja condição de submissão os obriga a viver de acordo com o modo de vida que o Estado acredita ser o correto.

É a captura que liga a história do indigenismo oficial do período colonial brasileiro à história da condição dos povos indígenas no Estado brasileiro moderno e mesmo no Estado posterior à constituição de 1988. A captura revela como a classificação racial destacada pela teoria da colonialidade do poder foi importante para a definição da condição de bárbaros e selvagens. São estes mesmos critérios que definem a localização do indígena dentro da sociedade nacional contemporânea. Ou seja, a forma de relacionamento do Estado nacional brasileiro com os povos indígenas, que foi estabelecida no início da colonização, se mantém na atualidade, não obstante os avanços conquistados do ponto de vista formal na legislação indigenista, em 1988. Essa ideia será melhor desenvolvida adiante, quando se procurará mostrar que os avanços na política indigenista brasileira, que a luta indígena logrou inserir na Constituição de 1988, não foram suficientes para garantir que o Estado advindo desta nova Carta Magna estabelecesse com os povos indígenas outra relação que não a da captura.

Na afirmação acima reside a justificativa da argumentação que será sustentada desde agora até o final dessa dissertação. É com base nesse entendimento que se pretende mostrar os limitadores da ação da CNPI: o mesmo Estado que a cria estará sempre a determinar qual é o seu alcance. Diante disso, deve-se perguntar: a CNPI pode ser considerada uma instância de controle social? Ou trata-se apenas de mais um mecanismo de controle do Estado sobre os povos originários? Espera-se chegar à conclusão desse texto com alguns indicadores que ajudem a dirimir essa dúvida.

1.2 A COLONIALIDADE E O INDIGENISMO TUTELAR DO ESTADO BRASILEIRO

Após os breves comentários feitos acerca da legislação indigenista da Colônia, abordar-se-á a questão da ação indigenista. O termo indigenismo é comumente utilizado para referenciar um conjunto de práticas em favor dos indígenas, em face disso, a expressão

‘indigenista’ passou a ser utilizada tanto para definir um tipo de atividade ou campo de ação (política indigenista, legislação indigenista, formação indigenista) como para designar uma categoria funcional (agente indigenista, antropólogo indigenista, missionário indigenista). Todavia, sob o aspecto conceitual, torna-se muito difícil encontrar uma definição precisa. Diante dessa dificuldade, a antropóloga Alcida Rita Ramos assim a ele se referiu:

É uma Babel de conjunções e disjunções erigida com uma grande variedade de ingredientes que vão desde políticas oficiais, posturas religiosas e laicas sobre o destino dos povos indígenas, de construções antropológicas ou imagens jornalísticas a manifestações dos próprios índios frente à sociedade dominante. A minha definição de Indigenismo não se restringe, portanto, ao indigenismo oficial. É, ao contrário, um indigenismo com I maiúsculo para marcar um recorte bem mais amplo do que o oficialismo indigenista e para seguir o emaranhado de trilhas deixadas na consciência e no inconsciente coletivo por multidões de transeuntes que se acotovelam na paisagem do campo interétnico (RAMOS, 1998, p. 8).

Segundo Alves (2007, p. 30), “o termo indigenismo, cujos significados foram cunhados a partir da Revolução mexicana de 1910, possui, atualmente, um leque grande de sentidos, o que dificulta bastante sua utilidade em termos analíticos”. Todavia, a partir da realização do I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México, no ano de 1940, com a participação de vários representantes dos governos da região, os países americanos passaram a fazer uso do termo para designar as várias formas de relação estabelecidas pelo Estado com os povos originários.

Contudo, Portela (2011) sustenta que, no caso do Brasil, o conceito de indigenismo aparece num primeiro momento no século XIX, no contexto dos investimentos políticos para a criação da nação, e depois no século XX quando é criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Embora seja fato que já nos oitocentos começa a se esboçar no país certa ideia de indigenismo, a partir de formulações dos intelectuais, a exemplo de José Bonifácio e Varnhagen, deve-se considerar que a palavra enquanto tal não aparece nos registros históricos da época. Além disso, somente no início dos novecentos o Estado brasileiro formula e começa a por em prática uma proposta de indigenismo estatal, tendo como marco principal a criação do SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, instituído pelo Decreto 8.072 de 20 de junho 1910, ficando o referido órgão localizado no Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Com base em uma orientação ideológica positivista, o SPILTN recebeu a incumbência de incorporar (integrar) os índios ao processo civilizatório do país, assegurando a esses a proteção por parte do Estado. Dessa forma,

tomando como referência a criação do SPILTN, o chamado indigenismo oficial comemorou seu centenário em 2010, quando foram realizadas várias atividades comemorativas por parte do Governo.

Em 1918, houve um desmembramento no SPILTN. Parte das atividades referentes à proteção dos índios ficaram ao encargo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), enquanto as ações sobre localização dos trabalhadores nacionais passaram à responsabilidade do Serviço de Povoamento do Solo (SPS). No ano de 1967, em face dos vários escândalos envolvendo funcionários do órgão, desde corrupção até crime de genocídio, foi extinto o SPI, sendo substituído pela Funai – Fundação Nacional do Índio.

Desde sua origem até pouco tempo atrás, a política de proteção aos povos indígenas adotada pelo Estado brasileiro baseava-se em uma concepção evolucionista, segundo a qual, os indígenas encontravam-se em uma fase inicial da evolução da humanidade. Por essa razão, eles não eram possuidores de capacidade plena, sobretudo do ponto de vista jurídico. Eram, em síntese, considerados como indivíduos selvagens que evoluiriam para um patamar de civilização: ser civilizado implicaria em deixar de ser indígena. Para realizar a pretendida integração, foi criada a lei 6001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha fincado os marcos para ultrapassar esta concepção, ela não só permaneceu na prática de muitos agentes indigenistas do Estado como efetivamente prevalece na atualidade já que a casa legislativa do país ainda não cumpriu o ditame constitucional que ordenava a substituição daquele Estatuto.

Como bem descrevem Gagliardi (1989) e Souza Lima (1995), o indigenismo brasileiro oficial é fortemente marcado pelo protecionismo e o assistencialismo, seguidos de perto pelo produtivismo. Isso pode ser facilmente compreendido dentro do contexto do surgimento do mesmo como parte de um projeto de modernização que pretendia promover a integração do meio rural ao modelo de desenvolvimento adotado para o país. Souza Lima (1992, p. 161) sustenta que sob a gestão do SPI, além do apossamento dos territórios indígenas, deu-se também a “transformação do índio em trabalhador nacional”. Dessa forma, “mais do que como raça ou etnia os indígenas passam a ser vistos aí como produtores agrícolas, como camponeses” (VERDUM, 2006, p. 19). O principal projeto do Estado era promover a expansão das fronteiras agrícolas através da expropriação dos territórios tradicionais e distribuição das terras indígenas para os latifundiários, pois como assegura Mariátegui (2007, p. 29),

A questão indígena decorre da nossa economia. Ela tem suas raízes no regime de propriedade da terra. Qualquer intento de resolvê-la por meio de medidas administrativas ou políticas, com métodos de ensino ou construções de estradas, constituem um trabalho superficial ou secundário enquanto subsistir o feudalismo dos grileiros de terras indígenas ('los gamonales').

Contraditoriamente – não obstante o grande número de povos exterminados –, ao mesmo tempo em que negava a identidade étnica dos indígenas, na perspectiva de promover a integração dos mesmos à pretendida comunhão nacional, essa política acabou possibilitando a sobrevivência física de muitos deles, ainda que cativos em pequenas faixas de terras reservadas, assemelhadas a campos de concentração, algumas delas habitadas por várias etnias.

A vida dos povos indígenas nas áreas reservadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, depois, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) era desprovida de autonomia. Considerados relativamente incapazes e submetidos ao regime de tutela, os índios eram totalmente controlados pelo Estado que inclusive limitava o direito de ir e vir, determinando com quem eles poderiam estabelecer relações.

Embora o tema da tutela indígena tenha sido amplamente estudado por antropólogos, historiadores e cientistas sociais como Farage e Cunha (1987), Oliveira Filho (1988), Souza Lima (1995), Colaço (1999), Corrêa (2000), Ramos (2002) e Viana (2002). Nestas áreas destacam-se perspectivas críticas e contrárias à tutela. No âmbito do direito, entretanto, as coisas são diferentes e muitos autores chegam mesmo a defendê-la como necessária até nos dias de hoje, conforme se pode constatar nas publicações de Diniz (1995), Fiúza (1998), Venosa (2001), Carvalho Neto (2002), Loures (2002), Rizzardo (2002), Gonçalves (2003), Miranda Rosa (2003), Tepedino (2004), Viana (2004) e Lacerda (2007).

A tutela imposta aos povos indígenas revela a problemática cultural resultante do processo colonial, posto que “a cultura só emerge como um problema ou uma problemática no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações” (BHABHA, 1999, p. 63). Frente a isso, faz-se necessário considerar para fins de análise do desenvolvimento do indigenismo tutelar no Brasil a questão da diferença cultural.

De acordo com Swain (2004, p. 35), “a diferença em si não é nem positiva nem negativa, pois somos diferentes mesmo em relação a nós mesmos, em nosso caminhar histórico”. Contudo, a autora reconhece que há uma diferença que é politicamente fabricada, tal como a diferença cultural, que é típica dentro de todo e qualquer processo de colonização. Nesse contexto, os membros de uma cultura hegemônica colonizadora exercem uma

dominação sobre os membros de culturas não hegemônicas e colonizadas, exercendo uma relação de poder geradora e mantenedora das desigualdades sociais.

Considerando a complexidade dos processos de colonização, Bhabha defende a utilização do conceito de diferença cultural, uma vez que entende ser insuficiente uma análise fundamentada apenas na diversidade cultural para a compreensão ampla das relações de poder ali estabelecidas: “a diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como conhecimento empírico –, enquanto diferença cultural é o processo de enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistema cultural” (BHABHA, 1999, p. 63).

Bhabha é um dos representantes de uma corrente do pós-colonialismo formada por intelectuais asiáticos radicados nos Estados Unidos que desenvolveram uma crítica à historiografia colonial e eurocêntrica, significando um aporte importante para os estudos que realizam uma abordagem histórica na perspectiva da geopolítica, a qual contempla as relações de poder entre o Norte e o Sul. Contudo, alguns críticos do pós-colonialismo avaliam que a análise desenvolvida pelos pós-colonialistas é insuficiente para expor a gravidade das assimetrias inerentes às referidas relações. Para Dirlik (1997, p. 49),

Os críticos pós-coloniais se engajaram em críticas válidas de formas passadas de hegemonia ideológica, mas tiveram pouco a dizer sobre suas figurações contemporâneas. [...] Eles transformaram em problemas de subjetividade e epistemologia problemas concretos e materiais do mundo contemporâneo.

Por essa razão, recorreremos à perspectiva teórica da colonialidade do poder, uma construção originária da América Latina, que tem o seu principal foco de análise na matriz do poder colonial moderno. Esta perspectiva teórica propõe uma epistemologia descolonial, por entender que durante a modernidade colonial foi forjada uma estratégia epistêmica que classifica as formas de conhecimento como superiores e inferiores e que produz, como consequência, uma classificação dos povos em superiores e inferiores (GROSFOGUEL, 2008, p. 24).

A tutela indígena, ainda hoje praticada pelo Estado, é uma expressão inequívoca dessa colonialidade perene que acaba por naturalizar as relações de dominação estabelecidas entre o poder estatal e os povos originários. Por esse motivo, o rompimento da relação tutelar é a condição principal para o estabelecimento de novas formas de relacionamento entre os povos indígenas e o Estado brasileiro.

Nesse trabalho não se pretende apenas dar visibilidade à experiência do indigenismo oficial brasileiro no contexto de seu centenário, mas analisar o processo histórico em que ele é constituído, como propõe Scott (1998, p. 304):

Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressivos, mas não sua lógica ou seus funcionamentos internos; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída em relação mútua. Por isso precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências.

Para tanto, serão consideradas as relações de poder estabelecidas entre as instituições representativas do Estado e os povos indígenas do país, visto que “não há evento histórico que não seja produto de dadas relações sociais, de tensões, conflitos e alianças em torno do exercício do poder” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 27). É com esse objetivo que descreveremos a seguir a relação tutelar que o SPI e a FUNAI estabeleceram com os povos indígenas a partir da segunda década do século XX.

Inicialmente, faz-se imprescindível que tenhamos sempre presente que estes dois órgãos foram criados com a finalidade de promover a “integração dos povos à comunhão nacional”. No cumprimento de tal tarefa, a tutela foi o principal instrumento utilizado. A condição de tutelados foi atribuída aos indígenas com base no Código Civil de 1916 que definiu os “silvícolas” como “incapazes relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer”. Além disso, também ficou definida pelo Código a sujeição dos indígenas ao regime tutelar até que fossem adaptados à civilização do país. A relativa incapacidade somente foi abolida no ano de 2002, com a aprovação do novo Código Civil.

Como veremos no desenrolar desse tópico, a tutela indígena foi ideologicamente manipulada pelo Estado que, ao invés de exercê-la para a defesa e proteção dos povos, a transformou num poderoso mecanismo de dominação. A análise da trajetória histórica de aplicação da tutela mostra que sorrateiramente ela foi se instalando e ganhando força de forma eficazmente planejada. Em primeiro lugar, para favorecer a aproximação com os povos que se pretendia “pacificar”, fez-se uso da oferta de presentes. A introdução de bens industrializados pelas expedições que adentravam a floresta já representava a criação de necessidades novas para os povos em situação de isolamento ou pouco contato, gerando assim a dependência deles em relação à sociedade ocidental representada pelo agente indigenista estatal. São inúmeros os registros etnográficos que comprovam essa situação. Ao estudar algumas comunidades indígenas vivendo em áreas reservadas no Estado de São Paulo a antropóloga Lúcia Rangel (1984, p. 108) fez a seguinte afirmação:

De há muito, o Posto, através de seu encarregado, é para os índios o doador de bens que representam a sociedade nacional. Foram neutralizados através de um processo que consiste em conquistá-los por meio de objetos desconhecidos, úteis ou inúteis, mas que acabavam por cativá-los. [...] Ainda hoje, a garantia de um bom relacionamento entre a Funai e os índios reside nas doações regulares do organismo oficial.

Ao longo do texto, a antropóloga vai mostrando como o agente estatal indigenista acaba por criar uma situação de total dependência da comunidade em relação a sua pessoa, que passa a recorrer a ele para tudo. Essa situação acaba provocando um esvaziamento do papel do líder indígena da comunidade, podendo chegar a consequências extremas como aquela observada por Ossami de Moura (2008, p. 228) em relação aos Tapuios, no Estado de Goiás:

Se analisarmos o comportamento político dos Tapuios a partir dos reflexos da política indigenista oficial, o primeiro fator que se pode notar é a ausência de uma instituição própria dos Tapuios, capaz de canalizar fortemente a sua vida política. É notável a não existência de um ‘governo centralizado’ e a ausência de consenso em torno de uma autoridade interna ao grupo.

Dentre as atribuições do SPI e da Funai incluía-se a assistência à saúde, à educação e às atividades econômicas (como a doação de sementes para plantio, instrumentos de trabalho na agricultura etc.). Tudo isso se convertia em poder de barganha do chefe de posto que fazia a distribuição dos supostos benefícios de acordo com sua avaliação sobre o grau de colaboração de cada indígena com o projeto de integração. A depender do comportamento, um indígena poderia ser recompensado ou castigado. Ao analisar a aplicação da tutela entre os Ticuna, Oliveira Filho (1988, p. 234) evidencia como ela era usada numa perspectiva punitiva:

O chefe de PI poderia deixar de prestar qualquer espécie de assistência a certos índios, recusar-lhes o empréstimo de instrumentos agrícolas de propriedade do PI e a doação eventual de sementes ou fertilizantes, não convocá-los para os trabalhos remunerados ou que implicassem em prestígio, não lhes fornecer mais remédios ou dificultar a presença de seus filhos à escola, e, por fim, não lhes prestar mais qualquer auxílio em caso de litígio com civilizados.

De acordo com o autor, as punições contra os Ticuna poderiam até mesmo chegar “à expulsão de um índio (e de sua família) da reserva”. Essa situação identificada entre os Ticuna era comum em outros povos. Isso tudo ocorria com a concomitante intromissão na forma de organização própria de cada comunidade através da criação artificial de autoridades, a exemplo da figura do “capitão” em que um indígena era nomeado pelo órgão indigenista

para exercer tal função. O capitão era o responsável pela internalização da administração estatal.

Nesse contexto de dominação e dependência, duas formas de abuso tutelar sobre os índios foram identificadas por juristas, antropólogos e missionários: “a espoliação patrimonial, através de atos substitutivos e até mesmo contrários à vontade dos índios; e o impedimento aos índios do exercício de direitos, a pretexto da sua condição de relativa incapacidade civil” (LACERDA, 2007, p. 8). Em relação à primeira forma de abuso, nunca faltaram denúncias sobre o envolvimento de funcionários do SPI e da Funai – inclusive de seus presidentes –, em negócios ilegais envolvendo o patrimônio indígena, como arrendamento de terras e a extração ilegal de madeira e minérios, dentre outros. Sobre a limitação de direitos, um dos casos mais abusivos que se tem registro foi a tentativa do então presidente da Funai, Nobre da Veiga, de impedir a viagem do cacique Mário Juruna (Butsé Dzuruna) para participar do IV Tribunal Russel sobre os Direitos dos Índios das Américas realizado entre os dias 24 a 30 de novembro de 1980, em Roterdã, na Holanda. Foi graças ao hábito adquirido por aquele líder Xavante, que “por não confiar na palavra de branco” costumava gravar todas as suas conversas com os representantes daquela etnia (branca), que se teve acesso ao trecho do diálogo entre ele e a maior autoridade do órgão tutor ao discutirem sobre a referida viagem:

Juruna – Há um problema, nós temos o direito de andar por todo o Brasil, em todo o território, e eu gostaria de saber o que os senhores acham. Eu recebi um convite da Holanda, e eu não posso atravessar a fronteira sem comunicar, e eu gostaria de participar.

Presidente da Funai – Nós temos de saber de quem é o convite, para que a Funai fique sabendo quem será o responsável por você, [...].

Juruna – [...] pediria que os senhores me conseguissem o passaporte para eu poder assistir esse encontro [...].

Presidente – Nós vamos ver o que diz o convite para sabermos o que vamos decidir. Sem ler o convite não podemos decidir, temos que saber quem é o responsável, o que é que você vai fazer [...].

Juruna – O que está faltando é o passaporte, só isso que falta.

Presidente – O passaporte só com a autorização da Funai.

Juruna – Para fora do Brasil só falta passaporte.

Presidente – Mas é preciso que eles se responsabilizem, inclusive, pela sua pessoa.

Juruna – [...] O senhor vai conseguir o passaporte, o recurso vem de lá, então ninguém tem a responsabilidade.

Presidente – Eu só espero que você se lembre disto, que você é um homem brasileiro, e que o governo brasileiro lhe defende sobre todos os aspectos e que você deve fazer lá um trabalho para o Brasil e não contra o Brasil; [...] o que você tem é que defender o Brasil [...].

Juruna – Eu posso defender o Brasil, posso defender a terra, mas não defendo o povo.

Presidente – Então você não é brasileiro, [...], não quer defender o Brasil, vá para a Bolívia. [...].

Juruna – Por quê? Então eu tenho que defender os pistoleiros, aquelas pessoas que já mataram índios?

Presidente – Um momento, Mário. Você está sendo contrário a um governo que está lhe defendendo [...]. Você não pode fazer isso lá fora, caso contrário, você vai ver o que vai acontecer a você quando voltar. [...]. Eu estou te aconselhando como tutor de você que sou [...]. (HOHFFELD & HOFFMANN, 1982, p. 148-151).

Após essa conversa, o presidente da Funai e o Ministro do Interior desautorizaram a viagem de Butsé Dzuruna à Holanda. Mas o líder Xavante recorreu ao judiciário, seus advogados impetraram um Mandado de Segurança e dois *Habeas Corpus* junto ao Tribunal Federal de Recursos (TFR), em que invocaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção 107 da OIT, a Lei 6.001/73 e a Constituição Federal. O TFR decidiu em favor de Butsé Dzuruna, que conseguiu garantir sua participação no evento. Tão logo o cacique chegara à Rotterdã, a Funai anunciava sua decisão em definir critérios de indianidade. Tomando conhecimento dessa pretensão, o presidente do Cimi, D. Tomás Balduino, também participante do IV Tribunal Russel, fez a seguinte crítica: “Quem não se enquadrar nos parâmetros da ciência dos coronéis, será demitido da condição de índio”¹⁰.

Com a decisão do TFR a Funai ficava impossibilitada de proibir viagens de indígenas ao exterior, por isso ela procurava outras formas intimidatórias, como a criminalização das lideranças em decorrência das críticas feitas contra o governo. Assim, em 1988, após retornar de uma viagem à Suíça, os indígenas Paulo Paiakã e Kube’Y, do povo Kayapó, foram ameaçados de expulsão do Brasil, por serem enquadrados na Lei dos Estrangeiros, juntamente com o antropólogo Darrel Posey, mas o poder judiciário decidiu em favor dos acusados.

Os comentários acerca do indigenismo oficial feitos nesse tópico tiveram o propósito de demonstrar como a tutela foi um instrumento determinante para que o Estado pudesse desenvolver o controle absoluto sobre a vida das pessoas e das coletividades indígenas.

¹⁰ Cimi, Boletim Informativo do Cimi. Goiânia – GO, Ano 9, nº. 68, dezembro de 1980, p. 5.

Durante 86 anos (1916 a 2002), os sobreviventes dos sucessivos massacres patrocinados contra seus povos ficaram submetidos à condição de relativamente incapazes. Somente aceitando essa imposição, poderiam receber a assistência do Estado. Esse longo período de aplicação do instituto da tutela deixou uma herança de dependência muito grande entre os povos, tal herança ainda hoje dificulta o processo de reconquista das suas autonomias.

1.3 A QUESTÃO DAS TERRAS INDÍGENAS – COMO A TRAMA DE PENÉLOPE

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos. Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história. (Marçal Tupã'y¹¹, janeiro de 1980, por ocasião da primeira visita do Papa João Paulo II ao Brasil).

Por ser tão numerosa, a população indígena brasileira à época da invasão européia provocava o espanto dos colonizadores. Eram tantas as aldeias existentes à beira dos rios que um dos primeiros visitantes europeus escreveu: “se tombar aqui uma agulha, ela cairá na cabeça de um índio” (PRÉZIA; HOONAERT, 1989, p. 71).

Para Portugal estava posto um primeiro desafio: desocupar, limpar a área, para garantir a implantação do seu projeto colonizador. Essa orientação passou a ser a componente principal da política colonial em relação às terras indígenas. Pouco se sabe, porém, que mesmo com o projeto colonizador, sempre foram produzidas leis de proteção mínima aos direitos territoriais destes povos.

Entretanto, como no caso de Penélope, a Rainha de Ítaca – descrita nos versos do Homero –, que desfazia na escuridão da noite o tecido que elaborava durante o dia, de modo a este nunca ficar concluído, da mesma forma as elites brasileiras sempre conseguiram formas de desconstruir aquelas medidas de proteção territorial sempre que pareciam estar prestes a se concretizar em benefício dos índios.

Assim que, já em 1680, através de Alvará Régio de 1.º de abril, direcionado ao Grão Pará e Maranhão, a Coroa portuguesa reconhecia aos indígenas o título de “primarios e naturaes senhores” de suas terras, mesmo que incidentes em terras concedidas através do regime de Sesmarias (CUNHA, 1987, p. 59).

A partir de 1758, estendia-se a todo o país o reconhecimento formal da prevalência do direito de posse indígena contra o de particulares através dos Alvarás Régios de 1.º de abril e

¹¹ Líder Guarani no Mato Grosso do Sul, assassinado em 1983 em decorrência de sua luta em defesa do território tradicional de seu povo.

de 8 de maio. Este direito chegou, inclusive, a ser confirmado por diplomas legais posteriores e nunca foi revogado (TOURINHO NETO, 1993, p. 10).

Apesar disso, os povos indígenas foram submetidos a uma situação de total expropriação de seus territórios tradicionais, salvo raras exceções, onde algumas concessões de terras foram feitas aos índios em acordos decorrentes de guerras da Coroa contra eles¹² ou em função da colaboração indígena na Guerra do Paraguai (1865 -1870).

Em meados do Séc. XIX, a chamada Lei de Terras – Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, vindo a dispor sobre o regime de propriedade de terras no país, colocou a situação das terras indígenas sob dois eixos:

- a) Aquelas derivadas do indigenato, ou seja, reconhecidas como indígenas por direito originário, congênito – conforme o Alvará Régio de 1.º de abril de 1680, eram excluídas do rol das terras devolutas do Império. Estariam, portanto, nos termos do Decreto n.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, que passou a regulamentar a Lei de Terras, livres da necessidade de legitimação (art. 59 do Decreto).
- b) Incluídas na categoria devolutas, ficavam aquelas derivadas do colonato ou seja, terras reservadas à colonização dos indígenas (art. 12, 1.º). O Decreto n.º 1.318/1854, por sua vez, dispôs que as terras reservadas para a colonização de indígenas seriam destinadas ao seu usufruto e inalienáveis (art. 75 do Decreto).

Com o processo de invasão das terras indígenas que então se intensificava, aproveitaram os invasores para reivindicar a legitimação das posses que exerciam quer sobre as terras do indigenato, quer sobre as reservadas ao colonato indígena. Diante dos obstáculos legais então colocados, passaram a alegar que a população indígena ou teria abandonado tais terras ou não seria mais indígena.

A solução encontrada, e bastante utilizada pelos governadores de Províncias, sobretudo das regiões Nordeste e Sudeste, na segunda metade do século XIX, foi declarar, por decreto, a extinção dos aldeamentos, para que pudessem os respectivos terrenos vir a serem revertidos ao patrimônio das mesmas Províncias e daí às Câmaras Municipais e particulares.

Assim foi feito, apesar de o Aviso de 20 de novembro de 1855, ter declarado expressamente que “aos índios que habitassem aldeamentos extintos pertenceriam os terrenos de que têm estado de posse, sem que lhes seja preciso obter carta de aforamento” (CUNHA, 1987. p. 70).

¹² Como o caso do tratado de paz entre Dom Pedro I e o cacique dos Janduim, em 1692, no sertão nordestino (Prézia e Hoonart, 1989, p. 107).

Interessante observar que, nos termos do próprio Aviso, a extinção de Aldeamento não significava, como hoje erroneamente se supõe, a extinção dos índios ali localizados, tanto que era prevista a sua permanência no local e o pleno gozo de seus direitos territoriais. Entretanto, como nos casos anteriores, o Aviso foi completamente ignorado e as terras indígenas passaram aos domínios das Províncias, sendo posteriormente aforadas a particulares pelas Câmaras Municipais.

Com a Constituição Republicana de 1891, que transferia para o domínio dos Estados membros as terras devolutas, passou a vigorar o entendimento de que as terras dos aldeamentos cuja extinção havia sido decretada estariam naquela categoria e, da mesma forma, incorporadas aos patrimônios estaduais. O raciocínio vigorou, de forma oportunista, sem importar que tais terras não fossem devolutas, porque derivadas do indigenato, ou fossem inalienáveis, porque reservadas ao colonato indígena.

Assim, para a maioria da população indígena que conseguira resistir e sobreviver a 400 anos de dominação colonial, chegou-se ao golpe de misericórdia, à expropriação total quanto às suas terras, apesar de toda uma legislação que historicamente procurou lhes garantir um mínimo de proteção e respeito.

A partir de 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio - SPI, destinado a contornar pacificamente o problema das populações indígenas que faziam frente às novas fronteiras expansionistas da época, passou-se a reservar-lhes pequenas porções de terras, onde pudessem viver sua condição indígena de forma 'transitória', até que fossem totalmente integrados à sociedade brasileira.

Com a Constituição Federal de 1934, a questão indígena emergiu pela primeira vez num texto constitucional, através do respeito à posse territorial e da proibição de sua alienação, como mecanismo de garantia contra as investidas de terceiros.

Mas novamente a legislação protetiva não foi suficiente para conter o avanço das invasões, voltadas agora, na década de quarenta, para os territórios dos povos indígenas no Brasil central. A violência e o extermínio pareciam inevitáveis. A única forma de salvar os povos que estavam sendo atingidos seria seu agrupamento em grandes parques em que poderiam ser protegidos. Essa foi a proposta feita por integrantes do SPI na época (Darcy Ribeiro, irmãos Villas Boas, Gama Malcher). A primeira experiência neste sentido foi a criação do Parque Indígena do Xingu, em 1951, que recolocou a questão da terra indígena e foi bastante elogiada como modelo de proteção e garantia da sobrevivência dos povos indígenas.

Mais tarde essas áreas de refúgio foram transformadas em espécie de depósito de índios, para onde foram transferidos diversos povos, atingidos pelo processo desenvolvimentista, sem consideração por sua diversidade cultural, linguística ou mesmo sobre a história precedente do antagonismo tradicional entre os povos.

Com a extinção do SPI (1967), os governos militares passaram a conceber a figura da reserva indígena como pequenas porções de terras destinadas aos grupos, mas não necessariamente correspondentes aos territórios tradicionais. Foi a estratégia encontrada para acomodar aqueles povos ao processo de ocupação das terras no centro e norte do país. Ela admitia as transferências e deslocamentos dos índios na medida em que iam se expandindo as frentes econômicas (agropecuária, mineral, madeireira). As reservas eram criadas em função dos conflitos que ocorriam entre os índios e invasores.

Com o advento da Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, os povos indígenas (inclusive aqueles cujos aldeamentos haviam sido declarados extintos e totalmente esbulhados, na segunda metade do século XIX) ganharam novo ânimo para lutar quer pela recuperação quer pela proteção e reconhecimento de seus territórios tradicionais.

O Estatuto chegou a fixar prazo para que todas as terras indígenas estivessem demarcadas. O prazo encerrou-se em dezembro de 1978 e, ao invés de seu cumprimento, o que se teve foi o anúncio do então governo militar de solução do problema através da “emancipação” por decreto¹³ das comunidades indígenas, que assim ficariam desprovidas de seus direitos territoriais.

1.4 OS DIREITOS DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA CONSTITUIÇÃO DE 1988

Há apenas 25 anos, rompendo com quase cinco séculos de visão etnocêntrica (que enxergava os indígenas como povos “sem Lei nem Rei”, cujo único lugar possível na história se daria através de sua incorporação à sociedade nacional), a Constituição Federal de 1988 passou a reconhecer os povos indígenas como portadores de organização social própria, usos, costumes, tradições, línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, os quais deveriam dali em diante receber a atenção respeitosa da sociedade e a proteção do Estado brasileiro.

¹³ A proposta de “emancipação” foi apresentada pelo então Ministro do Interior Rangel Reis. Após grande mobilização indígena com o apoio do Cimi e outros segmentos da sociedade brasileira, sobretudo da comunidade acadêmica, a proposta foi rejeitada.

Para tanto, entendendo a proteção da base territorial indígena como esteio fundamental tanto para a sua reprodução sócio-cultural quanto para manutenção de sua identidade própria, fez destinar-lhes, entre outras garantias, duas formas básicas de direitos territoriais. A primeira, através do reconhecimento, como originários e imprescritíveis, os seus direitos de posse permanente e usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes no solo, rios e lagos das suas terras de ocupação tradicional (CF/88 art. 231, *caput* e §§ 2.º e 4.º). A segunda forma básica de direito foi instituída pelo dever da União de demarcar terras indígenas conforme os limites tradicionalmente ocupados, ou seja, de acordo com seus *usos, costumes e tradições* (CF/88 art. 231, *caput*).

Estes reconhecimentos constitucionais dos direitos originários dos povos indígenas às suas terras e à demarcação segundo seus usos, costumes e tradições, consistem na garantia fundamental para a continuidade da existência de cada povo étnica e culturalmente diverso, no interior da sociedade nacional brasileira. ‘Nacional’, neste caso, entretanto, passa (ou deveria passar) a ter um outro significado.

O Estado brasileiro, que nasceu da constituição de 1988, deu um passo importante no sentido de quebrar as estruturas tradicionais e coloniais do pensamento jurídico brasileiro, tanto no que tange à questão do direito à terra, quanto no que se relaciona com a questão da própria identidade brasileira. Ou seja, o Estado reconhece o caráter pluriétnico de sua população, ao mesmo tempo em que garante aos que aqui antes já se encontravam a preexistência de seus direitos territoriais, que de modo algum podem ser submetidos às regras de acesso à terra vigentes no direito comum.

A Constituição também fixou um novo prazo de cinco anos para a conclusão dos trabalhos demarcatórios. O prazo encerrou-se em 05 de outubro de 1993 com menos da metade do total das terras, até então conhecidas, demarcadas. Destaque-se que muitas delas, a exemplo da Terra Yanomami, somente foram demarcadas em atenção à pressão internacional decorrente da realização da Conferência Rio 92. Passados 20 anos do término do prazo dado pela atual Constituição o problema continua.

Outro aspecto a considerar-se é que, com as mudanças promovidas pela Constituição de 1988, foi colocada para o Estado Brasileiro a necessidade imperiosa de revisão da legislação indigenista a fim de que se colocasse em sintonia com os avanços possibilitados pelo novo texto constitucional.

Em 1991, três projetos de lei¹⁴ visando dispor sobre um novo Estatuto do Índio (ou dos Povos Indígenas) passaram a tramitar no Congresso Nacional, resultando, em 1994, na aprovação de Substitutivo da autoria do Deputado Luciano Pizzatto (PFL-PR). Mas logo a tramitação do projeto (PL n.º 2.057/91, intitulado “Estatuto das Sociedades Indígenas”), acabaria por receber um golpe, ordenado pelo próprio presidente Fernando Henrique Cardoso, às vésperas de sua posse, através de requerimento de votação da matéria em plenário, assinado pelo então líder do governo na Câmara, Deputado Arthur da Távola (PSDB-RJ).

Com a manobra, conseguiu-se bloquear a tramitação do projeto até hoje, e, como consequência, possibilitou-se ao Presidente da República manter sob seu controle, via Decreto, a definição de algumas regras. Entre elas, aquelas relativas às demarcações de terras indígenas.

1.4.1 Desfazendo as Leis Protetivas dos Povos Originários – O Estado Penélope

Antes mesmo do texto constitucional de 1988, o Estatuto do Índio – Lei n.º 6.001 de 19 de dezembro de 1973 – ainda vigente, desvinculava o direito de posse indígena da necessidade da prévia demarcação de suas terras. Obviamente já se reconhecia, mesmo durante o regime militar, a importância do acesso direto à terra como condição para a sobrevivência dos grupos indígenas e que tal acesso não poderia ser de modo algum condicionado à prévia demarcação da mesma. Não obstante, o ato demarcatório deveria ser realizado sob pena de se deixar em aberto a possibilidade de novas invasões e conflitos, que poderiam acarretar, em muitos casos, o completo extermínio de comunidades ou povos inteiros.

Com a Constituição Federal de 1988, esperava-se que o poder público fosse se tornar mais ágil e diligente na sua tarefa de proteger os direitos originários de posse e usufruto indígena e de cumprir com o seu dever de demarcação daquelas terras. Porém o que se viu ao longo destes 25 anos, foi uma grande distância entre o espírito da Lei Maior e as práticas dos Poderes públicos que deveriam torná-la efetiva. O que ocorre na verdade é que apesar das garantias constitucionais duramente conquistadas, as invasões das terras indígenas continuam como regra no país.

Nas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste boa parte da população indígena vive ainda o drama das invasões que se consolidaram na primeira metade do século passado através da extinção dos aldeamentos e incorporação de suas terras aos patrimônios estaduais e

¹⁴ Elaborados pelo Núcleo de Direitos Indígenas – NDI, Governo Federal e Cimi.

transformadas em latifúndios. Nestas regiões, a fome, as moléstias carenciais e um alto índice de mortalidade infantil aliam-se aos atos de violência praticados – sobretudo pelos detentores do agronegócio – contra as lideranças que articulam os movimentos de reconquista dos espaços territoriais perdidos, num conjunto de situações que transforma a vida dessas populações num verdadeiro calvário. Ao mesmo tempo, na região amazônica, as invasões das terras indígenas são geralmente motivadas por pressões sobre suas riquezas naturais – especialmente madeira e minérios e a exploração de recursos hídricos para a geração de energia. O resultado é que além de se restringir a plena ocupação indígena, compromete-se a cada ano a integridade de seu meio-ambiente, com sérias consequências sobre as condições de vida daquelas comunidades.

No Quadro 1 se pode visualizar a situação geral das terras indígenas no país. Segundo os dados do Cimi, do total de 1044 terras, apenas 361 encontram-se com os respectivos procedimentos administrativos de demarcação concluídos, o que corresponde àquelas que já possuem registros nos cartórios das regiões e no Serviço de Patrimônio da União (SPU). Dentre as restantes, uma parte encontra-se em diferentes fases do processo demarcatório, enquanto outras 339, que na tabela são classificadas como “sem providências”, sequer constam nos registros da FUNAI, o que significa não haver qualquer previsão para serem demarcadas.

Situação Geral das Terras Indígenas	Quantidade
Registradas	361
Homologadas	44
Declaradas	58
Identificadas	37
A identificar	154
Sem providência	339
Reservadas/Dominiais	40
Com Restrição	05
Grupo de Trabalho constituído no Mato Grosso do Sul	06
Total	1044

Quadro 1 – Situação geral das terras indígenas no país
(Fonte: Cimi/2013)

Esses dados são por demais reveladores da inteligente trama de Penélope que desfaz à noite o que construiu à luz do dia. Para tanto, se utiliza do poder que lhe é assegurado em lei. Essa, ao mesmo tempo em que determina a obrigação da União em demarcar as terras,

também assegura que cabe ao chefe do executivo a definição das regras para que isso ocorra. Mantém-se assim a velha prática desde os idos tempos coloniais em que ‘por decreto’ a autoridade máxima (rei, imperador, presidente) decide a vida dos povos indígenas. Fazendo uso desse dispositivo, desde o início da vigência da lei 6001, o Governo Federal já editou cinco sucessivos decretos dispondo sobre o assunto, conforme aparecem no quadro que segue:

DECRETO	GOVERNO	PONTOS PRINCIPAIS
• Decreto n.º 76.999 , de 8 de janeiro de 1976.	Ernesto Geisel	- decisão do Presidente da Funai, conforme estudos antropológicos e medição técnica da área.
• Decreto n.º 88.118 , de 23 de fevereiro de 1983.	João Figueiredo	- decisão dos Ministros do Interior (MINTER) e Extraordinário para Assuntos Fundiários (MEAF).
• Decreto n.º 94.945 , de 23 de setembro de 1987	José Sarney	- decisão de Grupo de Trabalho Interministerial (GTI).
• Decreto n.º 22 , De 04 de fevereiro 1991	Fernando Collor	- decisão do Ministro da Justiça, conforme relatório de identificação
• Decreto n.º 1.775 , De 08 de janeiro de 1996.	Fernando Henrique	- Introduz o Contraditório e submete à decisão do Ministro da Justiça.

Quadro 2 – Decretos por governo

A cada modificação na sistemática de demarcação há impactos diretos sobre as comunidades. Tomando como referência os três últimos presidentes civis que realizaram mudanças, pode-se perceber que o Governo Sarney tumultuou o processo, submetendo as demarcações a vários ministérios; o governo Collor simplificou o processo, centralizando a decisão no Ministério da Justiça; enquanto isso, o governo Fernando Henrique voltou a tumultuar, trazendo para dentro do procedimento demarcatório o contraditório, ou seja, além de ter assegurado pelo poder judiciário a possibilidade de reivindicar a “não demarcação de uma terra” sobre a qual alegue possuir o direito de propriedade, o invasor também pode fazê-lo no âmbito administrativo. A partir da edição do decreto 1775, ficou assegurado a qualquer interessado o direito de contestar a demarcação de uma terra indígena apresentando à Funai as razões pelas quais entende que ela não deve ser demarcada.

Logo após a edição do referido decreto, ocorreu uma intensificação dos conflitos fundiários indígenas. Várias terras que já se encontravam em adiantado estágio de demarcação retrocederam, submetendo-se agora às novas exigências. Desde então, os registros da violência contra os povos indígenas se mantêm em elevado número, como é possível ser comprovado nos relatórios publicados pelo Cimi anualmente. Segundo os levantamentos da

entidade, somente nos anos de 2002 a 2012 foram assassinados 563 indígenas¹⁵, sendo somente o Estado do Mato Grosso do Sul responsável por 55% das ocorrências, revelando a violenta face do agronegócio, posto que a economia dessa unidade da federação se destaca pelo monocultivo da cana e da soja e pela criação de gado.

Com a eleição do presidente Lula, em 2002, o movimento indígena e indigenista aguardava a revogação do decreto 1775 – uma de suas promessas de campanha –, e a adoção de outro instrumento que tornasse mais célere a demarcação das terras. Mas a opção de seu governo por um modelo econômico desenvolvimentista transformou as terras indígenas num grande obstáculo a ser superado, por isso, o decreto foi mantido e as demarcações foram paralisadas, essa situação está sendo continuada pelo governo da presidenta Dilma.

Obstinados pela idéia de inclusão do país no mercado global, Lula e Dilma empreenderam – através de uma política de privilegiamento de grandes empresas ditas nacionais – um processo de expansão do capital brasileiro para o exterior, sobretudo para os países do Sul, ao mesmo tempo em que intensificaram, em âmbito interno, a marcha do capital para as regiões do país consideradas não plenamente inseridas na economia capitalista. Nesse sentido, o Centro-Oeste e o Norte, em face de suas grandes reservas de recursos naturais, tornaram-se territórios de exploração do agronegócio (produção de grãos e agrocombustíveis), exploração mineral e produção de energia hidráulica, dentre outras atividades econômicas.

Por outro lado, as regiões já consideradas inseridas ao sistema econômico capitalista passaram a receber novos investimentos na área de transportes, portos, indústrias etc. para tanto, o governo conta com vultosas dotações orçamentárias asseguradas pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES).

Na prática, essa política se traduz em empreendimentos. A maioria deles na forma de mega projetos que, ao mesmo tempo em que ampliam a territorialização do capital, promovem mais um processo de desterritorialização das populações regionais, sobretudo dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais.

A partir das informações levantadas pelo Cimi, o setor de energia é o que mais impacta as terras indígenas. Do total de 527 empreendimentos, os da área energética correspondem a 263. Dentre esses, destacam-se 132 pequenas centrais hidrelétricas e 57 usinas hidrelétricas. Em segundo lugar está o setor de infra-estrutura com 195. As rodovias

¹⁵ Cf. Cimi. Relatório de Violência Contra Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2012. Brasília, 2013.

são 86, seguidas por 24 hidrovias e 21 ferrovias, dentre outros. Na terceira e quarta posição estão a mineração (20) e o agronegócio (19). O turismo e o setor fabril aparecem com os menores números.

Se o critério de classificação é a divisão do país nas grandes regiões geográficas, o Centro-Oeste aparece com 187 projetos, o Sul com 140, o Norte com 126, o Nordeste com 69 e o Sudeste com 35. Dessa forma, as regiões Norte e Centro-Oeste correspondem a cerca de 60% do total dos empreendimentos, predominantemente nas áreas de energia, especialmente a hidráulica e infra-estrutura.

Esse contexto demonstra que o problema da demarcação das terras indígenas está longe de ser solucionado. Há, na realidade, uma tensão entre o determinante constitucional de demarcar terras indígenas e os interesses capitalistas dos detentores do Estado. Diante dessa contradição, um dos caminhos encontrados pelo Estado e seus privilegiados é a mudança das leis e normas, mais uma vez recorrendo à tática de Penélope. Nesse intuito, no Parlamento, a bancada ruralista empreende uma guerra legislativa com a apresentação de várias proposições (Propostas de Emenda à Constituição (PECs) e Projetos de Lei (PLs), para desconstruir direitos indígenas, a exemplo da PEC 215 que transfere para o Poder Legislativo a competência para demarcar terras indígenas, a PEC 38 que limita um percentual de terras indígenas a ser demarcado por cada unidade da federação, o PLP 227 que transforma os investimentos do agronegócio e dos empreendimentos em “relevante interesse público da União”, o que justificaria a utilização das terras indígenas para implantá-los, etc.

O Executivo, por sua vez, procurando agradar seus aliados poderosos e viabilizar seus mega empreendimentos, tenta mudar radicalmente o procedimento demarcatório, procurando ampliar o poder de ingerência dos governos municipais e estaduais, além de possibilitar aos invasores uma maior participação na definição das terras indígenas a serem demarcadas. Com tal finalidade, no mês de julho de 2012, a Advocacia Geral da União publicou a Portaria 303, cujo conteúdo representa uma ameaça grave aos direitos territoriais indígenas, podendo mesmo provocar a revisão de terras já demarcadas, o que significaria a reabertura de antigos conflitos já solucionados. Em virtude da forte reação do movimento indígena e seus apoiadores, o governo suspendeu os efeitos da mesma, mas não a revogou como reivindicava o movimento, podendo, portanto, voltar a ter seus efeitos validados a qualquer hora.

A descrição feita nesse item, onde se procurou demonstrar de forma breve o vai e vem das leis e normas atinentes aos direitos territoriais indígenas, reforça a perspectiva metafórica do Estado como a Penélope, estando sempre a tecer durante o dia e desfiar pela noite a mortalha do sogro, cuja longevidade poderá ser compara a do capital que sempre consegue

reergue-se depois de alguma enfermidade, com isso, vai ampliando cada vez mais as possibilidades da manutenção da perversa trama.

2. OS POVOS ORIGINÁRIOS: DAS GUERRAS DE RESISTÊNCIA À LUTA INSTITUCIONAL

*Hoje sabemos o lugar que queremos
ocupar na história do país.
Maninha Xukuru-Kariri*

No capítulo anterior procurou-se identificar o lugar de submissão, de subjugação que o Estado brasileiro destinou aos povos originários do país, mas é evidente que esses povos jamais poderiam aceitar passivamente a condição que lhe fora imposta, razão pela qual empreenderam um processo de resistência permanente que perdura por mais de cinco séculos. Por isso, de forma sucinta, procurar-se-á agora demonstrar a força desses povos através das grandes batalhas deflagradas contra o Estado opressor.

Em geral, os poucos registros históricos sobre a presença indígena no Brasil partem sempre da perspectiva do colonizador. Neles, o protagonismo dos povos originários é geralmente ocultado. Isso pode ser compreendido a partir da análise feita por Burguière (1990) sobre a importância dispensada pelo pensamento histórico ao estudo sobre o cotidiano das pessoas originárias dos lugares. Para ele, esse tipo de registro “tornou-se supérfluo a partir do momento em que os Estados-Nações, recentemente constituídos, recrutaram a memória coletiva a fim de justificar pelo passado sua dominação sobre determinado território e sua maneira de organizar a sociedade” (BURGUIÈRE, 1990, p. 127)¹⁶.

Contudo, foram inúmeras as formas de resistência utilizadas pelos povos ameríndios para confrontar o genocida projeto colonizador europeu, desde as lutas armadas, passando pela negação ou ocultação de suas identidades até as formas institucionalizadas de organização. Ao analisar as conquistas espanholas, Héctor Bruit (1995, p. 151) propõe que, logo após as derrotas militares, os indígenas iniciaram uma resistência silenciosa como forma de garantir a sobrevivência física daqueles que se salvaram após vários massacres. Lacerda (2007, p. 124) esclarece que “os métodos desta resistência silenciosa, detectados nos registros dos cronistas [...] manifestavam-se de diversas formas, sobretudo através da teimosia, do uso da mentira e da embriaguez”. No caso brasileiro, pode-se também constatar essa estratégia, haja vista a impressionante história de povos indígenas na região nordeste do país, que após

¹⁶ O historiador John Monteiro propõe outra explicação para a escassez de pesquisa historiográfica sobre os povos indígenas do território brasileiro: “A ausência quase total de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios por si só impõe uma séria restrição aos historiadores. No entanto, o maior obstáculo impedindo o ingresso mais pleno de atores indígenas no palco da historiografia brasileira parece residir na resistência dos historiadores ao tema, considerado, desde há muito, como alçada exclusiva dos antropólogos” (MONTEIRO, 2001, p. 02).

serem dados como extintos, na segunda metade do Século XIX, reaparecem no cenário político nacional de forma organizada na segunda metade do Século XX.

Embora vivendo sob o regime da tutela, imposta por um forte esquema repressivo, os indígenas, contando com o apoio de entidades indigenistas, iniciaram a partir dos anos 1970 um processo de articulação, mobilização e construção de organizações próprias, tendo como principal elemento aglutinador a luta pela demarcação de seus territórios tradicionais.

Graças a essa capacidade organizativa puderam participar ativamente e de maneira decisiva na Assembléia Nacional Constituinte (ANC) ocorrida entre os anos 1987-1988 (LACERDA, 2008, p. 32), o que lhes assegurou a conquista de um capítulo específico sobre os direitos indígenas na Carta Magna brasileira.

Como uma consequência direta do avanço das lutas indígenas impulsionadas pela vitoriosa participação indígena na Constituinte, no ano de 2006 foi criada a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), através de decreto do Presidente da República. Dessa forma, cinco séculos depois do início da colonização brasileira e um século após a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o Estado brasileiro, por pressão do movimento indígena, instituiu um espaço na esfera do Poder Executivo Federal onde os povos indígenas podem participar e influenciar nas discussões e definições de políticas governamentais voltadas para suas comunidades.

Diante do exposto, esse capítulo representa ainda, um esforço no sentido de descrever, de forma crítica, o processo de invasão e expropriação dos territórios tradicionais dos povos originários da região hoje denominada Brasil e as lutas de resistência desses povos que, a cada contexto histórico, também alteram suas estratégias de enfrentamento e acumulam derrotas, mas principalmente vitórias.

2.1 AS GUERRAS DE RESISTÊNCIA DO SÉCULO XVI AO INÍCIO DO SÉCULO XX

Nós Tupinambá nunca morreremos, por isso sobrevivemos a todos os massacres sofridos desde a invasão, é uma coisa espiritual, eu não sei como explicar, e vocês nunca irão nos compreender, nós somos a própria incompreensão humana.
Cacique Babau¹⁷.

A considerar-se o fato de que os cronistas do período colonial da história do Brasil são todos pertencentes à etnia branca europeia e estavam a serviço da empresa colonial – responsável pela invasão dos territórios tradicionais dos povos que aqui viviam –, não se

¹⁷ Frase pronunciada enquanto discursava para o ministro da Justiça Luis Eduardo Cardoso. Durante a 22ª reunião ordinária da CNPI ocorrida entre os dias 9 a 12 de dezembro de 2013.

poderia esperar que houvesse na historiografia brasileira um registro cuja narrativa contemplasse a perspectiva indígena. Essa realidade limita a possibilidade de se conhecer de maneira aprofundada a história da resistência dos povos originários contra o projeto colonizador europeu, uma vez que houve um filtro ideológico na definição prévia dos registros a serem feitos, onde fora priorizada a perspectiva da visão dos dominadores em detrimento da visão dos dominados. Por outro lado, a certeza da impunidade adquirida pela autorização para matar, sob a justificativa da guerra justa¹⁸, deixava livres os governantes para fazerem registros das atrocidades por eles cometidas, como no caso do relato abaixo da carta de Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil, ao rei de Portugal:

[...] Na noite em que entrei em Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava a sete léguas da vila em um alto pequeno, todo cercado de água, ao redor de lagoas. E a destruí e matei todos os que quiseram resistir e na vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás. Porque o gentio se ajuntou e me veio seguindo ao longo da praia, lhes fiz algumas ciladas, onde os cerquei e os forcei a lançarem-se a nado ao mar de costa [muito] brava. Mandeí outros índios atrás deles, que os seguiram perto de duas léguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum tupiniquim ficou vivo. E os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia em ordem [de forma] tomavam os corpos alinhados perto de uma légua [...]¹⁹.

Nas primeiras linhas da mesma missiva ao rei de Portugal, Mem de Sá deixa clara a existência de um grande levante indígena dos habitantes do litoral sul da Bahia contra os cristãos (brancos colonizadores). Foi com a finalidade de impedir outras revoltas – aterrorizando as aldeias da região –, que ele patrocinou o massacre acima descrito.

São poucos registros como esse que tornam possível a busca para identificar as várias formas encontradas pelos povos originários para enfrentar a violência da empresa colonizadora. Esse exercício constitui-se numa importante ferramenta para que se possa elaborar uma narrativa histórica independente daquela imposta pela historiografia oficial, ao mesmo tempo constitui-se numa forma de fazer justiça à memória dos habitantes originários do lugar. Assim, nas últimas duas décadas, o povo Tupinambá, que ainda hoje habita a região de Ilhéus, tem celebrado a memória dos seus antepassados, vítimas do massacre de Mem de Sá, através de uma grande caminhada realizada anualmente.

Embora a vasta extensão territorial do país e o estilo de vida nômade dos povos impossibilitassem a realização de censo demográfico, muitos pesquisadores trabalham com a

¹⁸ O recurso da guerra justa para massacrar indígenas no Brasil somente deixou de ser utilizado no ano de 1831 através da lei de 27 de outubro que revogou as cartas régias de 1808 em que D. João VI declarava guerra aos índios (Lacerda, 2007).

¹⁹ Carta de Mem de Sá ao rei de Portugal, de 31/03/1560. In: Silva Campos. Crônica da capitânia de São Jorge de Ilhéus. Rio de Janeiro, MEC/Conselho Federal de Cultura, 1981, p. 44.

hipótese de que havia entre 5 e 10 milhões de indígenas ocupando o território brasileiro na época da invasão européia. No ano 2000, por ocasião das comemorações oficiais para marcar o aniversário de 500 anos da chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), para fazer um contraponto às celebrações ufanistas que tratavam o acontecimento como um encontro entre duas culturas, publicou o livro *500 Anos: Construindo uma nova história*. Ali há registros de que pelo menos 1477 povos foram extintos em decorrência do processo de colonização, revelando quão violenta fora a ação dos colonizadores.

Para enfrentar essa situação de violência os povos utilizaram-se das mais variadas estratégias, desde a luta armada até a celebração de acordos de paz com os invasores – embora esses últimos nunca os respeitassem. Em alguns casos, aproveitando-se das disputas econômicas entre os países que praticavam a rapinagem em suas terras, como Portugal, França e Holanda, chegaram a estabelecer alianças estratégicas com algum desses invasores com a finalidade de evitar o extermínio. Contudo, sobressaíram-se as grandes lutas de resistência armada que tiveram início ainda no Século XVI, durante a invasão.

Objetivando uma melhor abordagem dos movimentos de resistência indígena adotou-se aqui a classificação feita por Prézia e Hoornaert (2000) que tomam como referência as “quatro frentes²⁰ de penetração nas terras do Brasil” pelos portugueses: litorânea, bandeirante, sertaneja e amazônica.

a) A frente litorânea

Durante a frente litorânea, que tem como marco a exploração canavieira iniciada no século XVI, todo o litoral brasileiro, como uma extensão de 17000 km, foi palco de sucessivas batalhas, desde São Vicente na região Sul até o Estado da Paraíba, na região Nordeste. Destacaram-se nesse período a Confederação dos Tamoios e a Guerra dos Potiguara. A Confederação dos Tamoios²¹ foi organizada pelos Tupinambá que habitavam em uma faixa de terra localizada entre os atuais estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Ainda no ano de 1547 os Tupinambá protagonizaram um grande ataque à vila de Santo Amaro, atualmente Guarujá (SP) e destruíram a fortaleza de Bertioga. Durante cinco anos, entre 1562 e 1567 guerrearam bravamente contra a escravização de indígenas praticada pelos

²⁰ A expressão utilizada pelos autores é “movimento de penetração”, mas para evitar confusões conceituais, uma vez que a palavra “movimento” está sendo utilizada no texto para retratar as lutas de resistência indígena, preferiu-se o uso da expressão “frentes de penetração”.

²¹ Tamoio é um apalavra Tupi que significa “mais velho” (avô). Era assim que os inimigos tradicionais dos Tupinambá a eles se referiam, talvez por ser o povo mais antigo da região.

portugueses. Dada a sua grande demonstração de força e potencial guerreiro o governo português decidiu enviar os padre jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta como mediadores de um acordo de paz. Após dois meses de intensa negociação foi finalmente assinado um tratado que asseguraria a pacificação. Pouco tempo depois, os portugueses, em decorrência de suas disputas com os franceses, voltaram a atacar os Tupinambá, dessa vez com o envio de reforço militar diretamente de Portugal, recomeçando o conflito. Apesar da bravura guerreira daquele povo, uma forte epidemia de varíola provocou grande baixa em seu contingente, sendo vitimado inclusive o grande líder Cunhambebe²². Mas mesmo assim a resistência foi continuada. Ao final da guerra, os cerca de três mil sobreviventes Tupinambá foram levados para aldeamentos jesuítas da Bahia e Rio de Janeiro.

A Guerra dos Potiguara ocorreu entre os atuais Estados da Paraíba e Rio Grande do Norte, entre 1586 e 1599. Durante 13 anos, guerreiros de mais de 50 aldeias celebraram uma grande aliança e impuseram várias derrotas aos portugueses, Tijucopapo e Penacama destacaram-se como estrategistas de guerra e adquiriram respeitabilidade tanto dos indígenas como de seus inimigos. Os Potiguara também foram acometidos por uma grande epidemia de varíola, aproveitando-se da baixa decorrente da grande mortalidade, os portugueses conseguiram o apoio determinante dos Tabajara, inimigos históricos dos Potiguara, ao passo que os Potiguara formalizaram um aliança com os franceses, que disputavam interesses econômicos com os portugueses. Em decorrência das grandes perdas humanas e pressionados pela epidemia de varíola os Potiguara celebraram um acordo de paz com os portugueses. O referido acordo foi depois rompido pelos portugueses que promoveram um grande massacre contra aquele povo. O cenário desse massacre passou a ser chamado de Baía da Traição, correspondendo hoje ao município paraibano de mesma denominação, habitado por mais de 5000 indígenas Potiguara.

b) A frente bandeirante

A frente bandeirante, cuja nomenclatura é derivada das expedições chamadas “bandeiras”, tem como lugar de origem a vila de São Paulo de Piratininga. Os registros históricos indicam que no final do século XVI, mais precisamente no ano de 1580, muitos homens habitantes daquela vila começaram a realizar incursões pelos sertões do Tietê, adentrando ao “norte, na direção de Minas e Goiás ou para o oeste, na direção do Paraná e

²² Cunhambebe foi cacique das aldeias localizadas no atual município de Angra dos Reis (RJ) e comandou a primeira fase da Confederação. Após sua morte (por varíola), a liderança foi assumida por Aimberê, cacique de aldeia localizada na atual Baía da Guanabara. Muitas outras lideranças, como Caaokira e Pindobuçú, também se destacaram nessas lutas (Hoornaert e Prézia, 2000).

Paraguai” (Prezia & Hoornaert, 2000, p. 86) com o objetivo de aprisionar indígenas para vendê-los como escravos. Essa empresa escravagista tornou-se então a principal fonte de renda dos bandeirantes que logo passaram a atacar os aldeamentos que tinham como dirigentes os jesuítas espanhóis, tornando os indígenas seus prisioneiros. Sabedores da proibição do uso de armas pelos indígenas, determinada pelo rei de Espanha, os caçadores paulistas faziam suas presas com certa facilidade. Um dos bandeirantes mais elogiados pela historiografia oficial, Raposo Tavares, foi de fato um dos maiores assassinos de indígenas da história do país, tendo realizado vários ataques a aldeamentos, como aqueles ocorridos durante o ano de 1628 durante expedição realizada no vale do rio Ivaí, quando 4000 indígenas foram feitos prisioneiros. O relato abaixo, descrito por Montoya, permite perceber a crueldade praticada pelos bandeirantes durante o ataque à aldeia Jesus Maria, em 3 de dezembro de 1637:

[...] determinou queimar a igreja, onde se acolhera a gente. Por três vezes tocaram-lhe fogo que foi apagado, mas à quarta, começou a palha arder, e os refugiados viram-se obrigados a sair. Abriram um buraco e saindo por ele, a modo de rebanho de ovelhas que sai do curral para pasto, com espadas, machetes e alfanges lhes derribavam cabeças, troncavam braços, cortavam pernas, atravessavam corpos. Provavam os aços de seus alfanges em rachar os meninos em duas partes, abrir-lhes as cabeças, despedaçar-lhes os membros. Compensará tais horrores a consideração de que por favor dos bandeirantes pertencem agora ao Brasil as terras devastadas? (MONTROYA, 1639 *apud* ABREU, 1963, pp. 125-126).

Mas os povos atacados pelos bandeirantes também empreenderam grandes estratégias de resistência. Por isso, no século XVII, as nações Guaikuru e Payaguá destacaram-se por seus heroísmos guerreiros, bem como os Guarani que, por intervenção dos padres jesuítas, conseguiram autorização do rei da Espanha para fazer uso das armas. Essa concessão fora por demais vantajosa para a coroa espanhola uma vez que os Guarani passaram a defender o território espanhol dos invasores portugueses. Embora, inicialmente, muitos jesuítas estivessem organicamente vinculados ao governo colonial – como ficou evidenciado na atuação de Nóbrega e Anchieta durante a Confederação dos Tamoios –, após os sucessivos massacres praticados pelos bandeirantes contra os aldeamentos de indígenas cristianizados, os membros daquela ordem religiosa passaram a adotar outra postura, chegando até mesmo a fazer denúncias ao papa que condenou a ação dos bandeirantes. Estes, em represália, no ano de 1640, promoveram a expulsão dos jesuítas da cidade de São Paulo.

A mudança de posicionamento dos membros da ordem da Companhia de Jesus permitiu-lhes fazer nova experiência missionária com a constituição das reduções, um novo

modelo de aldeamento indígena cristão que, embora mantivesse a mesma prática de imposição dos valores da fé cristã e da cultura européia, possibilitava a preservação da língua e favorecia o fortalecimento das lutas de resistência.

Convencido da importância estratégica das missões na proteção das fronteiras espanholas, o rei da Espanha passou a manter um bom relacionamento com os jesuítas que transformaram as reduções em verdadeiros exércitos. Por essa razão, durante a semana os indígenas trabalhavam nas roças ou nas oficinas, desempenhando os mais variados ofícios e, aos domingos, exercitavam as estratégias de defesa. Alguns missionários, a exemplo do irmão Domingos de Torres, chegaram a alcançar posição de destaque no manuseio das armas de fogo.

A aliança estabelecida entre os Guarani e os jesuítas gerou bons frutos, como no caso das 30 aldeias que foram construídas nas proximidades do rio Uruguai, no sul do país. Nos anos de 1638 e 1639 impuseram duas grandes derrotas aos bandeirantes, nas batalhas de Caaçapá-Mirim e Caaçapá-Guaçu, respectivamente. No ano de 1641, mais uma importante vitória foi alcançada com a derrota da bandeira de Jerônimo de Barros, durante a batalha de Mbororé, na qual se destacou a liderança do cacique Ignácio Abiaru.

Entre os anos de 1642 e 1657 foram muitas as vitoriosas investidas dos Guarani contra seus perseguidores. A experiência acumulada nas batalhas ocorridas no século XVII a partir da organização das reduções criou as condições necessárias para a declaração de guerra feita pelos Guarani contra o exército de Portugal e Espanha por ocasião da assinatura do Tratado de Madri (1750) entre D. João V de Portugal e D. Felipe VI de Espanha. Este tratado estabeleceu que a Espanha ficaria com a parte das terras localizadas à margem direita ao sul do rio Uruguai, cabendo a Portugal as terras localizadas à margem esquerda, ao norte do mesmo rio, englobando ainda grande parte da Amazônia. Essa divisão deixava as terras correspondentes aos aldeamentos jesuítas sob o domínio de Portugal. Traumatizados pelo sofrimento gerado pelas atrocidades praticadas pelos bandeirantes, nem os Guarani nem os jesuítas aceitaram ficar sujeitos ao governo português, motivo da deflagração da guerra guaraníca, justificada pelo mote “Esta terra tem dono, ela foi dada por Deus e São Miguel”. A disposição dos indígenas para lutar em defesa de sua terra sagrada pode ser constada na carta escrita por Sepé Tiaraju²³:

²³ Trata-se de carta escrita em Guarani e encontrada juntamente com o corpo de Sepé logo após seu assassinato, supõe-se que o mesmo pretendia entregá-la às autoridades de Buenos Aires.

Vinte aldeias nos juntamos para sair-lhes ao encontro e com muita alegria os enfrentaremos, antes de entregar nossas terras. Por que essas autoridades não dão aos portugueses Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e o Paraguai e só recai esta ordem sobre os pobres índios, a quem mandam que deixem suas casas, suas igrejas, enfim, tudo o que Deus lhes deu? [...] Não queremos andar e viver onde vós quereis que andemos e vivamos. Nós jamais pisamos vossas terras para vos matar ou empobrecer-vos, como fazeis vós [...] (GOLIN, 1985, p. 88).

A guerra se prolongou pelo período de três anos (1753 a 1756), Nicolau Languiru, Cristóforo Acatu, Tiago Pindo e Bartolomeu Candiú foram alguns dos caciques que se destacaram nessa guerra, sendo Sepé Tiaraju o mais conhecido dentre eles. Muitos jesuítas também se envolveram diretamente no conflito, como o padre Lourenço Balda. Apesar da bravura e da alta capacidade de resistência, os exércitos de Portugal e Espanha eram belicamente superiores e acabaram vencendo a guerra, tendo a última grande batalha (batalha de Cayboaté) ocorrido em 1756, quando 2500 guerreiros guarani, inclusive Sepé Tiaraju, foram mortos, embora os sobreviventes permanecessem resistindo. No ano de 1768 o rei de Espanha expulsou os jesuítas das províncias platinas e em 1777 fora assinado um novo tratado (Tratado de Santo Idelfonso), que anulou o tratado de Madri e estabeleceu novas fronteiras. Com a expulsão de suas terras, os Guarani espalharam-se pela região hoje correspondente ao Brasil, Paraguai e Argentina. Na atualidade, continuam a enfrentar conflitos fundiários e a lutar pela demarcação de seus territórios tradicionais, localizados nas fronteiras entre esses três países.

c) A frente sertaneja

Na frente sertaneja ocorreu uma penetração pelo centro e nordeste do Brasil, para empreendê-la os portugueses contaram com o rio São Francisco, através do qual conseguiram alcançar os sertões de Minas Gerais até o nordeste aonde implantaram as grandes fazendas de gado. O boi tornou-se o principal aliado no processo de expulsão dos indígenas de suas terras. Como o gado era criado solto por entre as aldeias, os indígenas costumavam caçá-lo, já que se tornava presa fácil e essa era uma das principais causas de conflitos com os invasores. Em face da aguerrida luta dos povos na defesa de seus territórios, os governos da região recorreram aos bandeirantes²⁴ paulistas solicitando-lhes que reproduzissem nas terras do semiárido nordestino a mesma guerra de limpeza étnica (massacres) empreendida contra os povos originários no sul.

²⁴ Dentre os algozes bandeirantes Domingos Jorge Velho foi de longe o mais perverso e temido, havendo ainda hoje entre algumas comunidades indígenas no Nordeste relatos orais sobre sua crueldade. Ele participou dos ataques portugueses contra a Confederação Cariri e o Quilombo dos Palmares.

As grandes lutas de resistência indígena deflagraram-se por todos os sertões. Os Aimoré, também conhecidos como botocudos, povo que vivia ocupando uma grande extensão de terra entre o sul da Bahia, norte de Minas e sertão do Espírito Santo conseguiram travar grandiosas batalhas, razão pela qual entre os anos de 1555 (quando os portugueses iniciaram a perseguição contra eles) e 1673 nenhuma atividade estrangeira conseguiu instalar-se nas terras que estavam sob seu domínio. Fazendo uso de verdadeiras táticas de guerrilha conseguiram se manter em permanente resistência até os anos 1800. Essa vitoriosa trajetória guerreira era motivo de vergonha para os portugueses, o que explica as razões pelas quais durante sua residência no Brasil (1808-1820) o rei de Portugal, Dom João VI, tenha declarado guerra oficial contra esse povo. Após longos e intensos combates, os sobreviventes Aimoré foram levados para aldeamentos que se encontravam sob a direção dos frades da ordem dos capuchinhos. O povo que atualmente é conhecido como Krenak, cujo território tradicional está localizado no estado de Minas Gerais, representa a memória viva dos guerreiros mortos em combate e dos sobreviventes das grandes batalhas.

Com a expansão da frente sertaneja para o interior nordestino, várias nações, localizadas entre os atuais Estados do Ceará e Rio Grande do Norte construíram uma grande aliança para formar a Confederação Cariri, também referenciada na historiografia como Guerra do Açú e Guerra dos Bárbaros. Da grande aliança participaram os povos Janduim, Xukuru, Paiacu, Icó, Bultuí, Icozinho, Ariú, Area, Bruxará, Caracará, Pega, Caracá, Corema e Piancó. O período principal dessa guerra ocorreu entre os anos de 1686 e 1692, quando os indígenas promoveram vários ataques contra a fortaleza do Açú, no Rio Grande do Norte e destruíram inúmeras fazendas de gado. As tentativas de acabar com a Confederação foram muitas, sempre comandadas por famosos caçadores de índios. Uma das expedições chegou a ter como chefe o terrível Domingos Jorge velho (responsável pelo ataque ao Quilombo dos Palmares) que, em julho de 1688, atacou os Janduim. Após quatro dias de embate, não havendo mais munição, o bandeirante se refugiou na fortaleza do Açú. Nos anos seguintes, os povos confederados ampliaram suas ações, tendo no ano de 1690 protagonizado grande feito contra o batalhão comandado por Joaquim Cardoso. Para não ser completamente aniquilado, Cardoso retirou-se com o restante de seus homens. Mas, no ano de 1691, numa nova ofensiva, agora comandada por Antonio de Albuquerque, que partiu de Pernambuco com muitos homens e muita munição, cairia preso um dos principais líderes da Confederação, o cacique Canindé, do povo Janduim e grande número de indígenas foram mortos.

A prisão de Canindé e o assassinato de vários líderes levaram os Janduim a proporem um acordo de paz ao então governador Câmara Coutinho, segundo o qual os 14.000 Janduim

das 22 aldeias tornar-se-iam cristãos e jurariam lealdade ao rei, além disso, 5.000 guerreiros seriam cedidos para prestar serviço aos portugueses. Em contrapartida, o povo receberia 10 léguas de terras em quadra e os portugueses se comprometiam em defender os Janduim caso houvesse ataques de paulistas ou de outros povos contra eles. No dia 10 de abril de 1692 o acordo fora assinado na cidade de Salvador, sede do Governo Geral, durante a assinatura do mesmo se fizeram presentes 72 lideranças indígenas e representantes do governo português. O teor do documento registra o acordo firmado “entre o muy poderoso Senhor Dom Pedro I, por mercê de Deus, rei de Portugal e dos Algarves daquém de além mar em África [...] e Canindé, rei dos Janduins”²⁵. Três anos depois, o tratado foi rompido pelo novo governador que determinou o extermínio dos Janduim, resultando no massacre generalizado do povo.

d) A frente amazônica

A expansão da frente amazônica começou com a fundação do Forte do Castelo, em 1616, no entorno dessa fortaleza surgiu a vila de Nossa Senhora do Belém do Grão-Pará, atual cidade de Belém. Foi a partir dessa base que teve início a perseguição dos povos amazônicos. Um dos matadores de indígenas mais destacado nessa frente foi Bento Maciel Parente que recebeu como doação do rei de Portugal grandes extensões de terras cujas dimensões correspondem na atualidade ao estado do Amapá. Os grandes rios existentes na Amazônia possibilitaram o deslocamento das muitas expedições de apresamento de indígenas para servirem como escravos. Como as aldeias se rebelavam, os invasores agiam impiedosamente através dos massacres que resultaram em grandes genocídios. As ações genocidas dos portugueses foram fortemente denunciadas por alguns integrantes da Companhia de Jesus, como o padre Antônio Vieira, que em seus sermões condenava a violência contra os indígenas. Insatisfeitos com as posições dos missionários, que lhes dificultavam o apresamento de indígenas para servir-lhes como mão-de-obra escrava, os habitantes de Belém e São Luis passaram a lhes fazer oposição, chegando a expulsar-lhes por duas vezes, em 1661 e em 1684.

Apesar de não haver registros precisos sobre o número de povos e pessoas exterminados, no ano de 1758 o padre jesuíta João Daniel escreveu um relatório aonde indica que somente na área de abrangência do rio Negro cerca de três milhões de indígenas chegaram a ser presos ou mortos. Essa projeção revela quão habitada era a Amazônia naquele período, de onde se pode deduzir a grande resistência indígena às invasões de seus territórios.

²⁵ HGBP, 8, P. 288; HBP, Tomo 1, p. 176; Taunay, Guerra dos Bárbaros, pp. 130-134. Apud. Hemming (2007, p. 524).

No próprio rio Negro tem-se conhecimento das batalhadas travadas pelo povo Manau que durante os anos de 1723 e 1728 conseguiu impedir a entrada de qualquer embarcação nas águas do rio Negro. Para quebrar o bloqueio, o governo português enviou de Lisboa o mais equipado navio militar existente à época. Com a chegada do referido navio foi iniciado um grande bombardeio às aldeias localizadas à margem daquele rio, o que provocou uma violenta depopulação, tendo o povo Manau continuado a resistência até à prisão de Ajuricaba, seu grande cacique, quando foi forçado à rendição. Ao ser levado para a prisão, “diz a tradição que ele se jogou na água do rio ao avistar a cidade de Belém, onde só lhe restava a humilhação, a tortura e a morte vergonhosa” (PRÉZIA & HOORNAERT, 2000, p. 123).

e) Os séculos XIX e XX

As lutas de resistência indígena iniciadas no século XVI constituíram-se numa importante memória para formação da consciência histórica que mobilizou as lutas dos séculos seguintes. Mesmo quando não podiam empreender suas lutas específicas, que conforme fora relatado constituíam-se reações às frentes expansionistas do capital sobre seus territórios, os povos procuraram estabelecer alianças com aqueles seguimentos da população brasileira que também eram vítimas da opressão do Estado e de seus detentores, além das guerras de resistência específicas, os indígenas, organizados enquanto povos ou individualmente participaram de outras lutas envolvendo camponeses, negros e demais populações do campo, como ocorreu na Cabanagem, movimento de resistência popular realizado no estado do Pará entre 1835 e 1840, na Guerra de Canudos, no sertão da Bahia (1893 - 1897) e na revolta do Contestado, no Estado de Santa Catarina (1912-1916).

Dessa maneira, fazendo uso das mais variadas formas de resistência, que vão desde o confronto armado até o silêncio estratégico – quando muitos povos chegaram a omitir suas identidades para poder continuar a viver –, os indígenas no Brasil conseguiram chegar ao século XXI com uma população de 896,9 mil, organizados em 305 povos e falando 274 línguas além do português²⁶ e, para assegurar a mobilização permanente, além dos enfrentamentos locais, as lutas em âmbito regional e nacional são também encampadas, fazendo com que o movimento indígena em nível nacional adquira legitimidade. Esse assunto é o tema principal da próxima sessão.

²⁶ Dados obtidos no Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

2.2 A LUTA INSTITUCIONAL DESDE A DÉCADA DE 1970

Se não nos deixarem sonhar, não lhes deixaremos dormir.
Lindomar Terena

Considerando-se tudo o que já fora escrito nesse texto, pode-se deduzir que a questão indígena corresponde ao conflito fundiário, social e cultural mais antigo do país. Embora tendo sua origem no período colonial, manteve-se mesmo depois da independência brasileira e se arrasta até os tempos atuais. A citação em epígrafe foi pronunciada durante a assembléia geral do CIMI realizada em Luziânia, GO, em novembro de 2013, por uma das mais destacadas lideranças indígenas do povo Terena localizado no Estado do Mato Grosso do Sul, a sua reprodução aqui foi feita com o objetivo de revelar a atualidade e intensidade do conflito.

Por razões econômicas, políticas e raciais, os povos originários continuaram a ser considerados como um problema para o Estado brasileiro que lamentavelmente mantém hoje em dia práticas discriminatórias que já ocorriam desde quando o Brasil era colônia de Portugal.

Para Habermas (2004, p. 172) “a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas”. Dessa forma, “os cidadãos, mesmo quando observados como personalidades jurídicas, não são indivíduos abstratos, amputados de suas relações de origem” (Habermas, 2004, p. 170). Isso significa que, para os povos indígenas, o reconhecimento da sua cidadania passa pelo reconhecimento da sua coletividade enquanto povo (nação), de onde demanda a aceitação e garantia de seus direitos sociais, econômicos e culturais, o que não vem ocorrendo na atualidade.

Ao chegarem ao século XX sem que o Estado lhes tivesse assegurado essas garantias, os povos originários, agora com suas populações bem reduzidas em decorrência da longa trajetória de genocídio e etnocídio a que foram submetidos, passaram a incorporar uma forma de luta semelhante àquelas que estavam sendo experienciadas pelos vários grupos da sociedade brasileira e latinoamericana que se constituíram enquanto sujeitos coletivos de direito. Sousa Júnior (2002) refere-se aos “novos sujeitos coletivos de direito” como

inovadores das práticas políticas empreendidas fora dos espaços tradicionais de representação. Entre eles incluem-se milhares de movimentos sociais que desde os anos 1970 vêm numa crescente tendência de multiplicação. É nesse contexto que se insere também o movimento indígena que tem um papel a cumprir junto aos diversos atores da sociedade que estão articulados em redes de solidariedade e constroem alianças estratégicas ou parcerias táticas em vistas de um processo de inclusão social e libertação.

No Brasil, entre os anos 1960 e 1970, com o avanço das frentes expansionistas para as áreas de fronteira do desenvolvimento capitalista, muitas denúncias de violência contra comunidades indígenas chegavam aos missionários católicos e agentes do poder público através dos próprios membros daquelas comunidades. Ia-se, assim, quebrando o isolamento em que se encontravam os povos à medida que as informações eram levadas à imprensa e começavam a ser divulgadas em âmbito nacional e internacional, apesar das dificuldades enfrentadas em decorrência do regime de ditadura militar daquele período. Para tanto, foram muito importantes as articulações realizadas entre alguns missionários indigenistas e jornalistas, contando também com a colaboração de alguns funcionários do quadro de servidores da Funai que corajosamente enfrentavam o sistema e forneciam informações importantes sobre as deliberações internas do órgão indigenista governamental. Aos poucos se conseguia conquistar apoiadores para a causa indígena dentro e fora do país.

Curiosamente, dentro da Igreja Católica – aliada histórica do Estado no processo de dominação dos povos indígenas –, surgiram duas organizações que muito contribuíram para o processo de surgimento do movimento indígena no Brasil: a Operação Anchieta (OPAN)²⁷, fundada em 1969, por missionários jesuítas, com a finalidade de atuar principalmente na defesa dos povos localizados no Estado do Mato Grosso e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, com o intuito de colaborar com os processos de caminhadas dos povos indígenas em todo território brasileiro, estando diretamente vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). As duas entidades conseguiram atrair para seus quadros, não só missionários religiosos, mas também bom número de leigos, jovens idealistas, que se deslocaram para as longínquas regiões onde se encontravam os povos indígenas. Essa mudança na perspectiva da missão católica se deu em função de fatores internos e externos. Dentre os fatores internos à própria Igreja, destacam-se o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a II Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano (1968), conhecida como Conferência de Medellín, por ter sido realizada na cidade colombiana de mesmo nome. Entre os fatores

²⁷ Atualmente essa entidade, embora preservando a sigla, mudou o nome para Operação Amazônia Nativa. Não mantém mais vinculação com a Companhia de Jesus e atua apenas com projetos de etnodesenvolvimento.

externos, foi determinante para a mudança na linha de ação missionária indigenista a Declaração de Barbados²⁸, documento produzido durante a realização do Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, em janeiro de 1971.

A Declaração de Barbados denunciou a manutenção da situação de dominação e submissão dos povos ao projeto colonial iniciado no século XVI, tecendo duras críticas às ciências sociais – de maneira particular à antropologia – por sua instrumentalização na colaboração com o projeto dominante da sociedade branca ocidental, como também estendeu as críticas às missões religiosas e ao Estado. Para esse último apresentou a urgência de necessária ruptura radical com a perspectiva colonialista apontando como alternativa a essa realidade a “criação de um Estado verdadeiramente multiétnico”, onde ficasse assegurado o “direito à auto-gestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais” para cada grupo étnico. Isso significava que o Estado deveria possibilitar e garantir às etnias “o direito de serem e permanecerem elas mesmas, vivendo segundo seus costumes [...] de se organizarem e se governarem segundo sua própria especificidade cultural”. Ao mesmo tempo, sustentava que, além dos direitos específicos, deveriam ser assegurados também “o exercício de todos os direitos do cidadão”. Em síntese, o documento defendeu o protagonismo indígena em tudo aquilo que diz respeito à sua vida, ao seu existir no mundo.

Em relação às missões religiosas o mesmo documento, após apresentar os males causados pela catequese das missões tradicionais junto aos povos indígenas, propôs uma moratória, uma retirada das missões de dentro das terras indígenas, com o intuito de contribuir no processo de reconquista das autonomias dos povos.

Embora não tenha havido participação de indígenas no simpósio de Barbados I, esse acontecimento causou grande impacto junto aos cientistas sociais e às missões religiosas (sobretudo católicas), uma vez que apontou a necessidade de repensarem suas formas de atuação e a relação com os povos indígenas.

No ano de 1977 aconteceu o segundo encontro de Barbados, dessa vez já se assegurou a participação indígena, pelo menos “a metade de seus participantes eram membros ativos de movimentos etnopolíticos índios” (CEESTEM & CADAL, 1983, pp. 59-62). O Simpósio de Barbados II representou, assim, uma contribuição direta ao processo de fortalecimento do protagonismo indígena latinoamericano, sobretudo no que se refere à participação indígena nos espaços institucionais do sistema das Nações Unidas, o que resultou na influência direta para que no ano de 1986 fosse iniciado o processo de substituição da Convenção 107 da

²⁸ Declaração de Barbados I, cf. SUESS, Paulo. Em Defesa dos Povos Indígenas. Documentos e Legislação. São Paulo: Edições Loyola, 1980; pp. 19-26.

Organização Internacional do Trabalho (OIT) pela de n. 169, de maneira a abandonar a perspectiva integracionista e assimilacionista em favor do direito dos povos indígenas e tribais à autonomia e autodeterminação.

Mas para se compreender este passo na história do movimento indígena, deve-se tomar em conta a situação de fragmentação e isolamento a que estavam submetidos os povos sob o controle tutelar de uma Funai completamente adequada aos objetivos e à estrutura organizativa completamente militarizada do Estado advindo do golpe de 1964.

O presidente da Funai era um general, o delegado regional um coronel, e o chefe de posto um sargento, cabo ou soldado. Pode-se facilmente imaginar como a segurança pública funcionava, mais como um órgão de controle sobre os índios e repressão do que um organismo de proteção dos direitos dos povos indígenas. Alguns chegavam a comparar as terras indígenas a campos de concentração. Dali qualquer índio só saíria com licença (autorização) do chefe do posto. Caso não fosse cumprido o que determinava a autorização, a pessoa estava sujeita a castigos, (torturas/tronco) como prisão, transferências, trabalhos forçados. Havia a expressa proibição para participar de reuniões ou encontros com outros indígenas em outras regiões. Em 1977, o chefe do Posto Indígena Xapecó, em Santa Catarina, de arma em punho impediu que indígenas fossem para uma reunião dos parentes Kaingang de outras áreas (HECK, 2013, s.p.).

É nesse contexto que se destaca a relevância histórica da mudança na linha de ação da pastoral indigenista da Igreja Católica no Brasil. Desta mudança, destaca-se a criação do CIMI e a firme postura de defesa dos povos indígenas assumida publicamente por alguns bispos e missionários. Foi desse grupo de católicos comprometidos que nasceu o documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, publicado em 25 de dezembro de 1973. O texto, redigido em linguagem direta e contundente, apresentou um diagnóstico do grave quadro de violência sofrida pelos povos indígenas naquele contexto de Ditadura Militar e apresentava um posicionamento político e pastoral dos seus signatários e dos grupos religiosos por eles representados:

Não trabalhamos por uma causa perdida porque se trata de uma causa profundamente humana, pela qual vale a pena até morrer, se preciso for. Seria trair a nossa missão, se nos resignássemos a ser ministros de um batismo in articulo mortis. [...] nada faremos em colaboração com aqueles que visam ‘atrair’, ‘pacificar’ e ‘acalmar’ os índios para favorecer o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas. Ao contrário, tal procedimento será objeto de nossa denúncia corajosa ao lado dos próprios índios. [...] Menos ainda [...] colaboraremos com um trabalho que vise transformar o índio em um ser humano necessitado de tutelas [...] O objetivo de nosso trabalho não será civilizar os índios. Estamos convencidos, como o grande precursor Bartolomeu de Las Casas, de que ‘muitas lições eles

nos podem dar, não só para a vida monástica, mas também para a vida econômica ou política até ensinar-nos os bons costumes' (Cimi, 2012b, p. 174).

Em face da censura imposta pelo regime militar, tanto a feitura quanto a distribuição do documento *Y-Juca-Pirama* ocorreram em situação de extrema tensão, exigindo dos seus protagonistas toda a inteligência e habilidade necessárias para evitar que o mesmo caísse nas mãos dos representantes ou aliados do sistema. Egydio Schwade, um dos diretamente envolvidos nessa empreitada, conta que fora orientado pelo bispo Pedro Casaldáliga a não assinar o documento pelo fato de ser ele o secretário-executivo do recém-criado Cimi o que poderia resultar no fechamento da entidade. O processo de divulgação também foi muito complicado. O jovem agente de Pastoral da Arquidiocese de Goiânia, Antônio Carlos de Moura Ferreira – que também foi editor do jornal *Porantim*, única publicação do gênero há 40 anos em circulação no país – era o responsável pela distribuição. Poucos além de Moura e Dom Tomás Balduino sabiam onde o documento fora impresso.

Na publicação comemorativa dos 40 anos da publicação *do Y-Juca-Pirama* o próprio Egydio relata o episódio em que ele deveria tomar um ônibus de Brasília para São Paulo e levar alguns exemplares do documento. Como parte da estratégia de se proteger do esquema de perseguição da ditadura, somente na rodoviária de Goiânia, durante a parada obrigatória, ele receberia de Antônio Moura o material para divulgação e, mesmo esse último sendo preso antes de lhe fazer a entrega, o documento conseguiu chegar ao destino desejado:

“Egydio tome aí, o Moura acaba de ser preso!” – sem sair do ônibus, voltei ao meu assento [...]. Naquele dia, enquanto Moura e Júlia, uma destemida agente de pastoral da Diocese de Goiás, esperavam a chegada do ônibus proveniente de Brasília, Moura recebeu voz de prisão. Com grande presença de espírito, no que sempre foi um mestre, passou discretamente o pacote do “Y juca Pirama”, para as mãos de Júlia, como quem livra as mãos, para erguê-las em sinal de rendição. Com a mesma discricção Júlia os recebeu e foi esperar a chegada do ônibus em outro local da plataforma (Cimi, 2012, p. 151).

A dimensão profética da missão anunciada pelo *Y-Juca-Pirama* tornou-se a orientação missionária a ser seguida pelo Cimi que, convencido da importância do protagonismo indígena, começou a promover as assembléias de chefes indígenas. Em sua dissertação, que tem como título *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil* (1970-1980), Ortolan Matos (1997, p. 257) destaca o papel das 57 assembleias de chefes indígenas realizadas entre 1974 e 1984 tendo como referência as informações sistematizadas por Ossami de Moura (1985). As assembléias representaram a criação de um

espaço onde a fala dos indígenas podia ser assegurada, significando um ambiente favorável para articulação das lutas por demarcação de terras e servindo como embrião das futuras organizações indígenas que eclodiram nos anos 1980.

Ao analisar o desenvolvimento daquele processo organizativo, Ortolan Matos constatou que inicialmente houve uma grande dependência do Cimi, que se responsabilizava pelo processo de articulação, coordenação e orientação das discussões, mas que, aos poucos, os próprios indígenas foram assumindo as tarefas de convocação e coordenação das assembleias. Na análise dos relatórios, a mesma autora chama atenção para o fato da predominância do discurso sobre a definição do índio como gente. Havia uma repetição pedagógica por parte das lideranças a respeito da sua condição humana, certamente para se contrapor à visão racista e preconceituosa preponderante na sociedade não índia que os associa à condição de selvagem, “bicho do mato”. Isso permite deduzir que a afirmação da condição humana do indígena, discussão suscitada pelos primeiros agentes da colonização europeia das Américas, no século XVI²⁹, ainda não estava solucionada no final do século XX, o que justifica a insistência das lideranças em pautar essa temática nas primeiras assembleias. Ao reafirmarem sua natureza humana perante a sociedade não índia esses povos reivindicavam o reconhecimento e o respeito à sua existência física e cultural.

Contudo, as primeiras assembleias foram importantes principalmente para o fortalecimento interno dos processos organizativos de cada povo e deles entre si, visto que naquele momento viviam sob o regime tutelar do órgão indigenista oficial, que como dito antes, tentava impedir qualquer iniciativa de articulação interétnica. Por isso, ao identificar os principais efeitos daqueles encontros para dentro das comunidades, Ortolan Matos destacou os seguintes aspectos: aprofundamento do sentido de pertença a grupos étnicos específicos e do direito de continuar a sê-lo; o compartilhamento das histórias orais, tendo como marco temporal o antes e o depois do contato com a sociedade; a socialização dos problemas enfrentados, sobretudo no tocante às invasões de suas terras por não-índios, sua demarcação, doenças provocadas pelo contato; falta de assistência médico-sanitária e ausência de uma educação escolar voltada para o respeito às suas especificidades sócio-culturais; estabelecimento de vínculos de solidariedade, potencializando sua capacidade política de enfrentamento de problemas concretos.

²⁹ Destaca-se, dentre outras discussões sobre a humanidade e capacidade indígena, o histórico embate ocorrido em Valladolid, no ano de 1550, quando Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) e Bartolomé de Las Casas (1484-1566) debateram perante a Junta dos Quatorze. O primeiro defendendo a escravização e a guerra justa e o segundo assumindo a defesa intransigente dos povos originários fundamentando a tese da natureza humana e da capacidade indígena, igualando-os aos espanhóis. Após os debates, a junta não proferiu um posicionamento.

A repercussão desses eventos para o exterior das comunidades indígenas ganhava importância política extraordinária à medida que passavam a repercutir nos meios de imprensa alternativa da época, principalmente os boletins das dioceses comprometidas com a causa dos pobres, jornais de sindicatos etc., mas também através da veiculação em alguns jornais de grande circulação nacional dos casos de violência de que se tomava conhecimento durante as assembléias.

Ao mesmo tempo, contando com a assessoria jurídica e política do Cimi, as lideranças começavam um processo de sair de suas aldeias para viajar até Brasília onde participavam de audiências com as autoridades do poder público responsáveis pela execução da política indigenista: presidente da Funai, ministros, presidente da República, parlamentares e outros. A causa indígena ia assim ganhando visibilidade.

A essa altura, já havia uma compreensão tanto por parte de algumas lideranças indígenas como entre os membros do Cimi de que se fazia necessário apostar na criação de organizações dos próprios povos, avançando-se assim na perspectiva do fortalecimento dos sujeitos autônomicos. A partir do final dos anos 1970, o Cimi passou a investir na articulação de encontros que considerassem as afinidades geográficas e culturais, os enfrentamentos de problemas comuns etc.

No ano de 1980 foi criada a União das Nações Indígenas (Unind), cuja sigla foi substituída por UNI, um ano depois. Na sequência, foram fundadas algumas coordenações regionais da UNI no Norte e Nordeste (UNI Acre, UNI Tefé, UNI Nordeste). Em 1983, o líder Xavante Mário Juruna foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro, durante seu mandato 1983-1986 conseguiu projetar a causa indígena na mídia nacional e internacional. Com sua chegada ao parlamento, foi instituída a comissão do índio que fora por ele presidida durante os quatro anos de seu mandato, tornando-se assim um espaço de visibilização das lutas indígenas.

Concomitantemente, com as criações das organizações indígenas que começam a se proliferar em forma de articulações, associações, federações, seja por povo, por povos, por regiões, por rios, as lutas pela terra continuam acontecer e se intensificar. Desde o final dos anos 1970, os povos indígenas haviam iniciado as chamadas “retomadas de terras”, principalmente nas regiões Nordeste, Leste e Sul, bem como as auto-demarcações na região Norte. Embora na prática os dois movimentos visem a mesma finalidade, no primeiro caso, como as terras já se encontram totalmente invadidas por latifúndios faz-se necessário expulsar os invasores, daí a expressão retomar, tomar de volta a terra que fora esbulhada, recuperando a posse. No segundo caso, a terra não se encontra necessariamente invadida ou

completamente invadida, porém não está demarcada pelo governo, por isso os povos realizam a auto-demarcação, eles mesmos demarcam os limites de seus territórios tradicionais. Evidentemente isso ocorre num contexto de grave conflito em confronto direto com os invasores, sobretudo durante as retomadas, o que resulta em grande número de assassinatos de lideranças indígenas, além das prisões decorrentes do processo de criminalização das lutas.

Essa coexistência das lutas cotidianas das comunidades e povos indígenas com a multiplicidade das formas organizativas (associações, articulações, conselhos etc.) traduz a característica do movimento indígena, que compreende as várias maneiras de luta. Assim, o movimento não se reduz às organizações. Estas se constituem em instrumentos mais recentes, que foram sendo apropriados pelos povos originários do Brasil a partir do enfrentamento conjunto dos problemas que lhes afeta: conflitos com o latifúndio/agronegócio, hidrelétricas, rodovias, desmatamentos etc. Tudo isso implica novas relações de poder entre diferentes povos e o surgimento de novos papéis sociais, até então ausentes nas experiências anteriormente vividas. Nada disso ocorre sem tensões. Mas, apesar das dificuldades, além daquela de se congregar em uma mesma organização povos com grandiosa pluralidade lingüística, cultural, e desproporcionalidade numérica populacional, distintas formas de organização e exercício de poder interno, diferentes tempos de contatos com a sociedade circundante, além de muitas outras diferenças, há sempre um esforço de articulação em âmbito nacional.

Por essa razão, mantém-se sempre o esforço para se assegurar a existência de uma esfera política que seja referência para o movimento indígena em nível nacional, por isso, após a extinção da UNI, foi criado em sua substituição o Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (CAPOIB), em 1992, sendo esse substituído, em 2005, pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). São organizações membros da APIB a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal (ARPIPAN) e a Grande Assembléa Guarani (ATY GUASU).

Desde o ano de 2005, o movimento indígena passou a realizar anualmente um grande encontro denominado Acampamento Terra Livre, esse se originou do acampamento realizado pelos povos indígenas em abril de 2004, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, para reivindicar a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no Estado de Roraima. No ano seguinte foi montado o segundo acampamento, agora já com a perspectiva

mais ampla, apresentando uma pauta de abrangência das lutas gerais do movimento indígena. Esse acontecimento já passou a fazer parte da agenda dos povos indígenas de todo Brasil. Por isso, a cada ano a participação aumenta em número e qualidade. São aproximadamente mil participantes que ocupam a Esplanada durante a Semana dos Povos Indígenas, que é celebrada sempre no mês de abril. No ano de 2012, por ocasião da realização da Cúpula dos Povos no contexto da Rio+20, o acampamento aconteceu no Rio de Janeiro, no mês de junho, rendendo aos povos indígenas maior visibilidade.

Dentre os inúmeros acontecimentos realizados pelo movimento indígena no Brasil nas últimas quatro décadas, destacaram-se dois eventos importantíssimos para o processo de articulação e mobilização das lutas em âmbito nacional e a consolidação dos direitos indígenas. O primeiro refere-se à vitoriosa batalha travada no âmbito da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), entre 1987 e 1988. O segundo foi a realização da I Conferência dos Povos Indígenas do Brasil, realizada no ano 2000, na terra indígena Coroa Vermelha, município de Santa Cruz de Cabrália, Estado da Bahia, por ocasião das comemorações oficiais do governo brasileiro no aniversário de 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil. Trata-se de duas ações com características bem distintas. Uma foi reivindicatória e dentro das regras estabelecidas pelo Estado, que definiu a forma de participação popular na ANC. A outra foi contestatória à iniciativa do governo brasileiro de comemorar os cinco séculos do início da colonização do Brasil e colocou sob suspeita a valoração positiva de um marco histórico, que, para os povos originários, representou a invasão de seus territórios tradicionais e o genocídio de suas populações.

A I Conferência dos Povos Indígenas do Brasil reuniu cerca de 4300 pessoas de mais de 150 etnias. Representou a primeira grande reunião dos povos originários do Brasil e foi atacada pelas forças repressivas do Estado através da ação violenta da Polícia Militar da Bahia que por ar e por terra desferiu tiros e jogou bombas de efeito moral contra a Marcha Indígena, que pretendia chegar até a cidade de Porto Seguro, onde aconteceriam os festejos com a presença dos presidentes do Brasil e de Portugal. Contudo, em razão do objeto de estudo desse trabalho, dedicar-se-á uma maior atenção apenas ao primeiro evento conforme o registro feito a seguir.

2.2.1 Os Povos Indígenas e a Assembleia Nacional Constituinte

No começo dos anos 1980 a sociedade brasileira intensificava sua luta contra a Ditadura Militar assumindo a “Campanha pelas Diretas Já”. Reconquistar o direito de votar e

poder escolher seus representantes significava simbolicamente a retomada da democracia no país. Infelizmente, a campanha não logrou êxito imediato. Por esse motivo, a eleição no ano de 1985 do primeiro presidente civil depois de 21 anos de governo do golpe militar foi realizada por um colégio eleitoral, sem o voto direto dos brasileiros. O sentimento de frustração foi ampliado quando o presidente eleito, Tancredo Neves, veio a falecer poucos dias depois, antes mesmo de assumir o cargo, o que resultou na posse do seu vice, José Sarney, um político conservador cuja trajetória na vida pública está fortemente vinculada aos governos militares e poderosos grupos econômicos do país. Mas uma nova agenda política era pautada pela sociedade civil organizada, a realização da Assembléia Nacional Constituinte (ANC) com a finalidade de efetuar mudanças na Constituição Federal e promover a garantia dos direitos sociais, culturais e políticos da população.

Para os povos indígenas, essa pauta surgia como uma possibilidade real de, pela primeira vez durante quase 500 anos de dominação, poder fazer-se ouvir como nações originárias, no momento em que se orquestrava a fundação do que poderia ser um novo Estado brasileiro.

Para aproveitar esta oportunidade, dois anos antes do início da ANC, lideranças indígenas e seus apoiadores iniciaram um processo de preparação para enfrentar o desafio que se colocava pela frente. Em julho de 1985 (entre os dias 9 a 13), na cidade de Goiânia – GO, foi realizado o primeiro encontro para discutir sobre a forma de participação dos povos indígenas. O encontro foi promovido pela UNI e apoiado pelo Cimi. A presença do Cimi ali se justificava não só pela sua histórica atuação junto aos povos indígenas, mas também pelo fato de poucos dias antes (28/6 a 03/08/1985) a entidade ter realizado a sua Assembleia Geral onde foi deliberado pelo apoio irrestrito ao movimento indígena durante o processo constituinte. O entendimento majoritário construído durante o encontro da UNI defendia que a participação deveria ocorrer através da escolha de representantes indígenas eleitos por suas comunidades, sem que houvesse vinculação partidária.

Essa proposta significava a admissibilidade de uma forma diferente de representação, onde o processo eletivo fosse feito de acordo com os costumes políticos – formas de organização, representação e deliberação – de cada povo. Tal idéia ganhou aceitação em alguns segmentos da sociedade brasileira, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), razão pela qual a sua seccional do Rio de Janeiro, em 1985, publicou um estudo sobre *As populações Indígenas e a Constituinte* em que defendia “uma representatividade indígena em caráter especial” (PORANTIM, 1985, p. 12).

No meio indigenista foi suscitado um amplo debate sobre a melhor forma de participação indígena na ANC. Apesar de divergências pontuais, todos eram unânimes em afirmar que a via partidária era inadequada. Durante um debate sobre o tema da representação indígena promovido pelo jornal Porantim, ainda no ano de 1982, tendo como principais debatedores o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira e o advogado José Geraldo de Sousa Júnior, o então Secretário-Executivo do Cimi, Paulo Suess já se posicionava da seguinte forma:

O discurso democrático é poluído por uma prática autoritária. Existe uma contradição fundamental, que é o fato desta democracia só funcionar na base de uma sólida massa eleitoral. Aqui entra o problema da marginalidade. Como os marginais, as minorias, se fazem representar nesta democracia? [...] Outra questão está na diferença de níveis culturais. Alguém tem que se deslocar da sua aldeia para entrar nessa luta democrática em busca de votos (de uma outra classe), mas essa luta se dá em outro nível cultural. Esse alguém, o índio, tem que aprender todo o instrumental desta sociedade para se fazer ouvir de uma tribuna onde se escuta pouco. É um processo violento de integração: na verdade, de desintegração de sua cultura (PORANTIM, dez/1986, p. 8)

Foi por considerar essas dificuldades que, no segundo encontro promovido pela UNI, para continuar a discussão sobre o processo constituinte, ocorrido em Goiânia entre os dias 10 e 11 de outubro de 1985, os indígenas ali presentes optaram por reivindicar a participação direta na ANC. Para tanto, deveria ser assegurada uma cota de 10 vagas para constituintes indígenas, distribuídos entre as várias regiões do país, suas escolhas não estariam submetidas “ao sufrágio universal e secreto e nem à forma de representação partidária”. Mesmo essa proposta contando com o apoio da Ordem dos Advogados do Brasil, que a incorporou ao documento final do II Congresso Nacional de Advogados pró-Constituinte, realizado também em outubro de 1985, o constitucionalista Afonso Arinos – presidente da Comissão de Estudos Constitucionais – a recusou, sob a alegação de que “os índios deveriam ser representados na Constituinte pela Funai, seu órgão tutor” (PORANTIM, JUL/1986, p. 6). Registre-se que o órgão indigenista oficial sempre se manifestou contra a participação indígena na ANC e em certa ocasião o então presidente do órgão, Romero Jucá, que depois fora nomeado governador biônico³⁰ do então Território de Roraima, chegou a fazer a seguinte declaração: “os índios deveriam estar em suas áreas, trabalhando, e não lutando por uma coisa sem sentido” (PORANTIM, jun/1988, p. 7).

³⁰ Cargo biônico foi a denominação popularmente dada às funções assumidas por indicação durante a Ditadura Militar brasileira, quando governadores e prefeitos não eram submetidos ao processo eletivo e sim indicados pelos militares de acordo com o perfil ideológico que lhes interessasse.

Diante do insucesso na reivindicação pela participação direta, o movimento indígena deliberou que seria importante tentar a eleição de algum indígena mesmo submetendo-se às difíceis regras impostas pela democracia branca ocidental. Foram, para tanto, indicados por suas comunidades e apoiados pela UNI quatro candidatos: Álvaro Tucano (AM), Biraci Brasil Yawanawá (AC), Davi Yanomami (RR) e Gilberto Pedroso Lima Macuxi (RR), todos filiados ao Partido dos Trabalhadores (PT). Além dessas, houve outras três candidaturas independentes: Mário Juruna (pleiteando a reeleição), através do PDT/RJ, Idjahuri Karajá, pelo PMDB/GO, e Marcos Terena, através do PDT/DF. Nenhum desses candidatos obteve êxito no pleito eleitoral ocorrido em 1986, o que levou o movimento indígena a investir na busca de apoio parlamentar às suas reivindicações. Para tanto, além da UNI, contou-se com a colaboração das seguintes entidades indigenistas: Cimi, INESC, Cedi e CPI-SP³¹. Importante apoio também foi manifestado pelo Plenário Nacional Pró-Participação Popular na Constituinte que, ao aprovar a plataforma mínima de propostas, incluiu entre elas “os direitos das nações indígenas no que se refere à demarcação e garantia de seu território, ao usufruto do solo e do subsolo, à preservação de sua identidade cultural e garantias de plena cidadania” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 179).

A empreitada de articular apoiadores dentro da ANC se constituiu em desafiante tarefa, numa das primeiras reuniões para se definir as estratégias de intervenção no parlamento. Pouco antes do início das atividades da ANC, o deputado Florestan Fernandes (PT/SP) avaliava quão difícil seria conquistar apoio para a pauta indígena, indicando que talvez se alcançasse cerca de 25% do total dos constituintes, considerando que os mesmos viriam do PT, PDT, PCB, PC do B e alguns do PMDB, aqueles considerados progressistas. Para que isso fosse possível far-se-ia necessária a presença constante de indígenas em Brasília para estabelecer uma comunicação direta com os deputados e deputadas. Essa atividade exigiria um esforço hercúleo dos líderes indígenas posto que a maioria não possuía conhecimento sobre as formas de funcionamento do Estado brasileiro e de modo especial um parlamento ou uma Assembléia Constituinte. Mas o desafio foi encarado com muita seriedade, pois havia uma compreensão geral entre os povos de que “aquela lei branca que estava sendo votada” causaria grandes impactos em suas vidas, fosse de forma positiva ou

³¹ Todas essas organizações foram fundadas durante a luta pela reinstalação da democracia no país. O Cedi, Centro Ecumênico de Documentação e Informação foi fundado no ano de 1974, a CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo foi fundada no ano de 1978 e o INESC - Instituto de Estudos Socioeconômicos foi criado em 1979. Estas entidades, embora tenham aportado um apoio importante para a luta indígena na ANC, não receberam o mesmo destaque que o Cimi pelo fato deste último ter participado de forma mais intensa e possuir atuação em âmbito nacional, com seus agentes atuando diretamente junto às comunidades indígenas, enquanto as demais desempenharam uma assessoria mais restrita a alguns eventos promovidos pela UNI e durante o desenrolar da ANC em Brasília.

negativa, e por esse motivo, todos entendiam ser importante participar das mobilizações em torno da mesma.

Por isso, o Cimi orientou todas as suas equipes missionárias no país para promoverem um grande processo de informação e formação das comunidades, afim de que essas também pudessem estar se mobilizando até Brasília para defender a inclusão de seus direitos no texto constitucional.

Após a instalação da ANC foram constituídas as comissões de trabalho sendo instituída a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à Comissão da Ordem Social, tendo como presidente o deputado Ivo Lech (PMDB/RS) e relator o deputado Alcení Guerra (PFL/PR). No dia 22 de abril, era apresentada àquela Subcomissão uma proposta unificada apoiada pela UNI e entidades indigenistas que fora, em grande parte, recepcionada pela Subcomissão. Por razões estratégicas as entidades decidiram omitir as expressões povo ou nação indígena. Temiam uma possível reação violenta de setores nacionalistas conservadores, principalmente os militares, que alardeavam os riscos de separatismo e uma suposta ameaça indígena à soberania nacional. O Cimi, embora tenha participado das discussões sobre a proposta unificada, decidiu submeter a outra Subcomissão, a da Nacionalidade, um texto mais avançado em que contemplava a plurinacionalidade brasileira, defendendo a necessidade do reconhecimento do Brasil como um país pluriétnico e plurinacional. Pretendia, assim, contemplar esses aspectos que estavam ausentes na primeira. Além desses, havia ainda um anteprojeto elaborado pela Comissão Afonso Arinos. Não obstante as divergências, os três textos tinham em comum a idéia do afastamento definitivo da perspectiva integracionista (melhor descrita pelo neologismo ‘incorporativista’) dos indígenas à chamada ‘comunhão nacional’.

A primeira versão do texto produzido pela Subcomissão das Populações Indígenas definia uma “proteção especial às sociedades indígenas”, o que significava também proteger os seus bens materiais e imateriais, como a preservação da identidade étnica e cultural. Tão logo fora aprovada sua redação, começaram as reações. O deputado Nilson Gibson (PMDB/PE) propôs emenda substitutiva sugerindo que tal proteção especial tivesse como finalidade a “harmoniosa integração dos índios à sociedade nacional”, mas a Subcomissão a rejeitou mantendo o propósito inicial de abolir a perspectiva integracionista. Desse modo, o anteprojeto enviado pela Subcomissão à Comissão da Ordem Social agradou ao movimento indígena e indigenista porque contemplou os direitos originários dos índios às terras tradicionalmente ocupadas por eles, o respeito aos seus usos, costumes, tradições e línguas, reconhecia a legitimidade deles para ingressar em juízo e estabelecia que a execução da

política indigenista fosse subordinada a um Conselho de Representantes Indígenas. Destaque-se aqui que, em maio de 1987, já aparecia a idéia de criação de uma instância de controle social indígena sobre as ações do Estado que somente se concretizou em 2006, com a criação da CNPI, embora ainda apenas em caráter consultivo, ou seja, sem alcançar o estatuto de conselhonacional.

Na Comissão da Ordem Social, o texto foi trabalhado pelo relator Almir Gabriel (PMDB/PA) que manteve quase na íntegra a proposta da Subcomissão, em seguida foi alvo de grande número de emendas que visavam a manutenção da tutela e da integração dos índios, algumas delas retomando expressões ultrapassadas como silvícolas e fazendo a distinção entre “índios aculturados e não aculturados”. Nenhuma dessas emendas foi acatada. A Comissão da Ordem Social assumia também o claro propósito de romper com a velha visão indigenista do Estado brasileiro. Em 15 de junho de 1987, era encaminhado à Comissão de Sistematização o texto definido pela Comissão da Ordem Social. No mês de julho, o relator da Comissão de Sistematização, Bernardo Cabral, apresentava uma compilação das várias propostas formuladas pelas comissões temáticas e estabelecia prazos para a apresentação de emendas, inclusive as emendas populares.

Poucos dias depois, os inimigos históricos dos povos indígenas (as empresas mineradoras, os ruralistas, os militares) deflagravam uma onda de ataques contra seus direitos, tendo como alvo o Conselho Indigenista Missionário - Cimi. No dia 9 de agosto, o jornal ‘O Estado de São Paulo’ iniciava uma série de matérias com denúncias mentirosas contra o Cimi. Na primeira publicação, a manchete da primeira página denunciava: “Os índios na nova Constituição – a conspiração contra o Brasil”. Essa e as sucessivas matérias que durante uma semana foram veiculadas eram reproduzidas nos jornais regionais. Os conteúdos falavam de supostas ligações do Cimi com interesses econômicos estrangeiros, chegando inclusive a afirmar haver ligações com empresas mineradoras internacionais, o que justificaria a presença de seus missionários nas áreas indígenas. O jornal fazia referência a certos documentos, supostamente produzidos pelo Cimi, que poderiam justificar as denúncias. Um desses documentos continha assinatura falsificada de membros do Cimi e referia-se a um suposto convênio firmado entre a entidade e um suposto Conselho Internacional de Igrejas, caracterizando assim o braço internacional da entidade. De forma jocosa, fazia-se referência aos missionários do Cimi como “os irmãos do ouro”, que percorriam as aldeias com “a Bíblia numa mão e teodolito na outra”.

Em pouco tempo, o clima até então favorável aos índios era revertido. Esses passavam a ser denunciados como objeto de manobra do Cimi e outras entidades indigenistas. Dizia-se

que a demarcação de terras indígenas era um risco porque deixava esses territórios vulneráveis aos interesses internacionais, como se o Estado brasileiro perdesse o controle sobre eles após a demarcação. Estava-se diante de uma poderosa campanha para confundir a opinião pública e reverter o apoio recebido pelos povos indígenas. De maneira surpreendente, as denúncias caluniosas justificaram a rápida criação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito para apurar aquelas denúncias. Certamente pretendia-se com isso colocar a entidade na defensiva impossibilitando-a de continuar o seu trabalho de mobilização das comunidades indígenas, que desde o início da ANC se faziam presentes em Brasília num intenso processo de revezamento de delegações vindas de todas as regiões.

Em meio aos ataques, foram apresentadas à Comissão de Sistematização as Emendas Populares referentes aos direitos indígenas. No dia 11 de agosto, foi protocolada a proposta de nº 39 encaminhada pelo Cimi, Anáí/RS, MJDH/RJ e OPAN (MT), subscrita por 44.171 eleitores, reafirmando o conceito de ‘nações indígenas’. Dois dias depois, a proposta da UNI era protocolada sob o número 40, contendo 43.057 assinaturas e sustentando o tratamento de ‘populações indígenas’. A ANC transformava-se assim, também em relação à questão da política indigenista, num grande palco de batalhas, ficando de um lado os povos indígenas e seus aliados e do outro seus antigos inimigos representados pelos *lobbies* das empresas mineradoras, do agronegócio, dos militares etc.

O poder do *lobby* anti-indígena reverteu muito rapidamente a situação, em 26 de agosto de 1987, o deputado Bernardo Cabral apresentava o 1º Substitutivo da Comissão de Sistematização com mudanças drásticas para os direitos indígenas. No que diz respeito à terra, o texto era bastante restritivo e limitava esse direito apenas aos casos em que fosse possível comprovar a posse imemorial onde um determinado povo estivesse “permanentemente localizado”. Conforme foi relatado ao longo desse texto, a colonização escravizou os povos e forçou seus deslocamentos, fez transferências violentas, promoveu as reduções em aldeamentos religiosos. Ebulhos possessórios ocorreram das mais variadas formas. Mesmo na atualidade, as expulsões de seus territórios tradicionais continuam a ocorrer. Diante disso, seriam pouquíssimos os casos que atenderiam ao critério proposto pelo 1º Substitutivo da Comissão de Sistematização, somente aqueles em que os indígenas nunca houvessem sido retirados de seu habitat de origem. Por outro lado, voltava à ordem do dia a perspectiva evolucionista, pela classificação dos índios em aculturados e não aculturados, restringindo-se a proteção do Estado apenas aos últimos. Dois dias após a divulgação do relatório, o presidente do Cimi, o bispo Erwin Kräutler fez a seguinte afirmação durante uma coletiva de imprensa realizada na CNBB: “[...] Fez-se tabula rasa das decisões aprovadas pelo voto da

imensa maioria dos membros da Subcomissão das Populações Indígenas e Comissão da Ordem Social. [...] No Substitutivo, o índio é tratado como uma espécie em extinção” (GAIGER, 1987, p. 01).

Agora, havia uma situação de guerra declarada. A reação indígena fez-se mais forte, à medida que as aldeias iam tomando conhecimento do que estava ocorrendo na Constituinte. Sentimentos de indignação e revolta eram convertidos em energia para mobilizar as lutas. Muitos grupos de indígenas se deslocavam para as capitais das Unidades da Federação a fim de dialogar com os deputados de seus estados de origem durante sua permanência na região. Ao mesmo tempo, outras delegações viajavam para Brasília. Enquanto isso, nas aldeias, rituais e pajelanças eram realizados para evocar os bons espíritos e colocá-los em combate. Mesmo em Brasília ocorriam vários ritos, além da força espiritual, o potencial performático também era utilizado, como foi demonstrado desde o primeiro momento quando ocorreu a entrega da proposta indígena ao presidente da ANC, deputado Ulisses Guimarães. Numa ação surpresa vários indígenas ocuparam a ante-sala do gabinete da presidência, “começaram a cantar e ameaçar alguns passos de dança. Quando Ulisses abriu a porta e viu a manifestação, nada conseguiu falar. Parou e, boqueaberto, ficou olhando. Um cocar foi colocado em sua cabeça e a proposta em suas mãos” (PRANTIM, maio/1987, p. 3).

Outra iniciativa performática de grande significado simbólico, que conseguiu repercutir na imprensa nacional e internacional, se deu por ocasião da defesa da Emenda nº 40, feita pelo coordenador da UNI, Ailton Krenak. Ao discursar no plenário da Comissão de Sistematização, vestido de paletó branco, pintava o rosto com a cor preta extraída da tintura do jenipapo, expressava assim seu protesto contra a campanha do jornal Estado de São Paulo e o Substitutivo do relator Bernardo Cabral: “querem atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança, a nossa dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar aos mais fracos [...]. Os senhores são testemunhas”. Calou-se então, num silêncio eloqüente erante o plenário (PORANTIM, out/1987, p. 7).

Entre agosto de 1987 e agosto de 1988, o movimento indígena marcou presença constante em Brasília, essa presença intensificava-se em alguns momentos, como por ocasião da votação do capítulo “Dos Índios”, em maio de 1988. Além da circulação constante pelos gabinetes e corredores do Congresso Nacional, as lideranças indígenas iam à busca de apoio em várias instituições da sociedade civil, igrejas e órgãos da administração estatal com os quais era possível contar, o que não se aplicava ao órgão indigenista, exatamente aquele que tem como função a defesa dos direitos indígenas. Através de ofício enviado aos constituintes o presidente da Funai, Romero Jucá, posicionava-se em concordância com o Substitutivo do

relator Bernardo Cabral e afirmava que os índios estavam sendo manipulados pelo Cimi e outras entidades que “se auodenominam protetoras dos índios”.³²

A permanência dos indígenas na capital federal possibilitou-lhes conquistar a simpatia da sociedade: estudantes secundaristas, universitários, servidores públicos, populares etc. De todos os lugares chegavam os apoios. Uma escola localizada próxima ao acampamento indígena fez doação de uma bandeira do Brasil que passou a ser utilizada em todas as mobilizações. Com o grande apoio recebido da sociedade, os indígenas ampliaram o seu poder de intervenção junto aos constituintes conseguindo forçar o colégio de líderes a empreender um longo e complicado processo de negociação em torno do capítulo dos índios, revertendo assim a situação em seu favor. Por essa razão, no dia 1º. de junho de 1988, era levado para votação em plenário um texto previamente acordado pelos líderes partidários que contemplava em grande parte as reivindicações do movimento indígena, sendo aprovado por 487 votos, havendo apenas cinco contrários e dez abstenções. A CPMI contra o Cimi, não tendo logrado êxito, era encerrada sem que seus trabalhos fossem concluídos, uma manobra dos conservadores para evitar a votação do relatório que já havia sido concluído pelo senador Ronan Tito. Esse inocentava o Cimi e comprovava a falsificação de assinaturas e documentos supostamente produzidos por membros da entidade.

³² Cf. Minter/Funai, CT 001/PRESI/nº. 635/97 – Brasília, 25.09.1987.

3. NA ARENA DA CNPI

O presente capítulo visa apresentar uma sinopse histórica da criação e dos sete primeiros anos de funcionamento da CNPI (de 2006 a 2013). Mais do que uma simples narrativa, o que se pretende fazer com a apresentação de episódios referentes à sua criação e funcionamento é uma análise historiográfica. Os elementos teóricos fundamentais para sua construção foram expostos já nos dois capítulos anteriores. Trata-se da denúncia da conquista e da construção da concepção do Estado como uninacional e monocultural que através do mecanismo da tutela pretendeu fazer dos povos originários meros estágios de desenvolvimento ultrapassado como efetivação de uma política indigenista no formato da colonialidade do poder.

Dessa forma, procurar-se-á mostrar, a seguir, como a criação da CNPI não logrou desempenhar a esperada e reivindicada ruptura com o longo e tortuoso trajeto da relação autoritária do Estado nacional, primeiro português, depois brasileiro, com os povos originários. Ao contrário, a CNPI revelou-se como o desenrolar mais recente e a principal expressão da colonialidade de relações de poder, o que implica na ausência de transformação radical em relação à conquista colonial.

Por esse motivo, o título desse capítulo representa um esforço para traduzir o significado real dos embates que ocorrem no plenário daquela Comissão. Ela tornou-se como que um palco onde se reeditam as velhas práticas do Estado em relação aos povos originários, a tutela, a construção diurna de acordos que são traídos ao anoitecer, o tratamento do outro como aquele que está em estágio menos avançado de desenvolvimento e, por último, pela negação da alteridade étnica deste outro e, portanto, do plurinacionalismo de nossa condição.

Na tentativa de melhor construir esta análise, selecionou-se determinados acontecimentos e processos ocorridos nesta arena, a CNPI. Procurou-se apresentar algumas das questões específicas tratadas ao longo das reuniões, com a finalidade de analisar a forma como se comportam e reagem os representantes da chamada ‘bancada governamental’ e os da chamada ‘bancada indígena’³³. Escolheu-se, justamente, entre os temas mais polêmicos, aqueles que mais tensionaram os posicionamentos políticos.

Selecionamos cinco casos que envolvem situações específicas e foram por nós considerados como os mais emblemáticos. Estes casos foram identificados a partir das leituras das atas das reuniões ordinárias e extraordinárias da CNPI, ocorridas entre os anos de 2006 e

³³ Observe-se que se incluem nessa denominação os dois representantes indigenistas, que têm assento na Comissão. Por essa razão, sempre que utilizamos o termo bancada indígena, estaremos nos referindo aos 20 indígenas e aos dois indigenistas.

2013. São eles: o encontro dos representantes dos povos originários com o Presidente da República e seus ministros; o caso do povo Tupinambá, o caso do povo Cinta Larga, o caso do Projeto de Lei 1057/2007, o caso do povo Avá-Canoeiro do rio Araguaia,.

3.1 A CRIAÇÃO E INÍCIO DO FUNCIONAMENTO DA CNPI

No ano de 1988, após ter ficado submetida ao jugo da ditadura militar durante duas décadas (1964-1985), a sociedade brasileira celebrou a promulgação de um novo texto constitucional. Esse feito foi antecedido por um grande processo de debate e mobilização popular em torno da realização da Assembléia Nacional Constituinte (1987-1988). Simbolicamente, a Constituição Federal de 1988 representou o sepultamento do entulho autoritário amontoado durante o período ditatorial e inaugurou um novo marco no relacionamento do Estado brasileiro com todos os segmentos sociais nele existentes. Dessa forma, desde então, a denominada Constituição Cidadã passou a possibilitar a criação de mecanismos de participação social com o intuito de assegurar o exercício do controle da sociedade sobre as ações do Estado, ou pelo menos parte delas.

Nesse contexto histórico, surgiram os Conselhos Gestores de Políticas Públicas que se constituem em espaços institucionais vinculados ao Poder Executivo. Formados por representantes do poder público e pessoas com poder de representação de seus agrupamentos sociais, esses conselhos, em tese, são caracterizados como autônomos, plurais e empoderados para propor diretrizes, fiscalizar e deliberar sobre políticas públicas, sendo obrigação do Poder Executivo assegurar as condições materiais e políticas necessárias para a existência e permanência dos mesmos. Assim, eles inauguram uma nova história no relacionamento entre o Estado brasileiro e a Sociedade Civil organizada – conforme a acepção gramsciana – promovendo mudanças na gestão das políticas públicas.

Em face da característica federativa do país, os conselhos estão presentes em todas as esferas dos entes federados: municipal, estadual e federal, sendo constituídos com a finalidade de tratar de temas ou direitos específicos e diferenciados. Suas criações ocorrem através de leis e decretos, ficando a elaboração dos respectivos regimentos internos sob a responsabilidade de seus membros (conselheiros). Como há uma diversidade sociocultural muito grande, ocorrem diferenciações no formato, na atuação e maneira de incidir sobre as respectivas políticas afetas à competência de cada conselho, onde a correlação de forças se impõe como um elemento importante.

Somente em âmbito nacional existem atualmente 34 conselhos. Segundo informações da presidência da República (Brasil, 2010, p. 7), apenas durante os dois mandatos do presidente Luis Inácio Lula da Silva (2003-2010) foram criados 18 e outros 15 sofreram reformulações.³⁴

A situação atual da lista de conselhos e comissões suscita uma primeira questão: Por que apenas a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) e a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) não obtiveram o *status* de conselho? Há vários fatores que poderão ser compreendidos como explicativos, mas dentre eles destacam-se como principais os seguintes:

- a) O processo histórico de exclusão e negação dessas identidades;
- b) A questão econômica que envolve seus territórios e as cobiçadas riquezas naturais neles existentes;

³⁴ Segundo a mesma fonte (Brasil, 2010), a atual conformação dos conselhos é a seguinte:

1. Conselho Curador do FGTS (CCFGTS);
2. Conselho da Transparência Pública e Combate à Corrupção (CTPCC);
3. Conselho das Cidades (Concidades);
4. Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH);
5. Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES);
6. Conselho Nacional de Aquicultura e Pesca (Conape);
7. Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS);
8. Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (CCT);
9. Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCDD);
10. Conselho Nacional de Defesa Civil (Condec);
11. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (Condraf);
12. Conselho Nacional de Economia Solidária (CNES);
13. Conselho Nacional de Educação (CNE);
14. Conselho Nacional de Imigração (CNIg);
15. Conselho Nacional de Juventude (Conjuve);
16. Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCP);
17. Conselho Nacional de Política Cultural (CNPC);
18. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad);
19. Conselho Nacional de Previdência Social (CNPS);
20. Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPRI);
21. Conselho Nacional de Recursos Hídricos (CNRH);
22. Conselho Nacional de Saúde (CNS);
23. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea);
24. Conselho Nacional de Segurança Pública (Conasp);
26. Conselho Nacional do Esporte (CNE);
27. Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama);
28. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda);
29. Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM);
30. Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa Portadora de Deficiência (Conade);
31. Conselho Nacional dos Direitos do Idoso (CNDI);
32. Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT);
33. Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI);
34. Conselho Brasileiro do Mercosul Social e Participativo (CBMSP).

- c) O racismo epistêmico que não reconhece os povos originários, povos negros e populações tradicionais como plenamente capazes para pensar e produzir conhecimentos que possam contribuir para a resolução de seus problemas etc.,

Mas, sobre esses fatores, sobrepõe-se um fator determinante: o caráter ‘uninacional e monocultural do Estado-nação’. Pensada, construída e sustentada na perspectiva da homogeneização e, identificada com uma única etnia – a branca –, se torna muito difícil para a estrutura estatal o reconhecimento e a admissibilidade da pluralidade. Por essa razão, é mais fácil admitir o discurso da diversidade cultural, essa passa a ser inserida nas políticas públicas na forma de valorização e legitimação das identidades várias, mas toda essa diversidade fica reduzida apenas a uma forma de pertencimento ao Estado-nação: a submissão a uma única nacionalidade, a brasileira.

Essas considerações mais gerais são pressupostos necessários para a abordagem específica da CNPI. O decreto³⁵ que a instituiu definiu a sua composição da seguinte forma:

- Art. 3º. A CNPI será composta por dois representantes do Ministério da Justiça, sendo um da Fundação Nacional do Índio FUNAI, que a presidirá e:
- I por um representante de cada um dos seguintes órgãos federais:
- a) Casa Civil da Presidência da República;
 - b) Secretaria-Geral da Presidência da República;
 - c) Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República;
 - d) Ministério de Minas e Energia;
 - e) Ministério da Saúde;
 - f) Ministério da Educação;
 - g) Ministério do Meio Ambiente;
 - h) Ministério do Desenvolvimento Agrário;
 - i) Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome;
 - j) Ministério da Defesa; e
 - l) Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;
- II por vinte representantes indígenas com voz e dez votos, assim distribuídos por área geográfica:
- a) nove da Amazônia;
 - b) seis do Nordeste e Leste;
 - c) três do Sul e Sudeste; e
 - d) dois do Centro-Oeste; e
- III por dois representantes de duas organizações não governamentais indigenistas.

Sobre essa composição destaca-se o fato de que entre os 12 ministérios e órgãos da administração pública que integram a Comissão, dois são da área de segurança estatal, o Gabinete de Segurança Institucional (GSI) da Presidência da República e o Ministério da Defesa, o que significa que durante as reuniões há geralmente a presença de dois militares no plenário. Por outro lado, o Ministério da Cultura, a Secretaria Nacional de Direitos Humanos

³⁵ Decreto do Presidente da República, não numerado, de 22 de março de 2006.

e a Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial não foram incluídos. Evidencia-se aí um aspecto importante a ser considerado, o fato de que historicamente os povos indígenas sempre foram vistos pelo Estado brasileiro como um problema de segurança nacional, tal compreensão foi consolidada durante a ditadura militar que fez uso do argumento da necessidade de proteger as fronteiras para justificar o posicionamento dos militares contra a demarcação de terras indígenas na faixa de fronteira, a exemplo do grande duelo travado por alguns integrantes do Exército brasileiro contra a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima, cujo processo demarcatório somente foi concluído no ano de 2010 após o julgamento de uma ação judicial pelo Supremo Tribunal Federal (STF)³⁶.

Ao tratar os povos indígenas como uma constante ameaça à segurança nacional o poder público já os coloca numa condição de suspeição, o que certamente justificaria a presença do GSI e do Ministério da Defesa na CNPI. Todavia, não se pode aceitar como politicamente e eticamente justificada tal imposição, uma vez que os argumentos de ameaça à segurança e soberania nacional não são procedentes. Por detrás das justificativas apresentadas, entende-se haer um elevado grau de racismo e autoritarismo estatais.

Para fundamentar essa afirmação basta tomar como referência o caso acima referido, da terra indígena Raposa Serra do Sol. Aquela terra, durante décadas, esteve submetida a um violento processo de invasão, inicialmente por criadores de gado e recentemente por grandes plantadores de arroz, a maioria deles oriundos da região Sul do Brasil (Rio Grande do Sul) e até de outros países como os EUA. Evidentemente, pelo fato de serem originários do local, os povos indígenas habitantes da Raposa Serra do Sol são melhores conhecedores do lugar, inclusive das trilhas, veredas e limites naturais que separam o Brasil dos demais Estados nacionais fronteiriços. Por que razão o Exército aceitaria a presença dos arroteiros invasores da terra indígena dentro da faixa de fronteira e recusaria a presença indígena? Por que a minoria branca vinda de fora, formada por alguns arroteiros e os empregados de suas empresas rurais pode ser considerada apta e confiável para defender a fronteira brasileira, ao passo que a maioria indígena originária do lugar fora considerada inapta e não confiável para prestar tal contribuição ao país? Perguntas como estas somente poderão ser respondidas se considerado o elevado grau de racismo presente nas instituições nacionais, inclusive nas forças armadas.

³⁶ Trata-se de ação movida contra a demarcação por parte de políticos do estado de Roraima e invasores da referida terra indígena. No julgamento do mérito, o STF reconheceu a terra como sendo de ocupação tradicional indígena.

Outro dado que merece ser observado é aquilo que estabelece o inciso II do mesmo decreto, esse define que entre os componentes daquela Comissão estarão “vinte representantes indígenas com voz e dez votos”. Poder-se-ia indagar sobre os critérios utilizados pelo governo para chegar ao número 20 e sobre as razões que o levaram a considerar que 20 indígenas valem 10 votos. De acordo com o censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há no Brasil 305 povos indígenas, correspondendo a uma população total de 896,9 mil pessoas que falam 274 línguas, além do português, idioma oficial do país. Outra indagação também poderia ser formulada quanto ao critério de distribuição das 20 vagas por área geográfica: é possível crer que os 305 povos identificados pelo IBGE sintam-se representados pelos 19³⁷ povos presentes na CNPI?

Estas perguntas não demandam respostas simples, pois dizem respeito a vários aspectos relacionados às formas de organização sociocultural de cada povo e a maneira como estes se enxergam dentro da conformação do Estado brasileiro, assim como da compreensão que esse tenha sobre o seu papel em relação aqueles povos.

A reivindicação da criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista, com poder deliberativo, já integrava a pauta do movimento indígena brasileiro desde o final dos anos 1980. Depois das vitórias obtidas na Constituinte, depois dos governos que não criaram o esperado Conselho, esperava-se que, com a chegada de Lula à Presidência da República, no ano de 2003, a velha reivindicação saísse da letra constitucional e seria, finalmente, transformada em realidade.

Entretanto, em março de 2006, através de decreto presidencial, foi instituída a CNPI, não como conselho, mas como comissão, um órgão dotado apenas de poder consultivo e de caráter provisório, até que ele mesmo conseguisse elaborar uma proposta de projeto de lei para a criação do desejado conselho e conseguisse aprovação do Congresso Nacional.

Essa iniciativa governamental foi interpretada pelo movimento indígena como um recuo, já que se esperava que o Conselho Nacional de Política Indigenista fosse criado através de decreto presidencial ou medida provisória, pois se tinha consciência de que submeter a matéria ao Congresso Nacional dificultaria muito sua aprovação, em razão da grande quantidade de parlamentares antiindígenas, principalmente os integrantes da bancada ruralista (Frente Parlamentar Agropecuária), o que vem se comprovando. Ainda no ano de 2008, a

³⁷ Entre os 20 indígenas titulares da CNPI, dois pertencem a um mesmo povo (Potyguara), isso se deve ao fato de que para a eleição dos membros da comissão foi realizado um processo eletivo através das assembleias promovidas pelas organizações indígenas regionais. Na eleição ocorrida na região Nordeste e Leste do país, promovida pela Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), o povo Potyguara apresentou duas candidaturas e ambas foram bem sucedidas.

CNPI elaborou uma proposta de Projeto de Lei que à época foi enviada ao Congresso através da presidência da República, mas até o momento não há qualquer perspectiva de aprovação.

Apesar de certa frustração, os povos indígenas e seus aliados compreenderam que a CNPI representa uma importante vitória no marco dos cem anos de indigenismo oficial, devendo a partir dali avançar para a criação do conselho. Por esse motivo, tanto o movimento indígena quanto o movimento indigenista empenharam-se para atender as exigências necessárias à indicação de nomes a fim de preencher as vagas correspondentes à representação não governamental. Isso significou uma aposta numa nova etapa da história do indigenismo estatal, a tentativa de superar de uma vez por todas a forte marca tutelar que sempre pautou a colonialidade da relação do Estado com os povos indígenas. Na prática, significava uma tentativa de dar concretude às reivindicações indígenas, como propõe Mariátegui (2008, p. 54):

A reivindicação indígena carece de concreção histórica enquanto se mantiver em um plano filosófico ou cultural. Para adquiri-la, isto é, para adquirir realidade, corporeidade precisa se converter em reivindicação econômica e política. O socialismo nos ensinou a colocar o problema indígena em novos termos. Deixamos de considerá-lo abstratamente como problema étnico ou moral para reconhecê-lo concretamente como problema social, econômico e político. E assim o sentimos, pela primeira vez, esclarecido e demarcado³⁸.

Pouco mais de um ano após sua criação, a CNPI foi finalmente instalada. Naquela primeira reunião, ocorrida em julho de 2007, o governo surpreendeu a representação não governamental ao submeter para a apreciação da Comissão um Anteprojeto de Lei (APL) propondo a regulamentação da mineração em terra indígena, elaborado pelo Ministério de Minas e Energia e a Casa Civil. Para justificar sua iniciativa, alegou que o APL seria uma alternativa ao Projeto de Lei (PL) 1610/96³⁹ – reconhecidamente danoso aos povos indígenas – que após sua aprovação no Senado, tramita agora na Câmara Federal.

Demonstrando grande habilidade política, os indígenas reagiram condicionando a discussão do Anteprojeto à retomada da discussão sobre o PL 2057/92, Projeto de Lei que trata da criação de um novo Estatuto para os povos indígenas e que se encontrava com sua tramitação paralisada desde o ano de 1994. Justificaram essa posição argumentando que a mineração a ser desenvolvida em seus territórios tradicionais deveria ser contemplada dentro do corpo do Estatuto dos Povos Indígenas e não como uma lei específica. Além do que, essa

³⁸ Tradução livre.

³⁹ Projeto de Lei de autoria do Senador Romero Jucá (RR), tem como finalidade a exploração mineral em terras indígenas, o conteúdo do mesmo não demonstra qualquer preocupação com a proteção dos indígenas e das terras a serem afetadas (meio ambiente).

matéria é motivo de grande debate no interior do próprio movimento, dado que muitos povos já têm posição publicamente manifesta contrária à exploração mineral em seus territórios.

A proposta foi aceita pelo governo, o que representou uma dupla vitória para o movimento indígena: ao mesmo tempo em que retardava a tramitação do PL 1610/96, possibilitava um novo debate sobre o Estatuto dos Povos Indígenas. Por entender que o texto do PL 2057/92 (Estatuto dos Povos Indígenas) já estava desatualizado, em razão dos quase 20 anos passados desde a sua redação primeira, os indígenas membros da CNPI asseguraram que essa comissão promovesse uma ampla consulta aos povos, através da realização de oficinas nas várias regiões do país, no intuito de debater a proposta existente.

Dessa forma, durante os anos 2008 e 2009, ocorreu o processo de consultas, a partir de uma metodologia participativa que fora construída conjuntamente com os representantes indígenas, indigenistas e governamentais na CNPI. A opção metodológica foi bastante exitosa, o que possibilitou uma revisão completa do texto original, com muitas emendas e supressões, tendo como resultado final uma proposta alternativa ao PL 2057/92, que fora submetida à aprovação pela plenária do Acampamento Terra Livre (ATL),⁴⁰ realizado em 2009, em Brasília. Pouco tempo depois, o então Ministro da Justiça, Tasso Genro, acompanhado por uma representação indígena da CNPI, entregava ao presidente da Câmara Federal o texto aprovado pelo Acampamento Terra Livre.

Esse acontecimento parecia indicar que o governo estava realmente interessado em investir na mudança da relação estabelecida entre o Estado e os povos originários durante os mais de 500 anos de colonização. Muitos acreditavam que a experiência de consulta realizada sobre o Estatuto poderia servir como ponto de partida para a regulamentação do instrumento de ‘Consulta Prévia, Livre e Informada’ previsto pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Para alimentar ainda mais a esperança, o governo enviou ao Congresso Nacional, através de uma mensagem do Poder Executivo, um Ante Projeto de Lei⁴¹ que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista, fruto do trabalho desenvolvido pela CNPI em 2008, uma das principais tarefas estabelecidas pelo decreto de criação da mesma.

⁴⁰ Conforme se mostrou no segundo capítulo, o Acampamento Terra Livre é o nome da assembléia anual realizada pelos povos indígenas no Brasil. O nome deve-se ao fato de que a em 2004 os indígenas montam suas malocas na Esplanada dos Ministérios em Brasília como forma de reivindicar a demarcação da terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima. Desde então, a cada ano, representantes indígenas de todo país ocupam a Esplanada e realizam a assembléia anual.

⁴¹ Trata-se do PL 3571/08, que começou sua tramitação na Câmara Federal em 2008, mas enfrenta grande oposição dos parlamentares ruralistas (agronegócio), inclusive de deputados da base de apoio ao governo.

Além disso, durante as reuniões da CNPI, a representação indígena demonstrava grande capacidade de articulação, o que possibilitava a aprovação de moções de apoio e resoluções referentes aos mais variados assuntos: agilização de procedimentos de demarcação de algumas terras, criação de comissões especiais para visitar terras indígenas em situação de conflito, medidas de combate à violência contra povos indígenas, intervenção na elaboração de políticas públicas, etc.

Mas a empolgação que a todos envolvia sofreu dois duros golpes que serão apresentados a seguir.

a) Do encontro com o Presidente da República à reestruturação da FUNAI

No dia 19 de junho de 2008, durante o segundo dia de sessão plenária da 5ª Reunião Ordinária da CNPI, ocorrida em Brasília, o presidente Lula se fez presente, acompanhado de 15 ministros. Portanto, além do primeiro escalão do governo, o próprio chefe de Estado corporificava ali, diante dos povos originários, uma experiência de encontro única na história da conquista, de significado altamente revelador a propósito da colonialidade do poder, como se mostrará a seguir.

A presença do presidente impunha um clima protocolar ao ambiente, com direito a cerimoniário e cronometragem rígida das falas, o que não é comum durante as reuniões da CNPI. Após algumas intervenções críticas de indígenas direcionadas ao presidente e alguns de seus ministros, sucessivos discursos – presidencial e ministerial – foram feitos, a maioria deles destinados a justificar aquilo que este governo deixou de fazer, principalmente no que dizia respeito aos procedimentos de demarcação de terras indígenas.

Já era noite, quando o cacique Ak'jaboro, do povo Kayapó, pediu a palavra, que lhe fora concedida. Ao por-se em pé, solicitou (em língua Kayapó) que os dois guerreiros que lhe acompanhavam também se levantassem e, dirigindo-se ao presidente, exclamou: “também trouxe meus assessores. Você tá queimando a minha imagem, eu apareço do seu lado e meus parentes pensam que eu concordo com o que você faz”⁴². Tal fala provocou um riso generalizado (inclusive de Lula), quando o cacique retrucou: “não é pra rir, eu falo sério”. Em seguida, após cumprimentar os presentes, dirigiu-se diretamente a Lula nos seguintes termos:

⁴² Essa frase introdutória não se encontra registrada em ata, mas tenho as imagens em DVD feitas pela empresa contratada pela CNPI para fazer o registro do evento.

Primeiro, eu vou cobrar uma coisa, já pela terceira vez. Desde o início da campanha, quando nos encontramos lá em Manaus, nós conversamos que devíamos respeitar os programas indígenas. Eu disse: Você já fez várias campanhas e sempre perdeu. Agora, com a minha energia, você vai assumir a Presidência da República desta vez. [...] você me prometeu: “Cacique, quando eu assumir a Presidência, o presidente da Funai vai ser um índio; quando eu assumir, a saúde indígena vai ser melhorada; quando eu assumir, a educação indígena vai ser melhorada; quando eu assumir a Funai vai ser reestruturada [...]. Foi por isso que eu pedi às duas maiores lideranças da minha região para virem aqui ouvir você dizer que vai fazer isso. Ou então, vai acabar a Funai e nós vamos voltar lá para a base e dizer: “Lula acabou com a Funai”. E todos estão lhe criticando e me criticando também porque meus parentes estão dizendo: “Você, cacique, e o Lula, estão acabando com a Funai”. Não sou eu não. Isso é uma coisa séria. Você me prometeu tudo isso, então eu estou cobrando. Eu quero que você me dê uma resposta antes do dia 30 deste mês porque, se não reestruturarmos a Funai, vai paralisar tudo. Era isso que eu queria dizer. Obrigado (CNPI, 2008, p. 112)⁴³.

As palavras de Ak’jaboro, embora pronunciadas em português meio truncado, alcançaram uma impecável audibilidade e precisão. Seu discurso revestido de autoridade e consciência ecoava pelos quatro cantos do salão negro do Palácio da Justiça. O cacique acertara o alvo. Era público e notório o sucateamento a que estivera submetido o órgão indigenista (FUNAI) desde governos anteriores. Após cinco anos no poder, Lula mantinha a mesma postura de seus antecessores. Com o órgão sucateado e o reduzidíssimo quadro de técnicos indigenistas, ficava fácil justificar a impossibilidade de demarcar terras e prestar a assistência necessária aos povos indígenas e suas comunidades.

No momento daquela reunião, os funcionários da FUNAI encontravam-se em greve há muitos dias. Entre suas reivindicações, incluíam-se concurso público, melhores condições de trabalho e aumento salarial.

Antes da cobrança de Ak’jaboro Lula já havia dito que se fosse da vontade dele a situação seria diferente, mas era o ministro do Planejamento que o impedia dada a ausência de orçamento. Mas essa afirmação fora interpelada pelo cacique kayapó: “É o senhor quem manda no ministro do Planejamento ou é ele quem manda em você?”

Concluída a reunião, Lula se comprometeu em analisar todas as reivindicações ali apresentadas. Na reunião seguinte, o presidente da CNPI anunciou que o ministro do Planejamento havia autorizado a realização do concurso público para a FUNAI, contemplando assim a cobrança de Ak’jaboro e parte das reivindicações dos funcionários grevistas.

⁴³ Cf. Ata da 5ª reunião ordinária.

Entretanto, nos últimos dias do ano de 2009, exatamente na semana dos festejos de final de ano, entre o Natal e a Celebração do Ano Novo, quando todo o país entra em clima de confraternização – inclusive alguns povos que já mantêm longo tempo de contato com a chamada sociedade nacional –, o Governo editou o decreto 7056 promovendo uma reestruturação da FUNAI, sem qualquer consulta aos principais interessados, os indígenas. O mais lamentável nesse acontecimento, é que assim como o governo, o movimento indígena também desejava realizar mudanças na estrutura da FUNAI, considerada obsoleta, mas isso deveria ocorrer dentro de um amplo processo de consulta e diálogo com as comunidades interessadas, de modo que as alterações feitas no funcionamento do órgão contribuíssem para o melhor cumprimento de suas atribuições. A forma autoritária como se procedeu, feita por uma pequena equipe de dirigentes localizados no escritório central de Brasília, não considerou as realidades locais, razão pela qual as mudanças realizadas – mesmo que possam ter contribuído para uma melhor gestão administrativa na perspectiva da burocracia estatal – tornaram ainda mais ineficiente a atuação da instituição na relação direta com sua clientela, gerando grande insatisfação entre os povos indígenas do país.

Destaca-se, quanto a esse episódio, que, para os indígenas, a CNPI é compreendida como espaço de relações de poder, onde as autoridades indígenas dialogam com as autoridades que governam o Estado. Quando Ak’jaboro afirma que o seu povo o está acusando de ser cúmplice das medidas adotadas pelo governo Lula, é porque, para os povos originários, a criação da CNPI deu a compreender que ela é realmente o lugar de discussão e deliberação. Os povos originários acreditam que, como o governo instituiu tal espaço, tudo que diz respeito à vida dos povos e comunidades indígenas está de fato sendo tratado naquele fórum legítimo. Por isso o cacique advertiu, “não é pra rir não, eu falo sério”.

Aqui se evidencia também mais um aspecto a ser considerado como inerente aos debates travados na CNPI. Para os indígenas tudo que lhes diz respeito deve ser levado para aquela arena, o lugar do embate. Por isso, exigiram que, no regimento, ficasse definido que haveria sempre, antes de cada reunião geral da CNPI, um dia dedicado exclusivamente para a reunião entre indígenas e seus assessores. Este momento foi por eles pensado como um dia de preparação para o embate.

Lamentavelmente, o governo não respeita, da mesma forma que os indígenas, aquele fórum por ele instituído. A maneira como foi realizada a reestruturação da FUNAI é bastante reveladora. O governo rompeu um pacto simbólico e político assumido com os povos indígenas, deliberando sobre algo que era interesse indígena fora do espaço que o Estado criara para isso, a CNPI.

Essa traição do governo provocou um grande desgaste dos representantes indígenas na CNPI, todos foram acusados de traição pelos povos representados. Para isso contribuiu, ainda, a atitude desonesta dos representantes governamentais que, ao serem surpreendidos com a forte reação dos povos, quando poucos dias depois do anúncio da reestruturação ocuparam, de forma massiva, as dependências da presidência da FUNAI, em Brasília, afirmaram que essa questão havia sido submetida à apreciação da CNPI. Em meio ao tumulto generalizado, surgiu na ocasião um movimento formado principalmente por indígenas Guajajara, do Estado do Maranhão, com pequenas adesões de indígenas de outros Estados. Este movimento passou a reivindicar o fim da CNPI. Durante todo o ano de 2010, essa reivindicação tornou-se uma tensão permanente no interior do movimento indígena conseguindo, inclusive, desgastar as relações dentro a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

A apresentação destes acontecimentos inaugurais, na trajetória do funcionamento da CNPI, evidencia como eles são significativos para uma análise crítica sobre a mesma, porque revelam o traço da continuidade das velhas relações através da colonialidade do poder.

b) A definição de política indigenista fora do espaço da CNPI

Em junho de 2011, às vésperas da 17ª reunião ordinária da CNPI, manifestou-se mais uma evidência do autoritarismo estatal. Através da imprensa, a representação não governamental da CNPI tomou conhecimento da publicação da Portaria nº 951 de 19 de maio de 2011 que criava um grupo de estudo interministerial para elaborar ato que disciplina a participação dos entes federados (União, Estados e Municípios) nos procedimentos de identificação e delimitação das terras indígenas. Descumprindo o que determina a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que em seu artigo 6º estabelece que os governos devam “consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e particularmente, por meio de suas instituições representativas, sempre que se tenha em vista medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente”, o governo constituiu um Grupo de Trabalho apenas com representantes governamentais, demonstrando uma atitude deliberada de excluir os indígenas da discussão dos procedimentos de demarcação de seus territórios tradicionais.

Diante dessa reprovável atitude, logo após a instalação da 17ª sessão plenária da CNPI, no dia 16 de junho de 2011, todos representantes indígenas inscreveram-se para assegurar o direito à fala, e em posição unânime, fizeram duras críticas ao processo de esvaziamento da Comissão iniciado pelo governo, desde o final de 2009. Concluídas as intervenções, os representantes indígenas comunicaram a decisão coletiva de suspenderem, a

partir daquele momento, sua participação na CNPI, condicionando a volta a uma reunião de trabalho com a presidenta Dilma Rousseff⁴⁴. Esta reivindicação se justificava pelo fato da presidenta, por várias vezes, ter se recusado a receber representantes indígenas, sempre alegando dificuldades na agenda ou motivos de saúde.

3.2 O ATAQUE DA POLÍCIA FEDERAL AO POVO TUPINAMBÁ

No dia 23 de outubro de 2008, a comunidade indígena de Serra do Padeiro, do povo Tupinambá, localizada no município de Buerarema, na região sul do estado da Bahia, foi vítima de uma ação violenta da Polícia Federal (PF) na qual fora utilizado um contingente de cerca de 150 homens, 33 viaturas e dois helicópteros. O ataque começou pela manhã e se estendeu ao longo do dia. Atacados por terra e por ar, os indígenas refugiaram-se na mata. Ao final da operação, a aldeia parecia ter sobrevivido a uma guerra. Dois dias antes, operação semelhante havia ocorrido em outra comunidade Tupinambá, na aldeia Tucum, município de Ilhéus. Para justificar suas ações a Polícia Federal alegara estar contribuindo para o cumprimento de liminares de reintegração de posse concedidas pelo juiz federal de Ilhéus a fazendeiros invasores da terra indígena. Todavia, aquelas liminares já haviam sido suspensas pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região em Brasília. Esses acontecimentos geraram grande repercussão e, por solicitação de integrantes da Subcomissão de Justiça, Segurança e Cidadania⁴⁵, o assunto foi incluído como ponto de pauta na 7ª reunião ordinária da CNPI realizada entre os dias 9 a 12 de dezembro de 2008. Na sessão plenária do dia 11, esteve presente o cacique Rosivaldo, conhecido como Babau, que prestou um longo e emocionado depoimento do qual extraímos os pequenos trechos que seguem:

Pertenço aos Tupinambá da Serra do Padeiro, agressão em cima dos Tupinambás não é novidade há gerações. O que mais preocupa a mim e meu povo é que não muda a fórmula. Passa anos, séculos, mas a fórmula não muda [...]. A Polícia Federal é semanalmente na Serra do Padeiro nos últimos cinco anos, toda a semana chega. Cheio de metralhadora, de coisa e lá temos o colégio da sede, com 300 alunos, e

⁴⁴ Essa reunião veio ocorrer somente em junho de 2012, por ocasião da preparação da Conferência Rio + 20, quando foram retomados os trabalhos da CNPI.

⁴⁵ A estrutura da CNPI compreende a plenária, presidência, secretaria-executiva e subcomissões. As subcomissões foram instituídas por seus membros já na segunda reunião ordinária, ocasião em que elaboraram e aprovaram o regimento interno. Esse modelo foi escolhido por acreditar-se que ficaria muito cansativo e pouco produtivo deliberar sobre todos os assuntos em plenário. Assim sendo, as subcomissões discutem, aprofundam e propõem sobre os temas específicos, que são submetidos à aprovação em plenário. Cada subcomissão está composta por três (03) representantes governamentais e três não governamentais (indígenas e indigenistas). No total são 10: Acompanhamento de Empreendimentos com Impactos em Terras Indígenas; Assuntos Legislativos; Justiça, Segurança e Cidadania; Terras Indígenas; Etno-Desenvolvimento; Educação Escolar Indígena; Saúde Indígena; Gênero, Infância e Juventude; Políticas Públicas Orçamento e Gestão; Cultura e Comunicação.

no período da manhã temos 120 e poucos alunos de 13 a 14 anos, e chegam agressivos, tudo armado [...] nós somos uma comunidade que vive na roça trabalhando [...]. Estamos há 400 e poucos anos no mesmo lugar, na mesma terra. Nosso patrimônio sagrado, nosso território, nosso encantado, nunca saímos e nunca abandonamos [...] (CNPI, 2008, p. 10)⁴⁶.

Após a fala do cacique, seguiu-se a de sua irmã, Glicéria Tupinambá, membro suplente da CNPI, ela expôs várias fotos mostrando a grande quantidade de bombas e balas detonadas, pessoas feridas (inclusive sua mãe), casas, escola e veículos escolares depredados, roças incendiadas etc. Às imagens chocantes, reagiu a Subprocuradora-Geral da República, Deborah Duprat de Macedo, nos seguintes termos:

[...] nunca vimos uma operação desse tamanho. Cinta Larga, que a PF vai às vezes para coibir garimpo e nunca houve essa quantidade de viaturas. A única coisa próxima disso em termos de homens, porque de carro eu nunca vi, foi Mato Grosso do Sul. [...] Eu acho que, independente disso, nós, eu e Márcio⁴⁷, e se Márcio não quiser eu faço isso sozinha, requisitar a instauração desse inquérito e acho que atribuir a esses agentes tentativa de genocídio. Aí há vários sinais e não só a violência física. A destruição da roça, das casas e tem muita coisa aí que eu acho que é muito mais do que a tentativa de cárcere privado que eles imaginaram que existiria contra eles, existe aí tentativa de genocídio. Então, eu acho que o Ministério Público pode e deve requisitar esse inquérito por força da FUNAI e se houver uma requisição do Ministro da Justiça tanto melhor, porque aquilo é uma corporação e nós que somos corporação sabemos o quanto é difícil essas coisas caminharem lá dentro. Mas eu assumo aqui diante de vocês esse compromisso de requisitar a instauração de inquérito e de pedir o apoio a FUNAI, do Ministro da Justiça essa apuração. É muito grave e nunca vimos nada igual (CNPI, 2008, p. 17).

A gravidade dos fatos criou um clima generalizado de indignação e, salvo raras exceções, era comum o entendimento de que se fazia necessário uma tomada de posição em relação à forma como a PF costuma intervir em conflitos indígenas, uma vez que se tinha conhecimento de outras operações violentas realizadas por aquela polícia em diferentes povos e regiões do país. Como encaminhamento, ficou deliberado que a Subcomissão de Justiça, Segurança e Cidadania deveria se deslocar até a Terra Indígena Tupinambá para fazer um levantamento completo da situação e que a CNPI deveria convidar o Diretor Geral da Polícia Federal para se fazer presente na sua próxima reunião, onde seriam apresentadas denúncias sobre esse e outros casos de violência contra indígenas envolvendo agentes federais.

Entre os dias 9 a 13 de março de 2009, durante a 8ª reunião ordinária da CNPI, o assunto voltou à pauta, dessa vez o cacique Rosivaldo não compareceu, mas sua irmã Glicéria

⁴⁶ Cf. Ata da 7ª reunião ordinária da CNPI.

⁴⁷ Trata-se de Márcio Meira, que na época acumulava os cargos de presidente da FUNAI e da CNPI.

esteve presente. O Diretor Geral da Polícia Federal, alegando dificuldades de agenda, enviou o delegado Carlos Santos, da Divisão de Assuntos Sociais da PF, como seu representante. Apesar das inúmeras evidências sobre a ilegalidade e crueldade da ação dos agentes, o delegado procurou justificar tudo, como se pode constatar na citação abaixo extraída de sua fala:

[...] a PF, quando vai atuar, é em função de ordem judicial e, portanto atua no estrito cumprimento da ação legal. Vou tentar fazer uma conjuntura geral. **Em relação à Glicéria, a PF, antes de cumprir, tinha a integração de posse, foram cumprir e tinha um mandado de busca, apreensão e prisão. Essa de prisão era em desfavor do Babau. [...] Essas operações de helicóptero, CDC (controle de distúrbio civil), demanda uma preparação. O custo disso é altíssimo. A PF só vai quando é extremo, quando se esgotaram todos os meios, portanto quanto às críticas dirigidas à Polícia Federal, a PF é a parte finalística da ação [...].** (CNPI, 2009, pp. 12-13, grifamos)⁴⁸.

Após sua exposição, seguiu-se um longo, intenso e tenso debate com vários interlocutores, sendo Glicéria a principal debatedora, que demonstrou muita propriedade nas argumentações apresentadas. A partir das fotos, ela chegou a acusar que, entre os veículos usados, na operação havia um popularmente conhecido como “rabcão” que é utilizado para fazer o transporte de cadáveres, o que demonstraria que a PF teria cogitado a possibilidade de haver mortes, mas o delegado respondeu que tal informação não era procedente, que o referido veículo tratava-se de um microônibus⁴⁹. Nessa mesma reunião, a Subcomissão de Justiça, Segurança e Cidadania apresentou uma série de recomendações, destacando, todavia, que a solução definitiva do conflito só será alcançada com a demarcação da terra Tupinambá correspondente a pouco mais de 47 mil hectares.

Algumas das recomendações foram implementadas, como a inclusão das lideranças ameaçadas de morte no Programa Nacional de Proteção dos Defensores de Direitos Humanos (PNDDH)⁵⁰, mas em relação à demarcação da terra houve pouco avanço. Desse modo, as tensões envolvendo fazendeiros invasores e indígenas Tupinambá continuaram, sem que a PF promovesse mudanças na maneira de intervir nos conflitos.

No início do mês de abril de 2009, a FUNAI publicou o relatório de identificação da terra indígena Tupinambá, o que corresponde à primeira fase do longo processo de

⁴⁸ Cf. Ata da 8ª reunião ordinária da CNPI.

⁴⁹ Registre-se o fato de que tal veículo realmente possui uma aparência incomum, o que justifica a suspeita de se tratar de um rabcão.

⁵⁰ Esse programa está vinculado à Secretaria Nacional de Direitos Humanos do Governo federal e destina-se a proteger defensores e defensoras de direitos humanos do país que se encontrem em situação de risco de morrer em decorrência de sua atuação como defensor dos direitos humanos.

demarcação de uma terra indígena, informando um total de 47.376 hectares. Os não índios invasores do território reagiram violentamente contra o mesmo. No dia 30 de maio, de acordo com relatos indígenas, policiais federais entraram na parte da terra correspondente à fazenda Santa Rosa, que havia sido retomada pelos Tupinambá poucos dias após a publicação do referido relatório e atearam fogo nas casas. A comunidade correu para a mata, mas conseguiu assegurar a posse daquela fazenda. No dia 2 de junho, aconteceu o novo ataque, dessa vez, cinco indígenas foram detidos: José Otávio, Osmário de Oliveira Barbosa, Carmerindo Batista da Silva, Ailza Silva Barbosa e Alzenar Oliveira da Silva. Ainda na fazenda, essas cinco pessoas sofreram agressões praticadas por policiais federais, antes de serem recolhidas para a carceragem da PF na cidade de Ilhéus. Após serem liberadas, foram levadas pelos advogados da comunidade para realização de exame de corpo de delito em Brasília, onde ficou comprovada a prática de tortura, inclusive com uso de choque elétrico nos órgãos genitais através da utilização de aparelho identificado pela perícia técnica como *taser*.

Na sequência, uma campanha midiática contra o povo Tupinambá foi posta em curso. No dia 23 de novembro, a Revista *Época* publicou matéria intitulada o “Lampião Tupinambá”, com a seguinte manchete de capa: “Índio em Guerra, quem é Babau o Tupinambá que aterroriza o sul da Bahia?” O parágrafo introdutório do texto faz uma descrição depreciativa e criminalizante da pessoa do cacique:

O riso é estridente, quase debochado. Enquanto ri, Rosivaldo Ferreira da Silva, de 35 anos, chacoalha todo o corpo, a fileira de dentes de boi que carrega no pescoço e o cocar de penas na cabeça. A irreverência e a simpatia contrastam com a descrição feita pela Polícia Federal das ações e do caráter de Rosivaldo, ou Cacique Babau, como ele é conhecido no sul da Bahia. **Sobre a mesa do delegado federal Cristiano Barbosa, a pasta intitulada Dossiê Cacique Babau dá a dimensão das façanhas atribuídas a Rosivaldo. São ao menos dez inquéritos, em cerca de 500 páginas, que incluem acusações de sequestro, furto, invasão de propriedade privada, incêndio criminoso, porte ilegal de armas, ameaça, formação de quadrilha (grifamos).**

Em março de 2010, o cacique Babau teve sua residência invadida às (02) duas horas da manhã por agentes da PF, todos sem qualquer distintivo que os pudesse identificar, após entrar em luta corporal com eles, o cacique foi levado preso. Para conseguir o mandado de prisão do cacique, a PF alegou – dentre outros enquadramentos criminais – que o mesmo praticara o crime de formação de quadrilha. Essa tese absurda foi acatada pelo juiz, que entendeu ser a comunidade indígena uma quadrilha e a sua liderança, o chefe da mesma. Assim sendo, todos os povos indígenas do Brasil, dadas suas características organizativas, poderiam ser considerados diferentes quadrilhas, desde que suas lideranças se colocassem em

lutas contra os invasores de seus territórios, tal interpretação evidencia uma estratégia clara de criminalização das lutas indígenas. Poucos dias após a prisão de Babau, seu irmão Givaldo também foi encarcerado.

No dia 2 de junho, durante a 13ª reunião ordinária da CNPI, Glicéria retornara à plenária para fazer denúncias contra as perseguições da PF ao seu povo e a ilegalidade da prisão de seus irmãos, na ocasião foi recebida pelo presidente Lula, com quem fora fotografada, na foto Lula aparece com o filho de Glicéria, Erutawã, de apenas dois meses, em seus braços.

No dia seguinte, quando tentava retornar para sua aldeia, Glicéria – tendo ao colo Erúthawã – foi detida ao descer do avião, ainda na pista de pouso do aeroporto da cidade de Ilhéus, estado da Bahia, diante dos demais passageiros, por três agentes da Polícia Federal, numa intenção evidente de constrangê-la. O episódio foi testemunhado por Luis Titiah, liderança Pataxó Hã-hã-hãe, também membro da CNPI, que a acompanhava.

Após ser interrogada durante toda a tarde na sede da Polícia Federal em Ilhéus, sempre com o bebê ao colo, Glicéria recebeu voz de prisão ao deixar as dependências do órgão. Sua prisão foi decretada pelo juiz Antonio Hygino, da Comarca de Buerarema, nos autos do processo nº 0000455-02.2010.805.0033, sob a alegação de ter participado no seqüestro de um veículo da empresa que presta serviço de energia na região⁵¹. Mãe e filho foram levados no dia seguinte para um presídio na cidade de Jequié, distante cerca de 200 km de sua aldeia. Naquele momento, seus irmãos já haviam sido transferidos para um presídio de segurança máxima, no município de Mossoró, estado do Rio Grande do Norte⁵². Tive a oportunidade de visitá-la e pude constatar as péssimas condições a que estavam expostos ela e seu bebê. Na cela onde os dois foram colocados havia outras detentas e além da insalubridade do ambiente, mãe e filho ficavam submetidos aos rudes hábitos das colegas de cárceres – comportamentos comuns às pessoas que são encarceradas naquelas condições desumanas. O alto nível de stress impossibilitava a mãe de realizar uma boa amamentação, por isso, durante a visita assisti a mesma sendo levada ao hospital, sob reforçada escolta policial, para submeter-se a um tratamento nos seios em decorrência de ingurgitamento e mastite, problema que em geral só afeta as mulheres nos primeiros dias após o parto, mas em decorrência das

⁵¹ Registre-se que na data alegada para a suposta prática do crime, Glicéria encontrava-se no término do 8º mês de gestação.

⁵² Essa transferência foi totalmente injustificada. No Brasil só existem quatro presídios de segurança máxima que são considerados “modelo”. Para esses são levados os presos de alta periculosidade, em geral os grandes traficantes, que ali ficam em selas individuais, sem qualquer comunicabilidade. Além disso, o Estatuto do Índio (Lei 6001/73), em seu artigo 56 estabelece que o indígena deverá cumprir a prisão em local mais próximo possível de sua comunidade. Mossoró está distante mais de 2 mil km da serra do Padeiro, o que impossibilita a visita de qualquer pessoa da comunidade.

condições a que estava exposta, sofreu com esses sintomas durante todo o período da prisão. Embora estivesse evidente que foram as suas denúncias e a divulgação de sua foto ao lado do presidente Lula as causas de sua prisão – uma espécie de represália por parte da PF – em nenhum momento houve qualquer pronunciamento do Palácio do Planalto sobre o fato. Glicéria e Erutawã permaneceram presos por quase três meses. No dia 26 de agosto seus advogados conseguiram um *habeas corpus* que garantiu a liberdade dela, de seu filho e de seus dois irmãos. Certamente Erutawã passou a integrar o rol dos presos políticos mais jovens do país.

3.3 O GARIMPO ILEGAL NA TERRA INDÍGENA CINTA LARGA

Por ocasião da realização da 5ª Reunião Extraordinária da CNPI durante os dias 30/09 a 02/10 de 2009, na cidade de Rio Branco, AC, representantes do povo Cinta Larga, acompanhados do procurador da República no Estado de Rondônia, Dr. Reginaldo Trindade, apresentaram ao plenário da Comissão a grave situação vivenciada pelo referido povo em decorrência da prática ilegal de garimpagem dentro do seu território tradicional. Inicialmente, Dr. Reginaldo fez uma abordagem geral contextualizando as consequências diretas da “desenfreada exploração mineral” para a vida dos Cinta Larga:

O povo Cinta-Larga tem sofrido bastante em razão da desenfreada exploração de recursos minerais em suas terras, incrementada, sobretudo, na última década. O garimpo de diamantes, embora impulsionado em 1999 ou 2000 já foi responsável por alguns estragos, talvez irreparáveis para a comunidade tradicional. Os índios são acusados de assassinato, tráfico e de hediondas práticas. No fundo, não passam de vítimas de um processo sistemático de violência, de privação e de sérias violações de direitos humanos mais fundamentais, abatidos principalmente por conta da total inoperância do governo brasileiro. Eles são conhecidos como índios milionários, aqueles que possuem caminhonete, usam celular e tomam bebida importada. Quando tirando as poucas, pouquíssimas lideranças que já estiveram envolvidas com a exploração, a imensa maioria dos quase dois mil Cinta-Larga jamais usufruiu qualquer benefício decorrente das jazidas minerais. Ao revés, parte considerável da comunidade indígena agoniza pela falta dos mais elementares meios. [...] (CNPI, 2009, pp. 75-76)⁵³.

O procurador manifestou ainda sua preocupação com o processo de criminalização sofrido pelos Cinta Larga, chegando ao total de mais de 1500 demandas envolvendo inquéritos e processos, criminais ou não.

Em seguida, o líder indígena Marcelo, coordenador do Conselho Cinta Larga, fez várias críticas à forma como o governo brasileiro trata o seu povo, reclamou das inúmeras

⁵³ Cf. Ata da 5ª reunião extraordinária da CNPI.

reuniões que tem participado sem que sejam assegurados os encaminhamentos necessários para solucionar o problema apresentado, afirmou que a demora na resolução dos conflitos pode comprometer o futuro do povo, por isso fez o seguinte apelo:

[...] queria dizer a vocês que nós desde o início do contato a gente sofremos (Sic), a gente continuamos sofrendo (Sic) ainda com várias ganâncias de alguns brancos, não é? Eu quero dizer para vocês a todos, que aqui somos indígenas Cinta-Larga, somos filhos do sobrevivente do Massacre do Paralelo Onze, aonde o Massacre do Paralelo Onze chegou a quase extinguir o povo Cinta-Larga. Onde nós éramos 5 mil índios Cinta-Larga, chegamos a 546 pessoas, quase fomos extinguidos[...]. Hoje eu quero dizer como liderança do povo Cinta-Larga, representante do povo Cinta-Larga, quero dizer a vocês que o povo Cinta-Larga através de justiça corrupta que eu digo, nós estamos sendo acabados. [...] Polícia Federal está dizendo que nós somos invasores, que nós somos bandidos, dizendo que nós que somos causadores dos problemas. Coisa mais triste que eu vejo, governo não sabe resolver um problema passivo. Resolver problema com sabedoria, não com violência. Uma pedra conhecida como diamante, um dia presidente da República vai morrer e a pedra vai continuar, porque pedra é pedra, ser humano é ser humano. Por isso eu digo, pedra de diamante vale mais do que um índio Cinta-Larga (CNPI, 2009, pp. 81-82)⁵⁴.

Em seguida, o indígena Júnior fez a leitura de um documento elaborado pelo Conselho Cinta Larga onde são feitas críticas à ação da Polícia Federal ao mesmo tempo em que são apresentadas algumas reivindicações.

Concluída a exposição do problema, os membros da CNPI debateram amplamente e deliberaram pela constituição de uma comissão composta por membros das Subcomissões de Justiça, Segurança e Cidadania e de Etnodesenvolvimento para realizar uma visita à região com a finalidade de verificar in loco as questões apresentadas e apresentar sugestões em vista da superação dos problemas identificados.

3.3.1 Contextualizando o problema

No início do Século XX, o território tradicional Cinta Larga, localizado no Estado de Rondônia, começou a ser invadido e desde aquela época esse povo vivenciou uma violenta história de resistência onde vários confrontos ocorreram em decorrência dos enfrentamentos com seringueiros, madeireiros e garimpeiros. Há registros de pelo menos dois grandes massacres sofridos pelo povo num curto período, o primeiro em 1928 e o outro, mais conhecido, no ano de 1963, quando empregados da Companhia Seringalista Andrade e Junqueira atacaram uma aldeia Cinta Larga localizada à margem do Rio Aripuanã, passando o

⁵⁴ Cf. Ata da 5ª reunião extraordinária da CNPI

mesmo a ser denominado “Massacre do Paralelo 11”. Somente seis anos depois, em 1969, a FUNAI deu início ao chamado processo de “pacificação”, data que passou a ser considerada como referência do contato. A sua população, que na época era em torno de 5 mil pessoas, ficou reduzida a pouco mais de 500 e hoje é de aproximadamente 1.700, vivendo em 34 aldeias, distribuídas entre as terras indígenas Roosevelt, Parque Aripuanã, Aripuanã e Serra Morena, somando 2,7 milhões de hectares.

Em 1976 teve início um garimpo de ouro na região habitada pelos Cinta Larga. Em 1984 foi feita a retirada dos garimpeiros, havendo a instalação de um posto da FUNAI com o objetivo de impedir novas invasões. Em 1987 os garimpeiros retornaram. Na época houve muitas denúncias de suborno de indígenas e funcionários do órgão indigenista como forma de garantir a permanência dos garimpeiros no local.

No final dos anos 1990, foi noticiada a descoberta de uma jazida de diamantes na terra Indígena Roosevelt despertando o interesse de garimpeiros que no ano de 2000 invadiram a referida terra. A principal área de exploração do garimpo localiza-se em um afluente do rio Roosevelt, o igarapé Lajes, distantes uns 40 km da aldeia Roosevelt. Em decorrência dessa invasão, agravada também pela exploração madeireira, nos anos seguintes foram assassinados os indígenas Carlito e César Cinta Larga. Em 2002 a Polícia Federal prendeu quatro lideranças (Tataré, Amaral, Pio e João). Entre 2001 e 2002 cerca de 4mil garimpeiros foram retirados do local através de operação conjunta da FUNAI, DNPM, IBAMA Polícia Federal e PM Rondônia. Entre os meses de janeiro e agosto de 2003 as atividades garimpeiras foram paralisadas, mas nos últimos meses do ano voltaram a acontecer com a concordância de algumas lideranças Cinta Larga, ocorrendo em seguida uma outra grande invasão de garimpeiros. Em abril de 2004 foram encontrados os corpos de 29 garimpeiros nas proximidades do garimpo, fato que contou com grande cobertura da imprensa no Brasil e no exterior. Lamentavelmente foi mais uma tragédia anunciada, várias vezes o Governo Federal foi alertado sobre a gravidade da situação, principalmente por ocasião da visita ao local realizada pelo Relator Nacional para o Direito Humano ao Meio Ambiente, Jean-Pierre Leroy, que ao retornar apresentou um relatório com dados substanciais que indicavam um possível desfecho violento. O relatório apontou ainda o envolvimento de políticos e funcionários públicos com a atividade ilegal do garimpo.

Numa reação às mortes dos garimpeiros, no dia 10 de abril, um indígena Cinta Larga foi espancado e amarrado em uma árvore de uma praça da cidade de Espigão D`Oeste (RO), ficando no poder dos garimpeiros por mais de dez horas. Em maio do mesmo ano foi

assassinado o adolescente Moisés Cinta Larga numa emboscada nas proximidades da aldeia Roosevelt.

Em 17 de setembro de 2004, foi criado através de decreto da Presidência da República o Grupo Operacional “para fiscalizar e garantir a adoção das medidas necessárias e cabíveis para coibir toda e qualquer exploração mineral em terras indígenas”, tendo sido especificadas como de interesse especial as terras indígenas “Roosevelt, Parque Indígena Aripuanã, Serra Morena e Aripuanã, localizadas nos Estados de Rondônia e Mato Grosso”, o decreto estabeleceu ainda que a referida operação deverá continuar até que a mineração em terras indígenas “seja regulamentada por lei, nos termos do art. 231, § 3º, da Constituição, bem assim para preservar a ordem pública nestas localidades”.

A partir desse decreto foi instalada a Operação Roosevelt coordenada pela Polícia Federal, com sede na cidade de Pimenta Bueno. Desde então, o povo Cinta Larga passou a viver na condição de prisioneiro dentro de seu próprio território, todas as vias de acesso à terra indígena passaram a ser controladas por agentes de polícia que revistam todos os indígenas que entram e saem de seu território. Ao mesmo tempo, a presença constante de policiais resultou num processo de criminalização permanente de pessoas das mais diferentes aldeias, chegando-se ao absurdo de numa população de 1700 indivíduos existirem mais de 1500 demandas judiciais, aproximando-se à média de “um processo para cada indígena”. Por outro lado, o problema do garimpo ilegal nunca foi solucionado, apesar do alto custo da operação Roosevelt. Foi na esperança de mudar essa situação que os Cinta Larga compareceram à plenária da CNPI.



Figura 1 - Organograma da Operação Roosevelt
(Fonte: Operação Roosevelt/2009)

DESPESAS	CUSTO ANUAL (R\$)	
1. DIÁRIAS	TOTAL 1	2.850.000,00
1.1. Polícia Federal		1.600.000,00
1.2. Polícia Militar (Força nacional)		1.100.000,00
1.3. Colaborador		150.000,00
2. PASSAGENS	TOTAL 2	1.130.000,00
2.1. Polícia Federal		960.000,00
2.1. Polícia Militar		140.000,00
2.3. Colaborador		30.000,00
3. Manutenção Bases		800.000,00
4. Manutenção de Viaturas		800.000,00
5. Material Permanente		400.000,00
6. Despesas Operacionais		500.000,00
7. Verba Secreta		500.000,00
8. Mão de Obra Temporária		800.000,00
TOTAL GERAL		7.780.000,00

Quadro 3 - Custos da Operação Roosevelt para o ano de 2009
(Fonte: Operação Roosevelt/2009)

3.3.2 Visita da Comissão à Terra Indígena Cinta Larga

Em decorrência de dificuldades com agenda, a visita dos representantes da CNPI somente foi possível ser realizada entre os dias 16 a 21 de março de 2010, seis meses após a solicitação feita pelas lideranças Cinta Larga. Durante esses dias foram concretizadas as seguintes atividades: reunião com Grupo de Consultores contratados pela Funai, em Cacoal; reunião com Lideranças Cinta Larga e coordenação regional da Funai, em Cacoal; reunião com lideranças Cinta Larga e Ministério Público Federal no Centro Cultural Indígena Apoena Meireles, em Riozinho; reunião com a Polícia Federal sobre a Operação Roosevelt, na sede da operação, em Pimenta Bueno; visita à aldeia Roosevelt.

Durante a visita à região, a comissão escutou inúmeros relatos de indígenas das várias aldeias que confirmaram aquilo que os representantes Cinta Larga já haviam denunciado durante reunião da CNPI: a Operação Roosevelt submete os indígenas ao típico esquema repressivo de controle estatal sobre os corpos descrito por Michel Foucault em vigiar e Punir (1987). Ali as pessoas são submetidos a toda ordem de humilhação, sobretudo as mulheres,

que denunciaram ser obrigadas a despirem-se e submeterem-se às revistas invasivas. Pode-se deduzir, portanto, que há um desvio de finalidade, ao invés de combater o garimpo ilegal e proibir definitivamente a exploração de diamantes, a referida operação se converteu em mais uma estrutura de repressão do Estado contra um povo indígena. Em muitas falas foi dito que não há interesse do governo em acabar com o garimpo ilegal, porque há muitos interesses em jogo, conforme aparece no depoimento de Pio Cinta Larga:

Nós Cinta Larga somos do tipo vaca leiteira que dá leite para seu dono. Nós damos dinheiro para grandes empresas mineradoras, para ricos políticos envolvidos no roubo da pedra (diamante), para a Polícia Federal e governo. Eu só quero repetir o que Marcelo Falou: a gente quer sair dessa ilegalidade, garimpo, madeira, palmiteiro. Nós queremos projeto do governo para sair dessa situação. Nós queremos melhorar nossa vida dentro da aldeia. ter estrada bom, ter escola bom, ter energia melhor, ter moradia.

Apesar das sucessivas invasões de garimpeiros à terra indígena e do grave quadro de violência delas decorrente, expondo o povo a uma situação de grande vulnerabilidade, o que poderia despertar entre os Cinta Larga um sentimento de conforto e proteção em relação à presença das barreiras no entorno do território, o que se observa é exatamente o contrário. As barreiras são percebidas como mais uma forma de invasão, de intromissão nas vidas das pessoas, gerando um clima de desconfiança, insegurança e animosidade em relação aos agentes localizados nas respectivas bases. O Conselho Cinta Larga apresentou como solução para o problema o fechamento do garimpo e a aplicação do montante de dinheiro gasto na operação Roosevelt em programas de auto-sustentação para o povo, o que evitaria que alguns indígenas continuassem a ser aliciados pelos garimpeiros⁵⁵.

Na comissão que foi a campo houve diferente compreensão sobre o encerramento ou não da Operação Roosevelt, a posição de continuidade foi assumida pelos representantes do Ministério da Defesa e do Gabinete de Segurança Institucional que integraram a referida comissão. Mesmo assim, a maioria dos integrantes se posicionou sobre o encerramento, apresentando no relatório final uma série de recomendações. Esse relatório nunca foi submetido à apreciação do plenário da CNPI. Apesar da insistente cobrança dos Cinta Larga e da reclamação formal apresentado pelo procurador Reginaldo Trindade, o então presidente da CNPI resolveu “engavetar” aquele documento, ficando o problema sem solução.

⁵⁵ O Conselho Cinta Larga entregou aos representantes da CNPI cópia de um projeto denominado “Projeto Lage”, onde é apresentada uma proposta clara de atividades produtivas que poderiam ser desenvolvidas pelas comunidades, incorporando nelas suas práticas econômicas tradicionais.

3.4 O PROJETO DE LEI 1057/2007⁵⁶

Nos últimos anos (mais precisamente desde o ano de 2005), a ONG Atini, ligada à organização evangélica Jocum – Jovens com uma missão, vem conseguindo divulgação constante, nos mais variados meios de comunicação do país e exterior acerca da suposta prática do infanticídio em comunidades indígenas brasileiras. Para manter o tema em evidência e alcançar seus objetivos, a referida ONG faz uso dos mesmos recursos apelativos da grande mídia, inclusive a produção de vídeos com relatos chocantes e fortes encenações de supostos sacrifícios de crianças indígenas por membros de suas comunidades, induzindo quem as assiste a pensar erroneamente que são reproduções fiéis do que acontece no cotidiano dos povos indígenas no Brasil.

Como resultado da estratégia adotada pelas entidades acima citadas, o assunto vem sendo debatido em alguns setores da sociedade brasileira e é objeto de uma proposição legislativa, o Projeto de Lei (PL) 1057/2007 que dispõe “sobre o combate a práticas tradicionais nocivas à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. O alvo do projeto, de autoria do deputado evangélico Henrique Afonso e que tramita na Câmara Federal, seriam as supostas práticas de infanticídio em comunidades indígenas brasileiras. Esse Projeto de Lei trata o chamado infanticídio indígena como homicídio comum, e estabelece que toda pessoa que tenha conhecimento de determinada gravidez de mulher indígena onde haja risco da criança ser rejeitada após o parto deverá, obrigatoriamente, comunicar à Fundação Nacional do Índio (Funai), à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), ao Conselho Tutelar ou autoridade judiciária e policial, sob pena de responder pelo crime de omissão de socorro.

Esta proposição legislativa representa mais uma das formas autoritárias do Estado na tentativa de solucionar dilemas morais. Propõe a criminalização de práticas tradicionais revelando sua incapacidade de lidar com elas. É uma demonstração clara de que, passados mais de 500 anos desde o início da colonização portuguesa nas terras brasileiras, a imposição de valores morais da cultura invasora sobre a cultura invadida continua acontecendo.

Sob o aspecto jurídico, há um debate a ser feito quanto à universalidade dos Direitos Humanos Fundamentais e sua aplicação de maneira absoluta, sem tomar em conta as especificidades étnico-culturais que necessariamente implicam também na consideração dos

⁵⁶ Esta proposição legislativa tem como antecedentes uma audiência pública realizada em 14 de dezembro de 2005 pela Comissão da Amazônia da Câmara Federal, e o lançamento da “Campanha Nacional a Favor da Vida e Contra o Infanticídio”, em maio de 2006. As duas iniciativas resultaram da parceria estabelecida entre a ONG Atini e membros da Frente Parlamentar Evangélica.

Direitos Humanos Culturais e Sociais. Nesse contexto, o Pluralismo Jurídico que reconhece a capacidade das diversas sociedades produzirem seus próprios códigos legais irá confrontar-se com o Direito Positivo que concebe o Estado como o Todo-Poderoso, detentor da moralidade e da legalidade, investido, portanto, da capacidade suprema de julgar e castigar como lhe convém (FEITOSA, 2010).

Na justificativa para o referido PL faz-se referência à Convenção 169 da OIT que no parágrafo 2 do art. 8º, assegura aos povos indígenas “o direito de conservar seus costumes e instituições próprias”, contudo adverte que em casos de incompatibilidade com o sistema jurídico nacional e os direitos humanos, sejam estabelecidos procedimentos para solucionar o conflito. Entende-se que aqui há o indicativo correto para o diálogo e não justifica a ofensiva de criminalização das práticas tradicionais estabelecida pelo projeto de lei. Além do mais, não é verdade que entre os povos indígenas haja uma prática generalizada do suposto “infanticídio indígena”. Pelo contrário, pesquisas históricas que tratam do abandono de crianças no Brasil entre o período da Colônia e do Império, sempre informam que diferentemente dos brancos, que comumente abandonavam os bebês indesejados pelas ruas e becos das cidades, onde muitos acabavam sendo devorados por cães e porcos – razão pela qual a instituição da Casa dos Expostos foi trazida de Portugal para o Brasil –, os indígenas os protegiam. Ao analisar documentos sobre a exposição de crianças no período de 1785-1830 no Estado de São Paulo, Marcílio (2009, p. 72) fez a seguinte constatação:

Em Ubatuba, por exemplo, vila predominantemente constituída de pequenas roças de subsistência, dificilmente o caçara abandonava seus filhos. **Vai aí também, com certeza, forte influência do índio nessa população de mamelucos, pois aquele nunca expunha seus bebês** (grifo nosso).

Contudo, devemos reconhecer que as condições adversas da vida na floresta e o nomadismo inerente à forma de viver dos povos indígenas em situação de isolamento, tornam impossível a sobrevivência de recém-nascidos portadores de grandes limitações causadas por fatores diversos, como o retardamento psicomotor ou até mesmo o nascimento de gêmeos (nesse caso dada a impossibilidade da mãe alimentar e transportar ambos em longos trajetos, muitas vezes fugindo das frentes expansionistas). Mas em situações como estas não haveria qualquer possibilidade de intervenção do Estado, uma vez que sequer se tem ao certo suas localizações.

3.4.1 Dialogando Com Diferentes Pluralidades Morais

O tema do “infanticídio” foi objeto de discussão na XI reunião ordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista, que teve lugar no Ministério da Justiça, em Brasília, nos dias 7 a 10 de dezembro de 2009. No dia 9 de dezembro, durante a sessão plenária, foi feita uma apresentação pela antropóloga Rita Laura Segato, professora da Universidade de Brasília. Após sua exposição, deu-se início o debate, os vinte indígenas presentes se posicionaram, assim como os demais integrantes da comissão.

Em linhas gerais, duas posições prevaleceram. A primeira, por reconhecer os Direitos Humanos como um valor universal, defendeu que a inviolabilidade da vida está acima de tudo, devendo por isso o Estado brasileiro tomar medidas enérgicas no combate ao “infanticídio indígena”, alegando inclusive ser essa uma exigência legal já que o Brasil reconhece as leis, tratados e mecanismos internacionais de proteção aos Direitos Humanos. A segunda posição defendeu a tese do pluralismo histórico, reconhecendo a cada povo o direito de promover suas próprias mudanças no tempo devido, devendo o Estado assegurar as condições para que as mesmas possam ocorrer.

Nesse caso, resta clara a necessidade de se estabelecer um relacionamento entre comunidades morais diferentes. De um lado estão alguns minoritários grupos étnicos com *status* social de povos, onde o abandono de recém-nascidos, dadas as impossibilidades de sobrevivência na selva, pode ser justificado e entendido como moralmente aceito. Do outro lado está uma poderosa sociedade, com *status* de Estado Nação, onde o infanticídio é considerado crime, com tipificação e pena previstas no Código Penal. Há, portanto, um confronto estabelecido entre o dever moral de realizar os “interditos de vida” por parte dos membros de determinadas comunidades indígenas e a “exigibilidade ética” de salvar vidas por parte de agentes do Estado Brasileiro (FEITOSA, 2010). Reconhecendo esse dilema moral, a CNPI aprovou uma resolução posicionando-se pelo arquivamento do Projeto de Lei:

RESOLUÇÃO DA XI REUNIÃO PLENÁRIA DA CNPI - 9 DE
DEZEMBRO DE 2009

Resolução nº 08 ,de 2009

A Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI no exercício de suas competências previstas no inciso III, IV e V, do art. 2º do Decreto de 22 de março de 2006, do Presidente da República, que a instituiu no âmbito do Ministério da Justiça, na XI sessão deste órgão deliberativo, realizada no dia 10 de dezembro de 2009, após extensa análise e prolongado debate sobre os termos do Projeto de Lei n.º 1057/2007 sobre o assim chamado “infanticídio indígena” que tramita no Congresso Nacional, de autoria do deputado Henrique Afonso do estado do Acre, resolve:

1. Encaminhar à deputada Janete Pietá, relatora do referido PL e ao Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, Deputado Luiz Couto, e, pelo seu intermédio, a todos os legisladores, solicitação de que o Projeto de Lei n.º 1057/2007 seja arquivado definitivamente por entendermos que ele agride os povos indígenas, promove e divulga uma imagem generalizada, distorcida e nociva da cultura tradicional desses povos, promove uma falsa compreensão da forma em que estes tratam a vida e o bem estar das suas crianças, e induz à crença de que carecem de preceitos próprios capazes de garantir sua proteção.
2. Solicitar ao governo federal que recomende sua bancada de apoio a se posicionar pela rejeição do referido projeto.
3. Requerer providências do Poder Executivo Nacional e do Ministério Público Federal, no sentido de coibir a ação de ONGs religiosas fundamentalistas que se utilizam de falsas informações e adotam procedimentos nefastos lesionando a imagem que os povos indígenas se esforçam por construir perante a comunidade nacional.
4. Afirmar que os povos indígenas se propõem por todos os meios ao seu alcance a zelar para que suas práticas e costumes concordem com os princípios que regem a legislação internacional e nacional dos Direitos Humanos, assim como a promover e divulgar o conhecimento os princípios e valores contidos nessa legislação entre as sociedades indígenas.

Essa resolução representa um acontecimento importante, pelo fato das lideranças ali presentes terem conseguido argumentar de maneira convincente a necessidade de o Estado brasileiro estabelecer um verdadeiro diálogo intercultural. O fato daquela instância, um órgão de governo, admitir a existência de práticas culturais distintas, independentemente de sua estranheza moral, sem procurar justificá-las pelo relativismo, mas pela natureza plural do Estado e o pluralismo histórico que possibilita a cada povo traçar seus próprios caminhos, pode representar um ‘indicativo de possibilidade’ de diálogo.

3.5 O POVO AVÁ-CANOEIRO DO RIO ARAGUAIA

No ano de 2010 tornou-se conhecida a verdadeira e triste saga do povo Avá-Canoeiro do rio Araguaia. Há mais de duas décadas a antropóloga Patrícia Mendonça realiza pesquisa de campo junto ao povo Javaé, localizado na Ilha do Bananal, estado do Tocantins, e sempre

soube que junto aos Javaé viviam alguns Avá-Canoeiro. Mas foi somente no ano de 2010, por ocasião da realização de um trabalho para o qual havia sido contratada pela FUNAI, que a antropóloga conseguiu adquirir a confiança necessária para que os Avá-Canoeiro lhe contassem sua história, que em síntese é a seguinte: “há 40 anos eles vivem na condição de escravos do povo Javaé”, razão pela qual tinham receio de falar sobre seu passado, e mais grave ainda foi a descoberta de que aquela situação havia sido criada pela FUNAI durante a ditadura militar brasileira. Tive a oportunidade de escutar o relato de Patrícia logo após seu retorno do campo, o que me deixou profundamente indignado e promoveu o imediato comprometimento com a causa daquele povo, razão pela qual se tratou o assunto na 15ª reunião ordinária da CNPI, realizada entre os dias 14 a 17 de dezembro de 2010, inicialmente fiz sua apresentação à Subcomissão de Justiça, Segurança e Cidadania e no dia seguinte à plenária da CNPI. Apesar do tempo curto para socialização das informações, ficou deliberado que o tema deveria entrar na pauta da próxima reunião e gerou forte comoção, sobretudo do presidente da Comissão, o antropólogo Márcio Meira, que fez a seguinte declaração:

A gente pode convidar até o Milton Nascimento para vir cantar aquela música linda que ele fez para os Avá-Canoeiros [...] gostei muito de ter vindo á tona essa questão dos Avá-Canoeiros. Tem outras questões que certamente virão à tona ainda de reparações. Eu acho que é um pouco o que o Saulo falou, tem casos de reparações que precisam ser tratados, acho que a CNPI precisa no próximo período pautar essa questão também (CNPI, 2010, p. 53)⁵⁷.

3.5.1 Contextualizando o caso

No início dos anos 1970, muito se falava sobre os valentes índios “cara pretas” (como eram denominados pelos regionais), que se recusavam a estabelecer contatos com não índios. No ano de 1973, para atender a interesses da exploração pecuária na região, a FUNAI constituiu uma frente de atração para capturar aqueles índios “arredios”:

A frente de atração foi ativada exatamente na mesma época em que o grupo Bradesco manifestou a intenção de iniciar uma parceria econômica com os Pazzanese, visando a criação de gado e a instalação de uma pioneira fundação educacional junto à sede da Fazenda Canuanã. O Bradesco havia condicionado a parceria à não existência de índios na área, cuja presença era negada pelos Pazzanese, apesar das fortes evidências em contrário. (RODRIGUES, 2010, p. 150)

Naquele mesmo ano, o sertanista Apoena Meirelles, responsável pela frente de atração, conseguiu atrair seis Avá-canoeiro e no ano seguinte mais quatro. De acordo com a

⁵⁷ Cf. ata da 15ª reunião ordinária da CNPI.

fala dos sobreviventes, apenas três dos 10 capturados na década de 1970, o contato foi feito de forma muito violenta, diferentemente dos registros feitos pelos indigenistas da época. Durante a captura houve uso de arma de fogo e uma criança de 8 anos foi morta. Os prisioneiros, depois de serem expostos no curral de uma fazenda para atender a curiosidade dos regionais que os “espiavam” como a bichos em zoológicos, foram entregues à Guarda Rural Indígena (GRIN), criada pela ditadura militar, onde indígenas eram responsáveis por reprimir e castigar os próprios parentes, dois anos depois da captura foram levados para uma aldeia Javaé:

Em 1976, uma decisão desastrosa da Funai escolheu o Posto Indígena Canoanã, onde se aglutinavam remanescentes Javaé de várias aldeias extintas, para abrigar os Avá-Canoeiro, capturados na vizinha Mata Azul, em 1973 e 1974. Antigos adversários foram forçados a conviver na condição de grupo dominante e grupo dominado na mesma aldeia. Mesmo passando por um momento crítico de perdas populacionais, os cerca de 300 Javaé eram em número muito superior aos 10 Avá-Canoeiro capturados, que foram recebidos como cativos de guerra, tendo início a partir de então uma relação de profunda assimetria política, econômica e cultural. A transferência dos sobreviventes beneficiou unicamente os interesses de poderosos grupos econômicos, que se apropriaram em definitivo de terras ocupadas tradicionalmente pelos Javaé e Avá-Canoeiro (RODRIGUES, 2012, p. 84).

Desde então, na condição de cativos, eram submetidos a muitas proibições desde plantar roças até conseguir parceiros para estabelecer casamentos:

A única pessoa do grupo original que se reproduziu depois do contato forçado foi uma mulher Avá-Canoeiro, atualmente aos 48 anos, que teve filhos de uniões não reconhecidas com os Javaé e, depois, casou-se com um Tuxá. Os sobreviventes do contato são apenas três pessoas atualmente, mas o grupo de descendentes que continuou se reproduzindo com parceiros Javaé, Tuxá e Karajá, soma perto de 20 pessoas. (RODRIGUES, 2010, p. 156)

Este caso revelou mais uma das estratégias perversas da Ditadura Militar brasileira, o fato de entregar os 10 Avá-Canoeiro capturados aos seus tradicionais inimigos, os Javaé, não foi algo impensado, mas pelo contrário, politicamente planejado dentro da política de extermínio dos povos originários, por essa razão, após apresentação do caso na CNPI, em junho de 2011 foi organizada uma viagem de seis Avá-Canoeiro à Brasília, que acompanhados pela antropóloga Patrícia Mendonça e de advogados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), foram ouvidos pela CNPI e pela Comissão da Anistia, na condição de perseguidos políticos daquele regime ditatorial. O caso também foi encaminhado à Comissão Nacional da Verdade (CNV) criada pela Lei 12528/2011 que tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18/09/1946 e 5/10/1988. Por meio da Resolução nº 5, de 5/11/2012 a CNV constituiu um grupo de trabalho para apurar crimes

praticados contra índios. Como fruto das mobilizações, ainda no ano de 2011 a FUNAI constituiu um Grupo Técnico (GT), para iniciar os trabalhos de demarcação da terra indígena Avá-Canoeiro do Araguaia, que tem entre seus grandes invasores o grupo Bradesco. No mesmo ano, o Ministério Público Federal no Tocantins propôs uma ação civil pública contra a FUNAI e a União requerendo indenização com o objetivo de reparar a dívida histórica do Estado brasileiro com aquele povo, “que sofreu captura, deslocamentos forçados e dizimação, entre outras violências físicas e simbólicas”. Essa ação tem ainda como finalidade assegurar a assistência aos Avá-Canoeiro até que seja concluído o procedimento de demarcação do seu território tradicional, para onde voltarão. Lamentavelmente a ação da FUNAI ficou limitada à constituição do GT, mas não conseguiu avançar no processo de demarcação da terra.

3.6 RETOMADA DO ESFORÇO ANALÍTICO

Durante a construção desse capítulo houve a pretensão de se explicitar – da melhor maneira possível – a forma como as questões são apresentadas, abordadas, deliberadas e executadas (ou não) pelo governo, a partir das demandas levadas à CNPI, deixando transparecer as tensões subjacentes decorrentes tanto dos interesses políticos e econômicos dos poderosos grupos que controlam o Estado nacional, como da própria característica da razão de ser do Estado-nação, o que impossibilita o reconhecimento da pluriculturalidade e o exercício da interculturalidade, porque se confronta com as formas próprias de organização social dos povos indígenas com a finalidade de destruí-las e desrespeitar suas autonomias.

Retomando a linha de reflexão teórica traçada nos capítulos primeiro e segundo, pode-se dizer, pelo que se apresentou no presente capítulo, que o comportamento adotado pelo governo nos episódios acima relatados revela que, ainda na criação e no funcionamento da CNPI, o Estado brasileiro continua a se reger por uma estrutura social colonial, descrita “por Silvia Rivera Cusicanqui como ‘colonialismo interno’ e definido por Aníbal Quijano como ‘colonialidade do poder’. Ou seja: uma estrutura ou matriz de poder que permite a classificação hierárquica de identidades sociais” (Walsh, 2009, s. p). Considerados hierarquicamente inferiores, os indígenas apenas são consultados quando suas respostas não conflitam interesses governamentais e dos grupos econômicos e políticos que apóiam o governo, caso contrário, o direito à consulta lhes é negado.

Mas, procurando ampliar esta reflexão, pelo diálogo com outras abordagens teóricas pode-se também propor que os esforços de luta institucional dos povos originários, na arena da CNPI, podem ser interpretados como uma forma de continuidade do esforço de

sobrevivência que deu lugar às guerras de resistência do período colonial. Embora a luta institucional tenha se tornado a estratégia que substituiu as guerras de resistência, como se mostrou no segundo capítulo, ainda faz sentido pensar que a CNPI é um campo de batalhas onde se desenrola uma “guerra das raças”, para usar a mesma linguagem de Michel Foucault, no curso *Em defesa da sociedade*, apresentado no *Collège de France* no ano de 1976. Para fins da discussão aqui empreendida, importa principalmente registrar o quão relevante é o conceito de guerra das raças, posto que Foucault procura reativar a força dos discursos históricos dos que foram conquistados, mas que travam uma luta continuada, no período pós-conquista, contra o estabelecimento de leis impostas pelo conquistador e em seu próprio proveito. Foucault mostra bem, através da sua análise das contra-histórias algo análogo ao que se vem construindo, teoricamente, aqui. Ele mostra como o aparato legal e o poder de governo se constituem em estratégias de uma guerra continuada empreendida pelo Estado contra a sociedade. Defender a sociedade significa, portanto, lutar contra as leis, contra as normas impostas, enquanto, através delas a raça dominante e detentora do Estado (etnia branca e as classes capitalistas) e as raças dominadas (nesse caso as etnias indígenas) continuam em luta.⁵⁸

Dois anos depois do curso *Em defesa da sociedade*, o antropólogo Pierre Clastres apresentou outra reflexão sobre esse tema que, em certo sentido, guarda relação direta com o texto de Foucault. Trata-se da conhecida obra *A Sociedade Contra o Estado*, em que descreve o duelo travado entre o “Um” personificado pelo Estado-nação e o “Múltiplo” representado pelos profetas indígenas dos povos Tupi-Guarani, à época da conquista. Fazendo uso do discurso religioso, os Karáí (profetas) percorriam as aldeias denunciando os males daquele modelo de sociedade e convocando todos a empreender a grande marcha (peregrinação) em busca da Terra sem Mal:

Estes sabiam, pois, que o Um é o mal; eles o diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas os seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os tupis-guaranis do tempo do descobrimento [...] a recusa da vida em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe (CLASTRES, 1978, p. 150).

Esse confronto do uno (Um) com o plural (Múltiplo) subjaz nas relações de poder estabelecidas no âmbito da CNPI. Contudo, para que ganhasse mais força, necessitaria ser

⁵⁸ Para sintetizar, aqui, as ideias de Foucault, no curso *Em defesa da sociedade*, utilizei-me da exposição feita por SUGIZAKI, 2008.

explicitado, refletido, elaborado, sistematizado, verbalizado e pautado na forma de reivindicação pelo movimento indígena brasileiro, assim como o é na Bolívia e no Equador, pois como bem definiu o líder indígena equatoriano Luis Macas “nossa luta é epistêmica e política”. Foi com essa consciência que, nesses dois países, o movimento dos povos originários conseguiu promover mudanças estruturais ao aprovar as reformas constitucionais instituindo a figura do Estado Plurinacional, o que implica a ruptura com o secular modelo de Estado Uninacional gestado pelo ocidente. Para que isso ocorresse, os indígenas empreenderam uma verdadeira batalha epistêmica para fazer valer sua compreensão plural da vida e das sociedades, obrigando o Estado a inovar nas práticas que passaram a ter como princípios o pluralismo político e o pluralismo jurídico. Isso revela que a luta pelos direitos políticos deve ser sempre associada à luta pelos direitos epistêmicos. Para Walter Mignolo (2008, p. 287), esse dueto é o que possibilita a realização de grandes mudanças:

Toda mudança de descolonização política (não-racista, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. A desobediência civil pregada por Mahatma Ghandi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas.

Percebe-se que esse confronto epistemológico entre as Epistemologias do Sul e o saber imposto pelo Norte (SOUSA SANTOS, 2009) já se revelara no embate epistemológico empreendido pelos Karaí que mobilizavam a sociedade para lutar contra a infelicidade recusando, de maneira radical, a aceitação do “Um como essência universal do Estado. [...] O pensamento dos profetas selvagens e aquele dos gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem” (CLASTRES, 1978, p. 151).

Contudo, nas lutas atuais pelos direitos epistêmicos e políticos, os povos originários em Bolívia e Equador não reivindicam o imediato fim do Estado, embora lutem contra o Um. Muitos líderes indígenas dizem-se conscientes de que o Estado Plurinacional deve ser concebido apenas como um passo importante, mas só provisório, até que se construa uma nova forma de organização da vida em sociedade que substitua o modelo estatal.

Depois de uma longa reflexão à luz da antropologia política, Clastres (1978, p. 152) conclui o livro aqui comentado com a seguinte frase: “A história dos povos que têm história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado”. Esse desfecho serve como provocação para o capítulo seguinte em que se pretende dar visibilidade a uma luta – para

alguns considerada inglória –, razão pela qual é intencionalmente invisibilizada pelo Estado e erroneamente esquecida pelo movimento indígena, a heróica resistência dos povos em situação de isolamento voluntário. Esses considerados sem história podem servir como importante fonte de inspiração no enfrentamento do todo poderoso Estado.

4. POVOS LIVRES VERSUS ESTADO ETNOFÁGICO

No capítulo anterior, ao apresentarmos uma análise historiográfica da criação e dos primeiros sete anos do funcionamento da CNPI, uma das perguntas que guiaram a reflexão foi: “Por que apenas a instância referente aos povos indígenas e aquela destinada aos povos e comunidades tradicionais não obtiveram o *status* de conselho nacional, mas apenas de comissão nacional?” Para responder esta questão, no terceiro capítulo procurou-se aprofundar o desenvolvimento da compreensão que vem norteando este trabalho, desde o primeiro capítulo, aquela que diz respeito ao fator determinante de todas as explicações secundárias: o caráter uninacional e monocultural do Estado-nação, que informa toda a história do período colonial aos nossos dias.

Neste capítulo, pretende-se dar um passo além, na elaboração teórico-explicativa da compreensão do processo histórico que desemboca na CNPI e do qual ela é a mais recente encenação e revelação.

A homogeneização étnica, o uninacionalismo torna o Estado brasileiro etnofágico por excelência. Os objetivos do presente capítulo são, pois, aprofundar este conceito, pela primeira vez introduzido, neste trabalho, o de etnofagia, bem como relacioná-lo com os principais conceitos gerenciados até o presente momento, como, principalmente, a colonialidade do poder.

Para tanto, pretende-se dar um passo para uma completa exterioridade em relação ao Estado. Este passo, o historiador dos povos originários não o dá só. Ele pode fazê-lo ao deslocar a perspectiva do pensamento dos problemas até aqui suscitados para uma estratégia de guerra, luta e resistência que os próprios povos originários deram: inviabilizar a conquista, manter-se fora do alcance do domínio e da etnofagia do Estado-uninacional.

4.1 UMA RETOMADA DA IDENTIDADE DA CNPI PELO VIÉS DO CONCEITO DE ETNOFAGIA

A “etnofagia é uma lógica de integração e absorção que corresponde a uma fase específica das relações interétnicas [...] e que, em sua globalidade, supõe um método qualitativamente diferente para assimilar e devorar as outras identidades étnicas” (DÍAZ-POLANCO, 1991, pp. 96-97). No ano 2000, Félix Patzi a partir de reflexões semelhantes às aquelas apresentadas por Díaz-Polanco sobre a ação etnofágica do Estado, fez uso da expressão “etnofagia estatal” para caracterizar a força protagônica do mesmo no processo de devoramento étnico das nações conquistadas. Uma vez que o projeto de limpeza étnica

fracassou, o Estado tentou impor um processo de integração e assimilação dos povos sobreviventes e, mais uma vez, não conseguindo alcançá-lo de maneira explícita, como parece no Brasil na Lei 6001/73, que foi criada para essa finalidade, procurou formas disfarçadas para levar adiante o seu projeto. “Neste sentido, o Estado não abandona o caráter integracionista e assimilacionista, porém, para promovê-lo, deixa de lado os métodos abertos e frontais de etnocídio cultural e opta por métodos mais simulados”⁵⁹ (PATZI, 2000, p. 532), que segundo este autor, são identificados como “outras formas de transplantar as instituições liberais às nações e culturas tradicionalmente excluídas”⁶⁰ (PATZI, 2000, p. 532). É justamente esse processo dissimulado e a longo prazo que será por ele definido como etnofagia estatal

Fazendo uso desse conceito, pode-se suspeitar que talvez seja a etnofagia estatal a explicação necessária para o fato de que entre os 12 ministérios e órgãos da administração pública que integram a CNPI, dois sejam da área de segurança estatal, o Gabinete de Segurança Institucional (GSI) da Presidência da República e o Ministério da Defesa tal como foi explicitado anteriormente. Ao tratar os povos indígenas como uma constante ameaça à segurança nacional, mantendo-os sob suspeição e sob a vigilante presença do GSI e do Ministério da Defesa, o Estado-uninacional mantém-se à espreita para a ação de abocanhar, neutralizar e identificar tudo no mesmo uno e na única nação.

É etnofágica a decisão do inciso II do artigo 3 do decreto que institui a CNPI, que define que entre os componentes daquela Comissão estarão “vinte representantes indígenas com voz e dez votos”. Se 20 indígenas valem 10 votos é porque dez deles são engolidos. Pior se torna a metáfora etnofágica se cada indígena só valer meio voto. Mais evidente ainda se torna a etnofagia se retomamos o dado, anteriormente apresentado, de que a CNPI só permitiu 19 representantes dos povos originários, quando a contagem do Estado (a estatística do IBGE) informa-lhe que há 305 povos indígenas, no território abocanhado pelo Estado-uninacional. Ora, considerando toda a diversidade cultural, geográfica, idiomática desses povos, o que o Estado está fazendo com aqueles que não conseguem se fazer ouvir diretamente, na CNPI, se não o processo de devoramento e apagamento que estamos chamando, aqui, de etnofagia?

Estas perguntas demandam respostas complexas, pois dizem respeito a vários aspectos relacionados às formas de organização sociocultural de cada povo e a maneira como estes se enxergam dentro da conformação do Estado brasileiro, assim como da compreensão que esse tenha sobre o seu papel em relação aqueles povos. Mas tudo isso aqui posto evidencia que,

⁵⁹ Tradução livre

⁶⁰ Idem

dada a sua característica etnofágica, qualquer política indigenista, por mais bem intencionada que possa parecer, esconde uma espécie de canibalismo de Estado que, mesmo quando afirma respeitar e valorizar a diversidade, o faz na perspectiva de suprimir as diferenças através da inclusão dos diferentes no “mesmo” (único) que é o Estado. Essa condição também se aplica aos órgãos estatais e governamentais, como no caso da CNPI e, sendo assim, ela não deixa de ser uma instância governamental etnofágica, um instrumento a serviço da etnofagia estatal que a todos devora.

Ela participa das novas formas de dominação estatal, onde não se busca a destruição através da negação absoluta e ataques violentos às outras identidades, mas a sua dissolução gradual mediante a atração, a sedução e a transformação. Por isso, a nova política estatal é cada vez menos o somatório das ações persecutórias e dos ataques diretos à diferença e, cada vez mais um conjunto de ações socioculturais e econômicas com o intuito de atrair, desarticular e dissolver os grupos diferentes (DIAZ-POLANCO, 1991).

Apesar da grande virada legislativa indigenista promovida pela Constituição de 1988, que reconheceu os direitos territoriais e culturais dos indígenas e rompeu com a perspectiva evolucionista que propugnava ‘a integração dos índios à comunhão nacional’, o Estado brasileiro – não obstante algumas mudanças –, continuou a desenvolver uma política indigenista ainda autoritária e tutelar. Por outro lado, o movimento indígena que já estava mobilizado desde o período constituinte, continuou a lutar pela efetivação dos direitos conquistados na Constituição.

Passados 25 anos, o embate entre os índios e o Estado brasileiro continua. A CNPI é um resultado importante desse enfrentamento, contudo a herança do entulho indigenista colonialista deixado pelo SPI para a FUNAI ainda permanece a influenciar certas políticas governamentais. Isso revela a necessidade de descolonização das práticas dos agentes estatais e também da própria estrutura do Estado brasileiro para que possa deixar de ser ‘monocultural e uninacional’ e passe a contemplar as várias nacionalidades indígenas nele existentes.

Para tanto, torna-se fundamental uma busca constante de mecanismos que possibilitem o estabelecimento de diálogos interculturais autênticos que possam contribuir para uma mudança na forma de relacionamento com os povos originários. Para que isso ocorra, muitos desafios precisam ser enfrentados. O primeiro deles é transpor o grande fosso que separa os povos indígenas da cultura ocidental. Segundo Habermas (1989, p. 153) “todos os participantes de um discurso devem ter a mesma oportunidade de empenhar atos de fala comunicativos, de iniciar, intervir, interrogar e responder”. Contudo, é importante estarmos atentos ao questionamento levantado por Sousa Santos (2002, p. 30):

Como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemónica que o pretende fazer falar?

Como saída, o mesmo autor sugere a hermenêutica diatópica: “É por via da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura” (SOUSA SANTOS, 2002a, p. 31). A hermenêutica diatópica tem como pressuposto a incompletude de toda e qualquer cultura. Mas cada cultura ‘incompleta’ possui ‘lugares comuns retóricos’, topoi. Os topoi, por mais importantes que sejam para uma determinada cultura são tão incompletos quanto ela própria. Todavia, vistos de dentro da mesma cultura, tal incompletude não pode ser percebida, pois há uma apropriação da parte pelo todo como resultado do anseio à totalidade. O objetivo da hermenêutica diatópica seria, portanto, contribuir com a tomada de consciência dessa mútua incompletude favorecendo dessa forma o diálogo entre as diferentes culturas.

Para que o Brasil possa de fato romper com o legado autoritário e colonialista do indigenismo positivista, integracionista e tutelar forjado na primeira metade do Século XX, faz-se necessário estabelecer novos parâmetros de relacionamento com os povos indígenas do país, onde seja respeitada sua autonomia, afim de que possam se manifestar e decidir livremente sobre as políticas governamentais destinadas às suas comunidades, fazendo isso de acordo com suas formas próprias de representação, considerando-se seus usos, costumes e tradições, conforme prevê a Constituição brasileira.

Enquanto isso não ocorre, um componente importante na guerra das raças, conceito usado por Foucault (2000), já referido no capítulo anterior, é a estratégia implementada pelos povos sem contato, os chamados “índios arredios” que se negam a ser engolidos e digeridos pelo Estado. Por isso, no item que segue buscar-se-á um entendimento sobre o papel que eles desempenham dentro da guerra deflagrada por aquele inimigo.

4.2 O ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO COMO ESTRATÉGIA DE ENFRENTAMENTO

Durante o mês de junho de 2007, uma das edições do programa Fantástico, da Rede Globo de Televisão, apresentou longa reportagem sobre um grupo de indígenas isolados que havia sido contatado por uma equipe de indigenistas da FUNAI. No total, seriam 87 pessoas. Os apresentadores do referido programa não conseguiam disfarçar a alegria. É como se celebrassem o fato de que mais uma pequena parcela de ‘humanos selvagens e incivilizados’

fosse trazida ao “maravilhoso mundo” da civilização ocidental para poder ser, também ela, afinal, devorada.

A reportagem informara que por serem identificados como um subgrupo Kayapó, os indigenistas decidiram levá-los a uma das aldeias do mesmo povo onde eles pudessem – conforme velha tática etnofágica do aldeamento, do SPI e da FUNAI – dialogar com seus parentes que já mantinham um razoável tempo de convivência com não índios, com a finalidade de favorecer o estabelecimento de relações entre eles e a sociedade nacional.

Passados alguns dias, por ocasião da realização de reunião da CNPI, tive a oportunidade de encontrar o cacique Aki’jaboro, quando me foi despertada a curiosidade de pedir informações sobre a situação do grupo recém contatado. O cacique respondeu que após uma longa conversa, onde os membros da comunidade que os acolheu lhes explicaram o jeito de viver no mundo dos brancos, eles resolveram voltar para a floresta e que, desde então, não se teve mais notícias do grupo.

Dados do Conselho Indigenista Missionário (2010) indicam que, no território do Brasil, existe um total de 90 povos indígenas vivendo em situação de isolamento. Mas, se o Estado se concebe como uninacional, o que são estes povos? Como eles podem ser pensados pelo Estado etnofágico? Eles precisam ser condenados à mais completa invisibilidade, ao não ser, porque eles não fazem parte do Uno. Por essa razão, não se poderia deixar de problematizar sobre sua condição de existir dentro da circunscrição do território brasileiro, que se sobrepõe aos seus territórios originários. Passados mais de 500 anos desde a chegada dos primeiros representantes do projeto colonizador europeu ao chamado “novo mundo”, o Estado-nação chamado Brasil se depara com uma realidade jamais imaginada pelos seus idealizadores: a existência de muitos povos que, ainda hoje, se recusam a aceitar o “contato” e para evitá-lo, optaram pelo “isolamento voluntário” como uma forma de resistência planejada. Para tanto, estes povos originários necessitaram construir, ao longo dos séculos, estratégias de enfrentamento às várias frentes expansionistas em suas investidas de captura, aprisionamento e massacre de suas populações. Graças a essa capacidade de resistir, tem-se atualmente o conhecimento de suas existências em vários países, a exemplo do Brasil, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Paraguai.

A expressão “isolamento voluntário” deve ser entendida em sentido amplo, inclusive como fuga, como estratégia de sobrevivência, visto que em sua grande maioria esses povos foram perseguidos e forçados a se refugiarem em regiões mais longínquas para não serem massacrados. Mas como bem observa Comegna (2008, p. 03),

esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um estado de autarquia social, próprio de povos amazônicos, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma, suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos.

Em seus conflituosos históricos de relação com os povos indígenas, os Estados nacionais, inicialmente os europeus e depois aqueles que foram sendo constituídos no continente americano, após a investida inicial da política de limpeza étnica, responsável pelo extermínio de milhares deles, adotaram a política de integração compulsória. Dentro dessa lógica, todos os povos estariam obrigados a estabelecer relações com a sociedade ocidental independentemente de sua vontade, justificando-se tal imposição pela ideologia do processo civilizatório e homogeneizador fundado na superioridade da cultura ocidental, modelo a ser alcançado pelas culturas consideradas inferiores, de acordo com a lógica evolucionista.

No início do Século XX, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, o Brasil iniciou uma política de “pacificação de índios bravios” que tinha como orientação principal a sedentarização das populações nômades. A implantação de frentes de atração e a concomitante criação de postos indígenas se constituíram em mecanismos importantes para o alcance de tal objetivo. Após o fim do SPI, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) deu continuidade a essa atividade. Como resultado desse trabalho, muitos povos indígenas foram atraídos, pacificados e tutelados pelo Estado.

Em última análise, tanto a guerra de limpeza étnica quanto a “pacificação e sedentarização dos indígenas” tinham como finalidade um mesmo objetivo: retirar do meio do caminho todos os obstáculos que impediam o avanço das fronteiras capitalistas. Por essa razão, aqueles povos tidos como atrasados, sofreram o esbulho de seus territórios tradicionais afim de que os mesmos pudessem ser destinados para as atividades econômicas compreendidas como necessárias para o desenvolvimento do país. Em “compensação”, o Estado lhes concedia pequenas parcelas de áreas reservadas.

Não obstante as sucessivas tentativas de eliminação ou integração dos povos originários, no Brasil de hoje continuam a existir aqueles que nunca se deixaram alcançar pelo Estado, fazendo uma opção clara pelo isolamento voluntário. Nos meios indigenistas se convencionou denominá-los de isolados, arredios ou sem contato. Subjaz a todas essas expressões uma compreensão comum de que não há para eles outro caminho a não ser aquele de (em algum momento) estabelecer relações com a sociedade ocidental. Como forma de

contestar esse determinismo histórico, o Conselho Indigenista Missionário costuma utilizar em suas publicações a expressão povos livres:

O termo 'livres' é uma designação que parece ser mais apropriada para identificar esses grupos, porque descarta a perspectiva da necessidade absoluta da 'pacificação' daqueles povos indígenas que sempre fizeram questão de guardar distância da sociedade brasileira. São povos livres, portanto, todos os que, ao longo dos últimos cinco séculos, optaram por se manterem independentes da 'civilização' que foi imposta nas terras brasileiras à quase totalidade dos povos nativos (CIMI, 2001, p.146).

Para a antropóloga Rita Segato, a condição de liberdade em que se encontram, não obstante a sempre constante ameaça externa, talvez lhes possibilite melhores condições para sobreviverem à crise planetária em curso, decorrente do atual modelo de desenvolvimento econômico que provoca escassez dos recursos naturais e produz as sucessivas tragédias ambientais:

Muitos deles refugiados em espaços inalcançáveis pelo que presunçosamente consideramos ser "A Civilização", e sendo livres da cobiça por concentração e acumulação, quer dizer, livres da pesada bagagem que nós carregamos, terão, quem sabe, uma chance que nós não teremos, num mundo que se interna cada dia no que muitos acreditam ser sua fase terminal (SEGATO, 2007, p. 06).

Em suas longas e difíceis trajetórias de fuga e recolhimento, à medida que adentram as florestas, os povos livres não só se protegem das pessoas que ameaçavam aproximarem-se deles, mas também, e principalmente, do Estado, um ente abstrato que historicamente se constituiu no maior, mais perverso e impiedoso inimigo, cuja invisibilidade lhe assegura a tranquilidade de jamais ser alvejado pelas flechas indígenas. Mas, certamente ajudados por suas sabedorias milenares, os povos livres têm consciência da existência de um poderoso inimigo invisível, e impossibilitados de enxergá-lo para contra ele deflagrem suas flechas, fogem para não serem alcançados. Ao mesmo tempo lhes mandam um recado: "Estas Terras têm Donos". Elas não estão disponíveis para o avanço de seus projetos de morte. Nelas somente há espaços para os projetos de Vida.

Quando a burguesia criou o Estado moderno, ciosa de seus interesses e temerosa de que em algum momento a criatura se rebelasse contra seu criador, instituiu o direito de resistência como um instrumento de proteção contra possíveis atos do Estado que pudessem significar atitude arbitrária ou totalitária contra aquela classe social. Foi graças ao direito de resistência que muitas revoluções burguesas obtiveram êxito. Da mesma forma que reconhece aos setores privilegiados o exercício desse direito, é dever moral do Estado reconhecer

também aos desfavorecidos, no caso específico aos povos livres, o pleno exercício do Direito de Resistência por eles posto em prática por mais de cinco séculos.

Nesse sentido, o direito de resistência dos povos livres pode ser entendido tanto em seu caráter secundário em favor do gozo de um direito primário, como a vida, a justiça, a dignidade humana, a liberdade, como também em relação à livre determinação que no caso deles se trata concretamente da autonomia política, conforme estabelece o artigo 3 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

O reconhecimento de suas formas próprias de organização social por parte do Estado brasileiro implica, necessariamente, no respeito à opção dos mesmos pelo isolamento voluntário. Sendo assim, podemos afirmar que o direito de resistência desses povos está assegurado pela Constituição brasileira quando reconhece “seus usos, costumes e tradições” (art. 231, § 1º).

Além da Constituição Federal brasileira, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (1989); a Convenção sobre Diversidade Biológica (1992); a Convenção sobre Prevenção e Sanção do Genocídio (1948); a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da UNESCO (2002); a Convenção de Paris sobre Proteção do Patrimônio Intangível (2003); a Convenção da UNESCO sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais (2005), a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), dentre outros, se constituem em importantes instrumentos de proteção a esses povos, seus territórios, sua diversidade cultural e biológica, e seus conhecimentos tradicionais.

Portanto, em cumprimento a todos esses diplomas legais deve a União demarcar e proteger todas as terras ocupadas por povos indígenas em condição de isolamento voluntário, zelando para que as mesmas possam se constituir de fato em territórios livres de invasores, onde os mesmos possam continuar a viver de acordo com o modelo de vida por eles desejado. Nesse sentido, entende-se que esses povos não estão representados na CNPI, exatamente pelo fato de se negarem a estabelecer uma relação com a chamada sociedade nacional. Ao Estado invasor resta o dever moral de lhes assegurar a proteção. Isso significa dizer que eles estão “livres” da ação etnofágica do Estado, pois não sucumbiram à tentação do Mito da Modernidade que aprisiona todos os povos na arapuca do capital (o Estado).

4.3 DE QUEM FOGEM OS “INDIOS ISOLADOS”?

Ao comentar a obra de Pierre Clastres, no capítulo anterior, fez-se alusão à migração religiosa mobilizada pelos profetas tupi, que através de suas pregações, convenciam populações inteiras a abandonarem as sociedades já consolidadas, onde havia risco do poder soberano emergir, talvez na forma de Estado, provocando dessa forma um verdadeiro “suicídio social” (o fim daquela sociedade) justificado por uma ética negativa, em que se pretendia evitar a instalação do Mal.

Aquele fluxo migratório identificado no final do século XIV, no sentido sertão-litoral sofreu mudança no século XV. Com a chegada dos colonizadores, o Mal se instalará na região litorânea (escravização, assassinatos, morte por fome, por epidemias de varíola etc.), fazendo com que os karaí (caraíbas) promovessem uma mudança de rota: a Terra sem Mal, agora, ficava no sertão:

[...] em 1562, tempo em que a peste das bexigas começava a dar mostras de sua voracidade, dois caraíbas insuflaram cerca de 3 mil índios a fugir para o sertão, utilizando, nas palavras de Simão de Vasconcelos, “embustes e razões diabólicas”. Partiam, segundo Métraux, em busca da Terra sem Mal, mas foram impedidos pelos jesuítas que, apoiados por Mem de Sá (sempre ele), lograram convencer os índios a retornar para o litoral. Inúmeras fugas coletivas seriam abortadas, aliás, pela ação conjugada da “persuasão” jesuítica e da força dos governos coloniais, do que resultariam revoltas indígenas expressivas e cruentas (VAINFAS, 1995, p. 64).

Mas a aliança entre missionários e governo não foi capaz de impedir outras massivas migrações, como aquela ocorrida em 1609 quando cerca de 10 mil indígenas Tupi migraram de Pernambuco para o Maranhão, como ficou registrado por Claude d’Abeville. Ao fugirem dos males da colonização, os indígenas partiam em busca da Terra sem Mal: “lugar de abundância, onde os víveres não precisariam ser plantados, nem colhidos, e as flechas caçariam sozinhas no mato; fonte de imortalidade, de eterna juventude [...]” (VAINFAS, 1995, p. 53). Esse discurso coloca em confronto dois projetos de sociedade, o branco europeu capitalista versus o ameríndio comunitário. Por essa razão, a fuga representava a recusa do modelo organizativo estatal e a defesa do modelo de sociedade que tem na comunidade a sua fundamentação. Para demarcar essa diferença, os caraíbas organizavam as comunidades a partir de uma concepção religiosa, o que levou os portugueses a referí-las como “Santidades”. Elas eram uma espécie de comunidades rituais, onde se tentava vivenciar na prática o mito da Terra sem Mal.

No final de século XVI, havia muitas “santidades indígenas” no estado da Bahia. Os indígenas que organizavam as santidades faziam discursos contra os missionários, alguns se diziam verdadeiros cristãos, pois entendiam viver de acordo com os ensinamentos do Evangelho pregado pelos missionários, embora esses últimos não os praticassem. Com essa certeza, passaram a incorporar referências cristãs em seus ritos, como o símbolo da cruz. Em face da característica da identidade religiosa daquelas comunidades, muitos líderes começaram a percebê-las como se fossem Igrejas Autóctones. O caso mais conhecido, dada sua farta documentação, é o da Santidade do Jaguaribe, fundada por volta de 1580 no Recôncavo Baiano, em que seu líder se autoneomeou papa e batizou sua esposa com o nome de Santa Maria Mãe de Deus:

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 (VAINFAS, 1995, p. 14).

Entre os anos de 1591 e 1595, a Inquisição Portuguesa no Brasil apurou as muitas denúncias contra a referida santidade, inclusive contra brancos que dela passaram a fazer parte. Ao registrar essa experiência histórica pretendeu-se mostrar que, mesmo entre os indígenas que chegaram a viver nos aldeamentos, a fuga e o isolamento voluntário foram compreendidos como uma forma de libertação do Estado. É impressionante que a fuga como estratégia de sobrevivência e ‘salvação’ de um projeto de vida autônomo tenha se mantido como uma poderosa arma utilizada pelos povos originários desde a invasão (colonização) até o tempo presente.

No livro *Outros 500: construindo uma nova história*, publicado pelo Cimi no ano 2000, há informação de que, pelo menos, 1745 povos foram dizimados durante os primeiros 500 anos da história do país. Esse número assustador compreende todos os ciclos de exploração econômica implantados no Brasil e, a cada um deles, milhares de vidas foram ceifadas, deixando um sangrento rastro de destruição, que impinge ao Estado brasileiro o seu traço genocida. Mas há, em meio a essa violenta história, experiências belíssimas de povos que não sucumbiram às suas investidas assassinas e conseguiram sobreviver enquanto nação diferenciada, a exemplo do povo Suruwaha, que, em decorrência de toda história de violência vivenciada por ele e pelos seus vizinhos, durante o ciclo da borracha na região amazônica, optou pelo isolamento como estratégia de sobrevivência:

O itinerário dos Suruaha se inscreve em todo esse marco de convulsões coletivas, de transformações dramáticas derivadas da irrupção violenta da economia da borracha na região. As etnias da bacia do Cuniuá, todas elas pertencentes ao complexo Arawa, viveram com a implantação da economia da borracha a eliminação de suas dinâmicas de interação social, ritual e comercial. Todas viveram desequilíbrios que afetaram definitivamente suas condições de reprodução física e cultural. Os Suruaha conseguiram resistir à perspectiva de incorporação oferecida pelos pacificadores, e pequenos grupos de sobreviventes escaparam ao impacto das incursões e das epidemias. Restava uma ‘terceira via’, incerta e arriscada: a do isolamento. Foi esta a alternativa que os levou a refugiarem-se nas terras do Jokihi (SUÁREZ, 2008, p.95, tradução livre).

Um relatório elaborado pela equipe do Cimi em Lábrea⁶¹, Estado do Amazonas, no ano de 1980, representa o primeiro registro etnográfico sobre esse povo:

[...] os índios são de média estatura, bem nutridos, musculosos e de pele bronzeada. No lóbulo perfurado usam um pauzinho. O rosto é bem traçado e mostra um semblante de inteligência e alegria. O tuxaua é um homem idoso e calmo e dominava a situação de contato. Ficou sentado um pouco fora do acampamento, observando e dando recados. Parece que havia ainda um jovem sub-tuxaua que comandava as provas de coragem. Portam o cabelo curto, cortado em forma de cuia e caindo para a frente, deixando a testa livre. Ao lado, o cabelo cai por cima de uma camada mais curta de uns três centímetros, formando uma espécie de coroa. O corte dos cabelos atrás vai até a altura dos lóbulos. Não usavam enfeites a não ser um diadema de tecelagem fina de envira, medindo uns três centímetros de largura, que depois foi presenteado a um dos membros da equipe. O diadema é sentado na cabeça como uma coroa. Como roupa usam um cordão de cipó ou de envira para segurar o pênis, sobre o qual caem às vezes franjas tingidas de vermelho. O corpo todo é pintado de urucum e genipapo, evitando assim a praga de insetos. Ficaram admirados dos dentes dos brancos, pois em geral apresentavam dentaduras estragadas com falhas de dentes. Mediram-se em força e insistiram em manejar arco e flecha [...] (CIMI, 1980, p. 3-4).

Mais de três décadas já se passaram desde aquele momento, mas os Suruwaha permanecem em seu território originário e mantêm pouquíssimo contato, seja com a sociedade dita nacional, seja com outros povos indígenas da região. Falam uma língua da família Arawa e estão localizados no interior do Estado do Amazonas, município de Tapauá, distante 1.228 km de Manaus. As dificuldades de acesso contribuem para que possam manter certo controle sobre seu território tradicional. Isso evita a invasão por terceiros, interessados em explorar as riquezas naturais existentes em suas terras. Evitando a invasão, evitam também os contatos intensivos com culturas estranhas, assegurando a manutenção de seus mecanismos culturais. Kroemer (1994, p.35), ao relatar suas experiências com aquele povo, informa que:

⁶¹ Os indígenas Suruwaha mantiveram cauteloso isolamento até os fins da década de 1970, quando foram localizados pela equipe de pastoral indigenista de Lábrea – Amazônia, pertencente ao Cimi, que havia sido alertado de sua existência pelas notícias de conflitos entre eles e grupos de exploradores da região.

Todos os Zuruahá geralmente vivem numa única casa, numa maloca-aldeia, chamada *oda*, onde, como integrantes do mesmo povo, reconhecem os mesmos critérios de relações sociais, os mesmos padrões culturais de vida e o mesmo modo interpretativo de suas atividades por meio de seu mundo religioso.

Logo depois de contatá-los, a equipe percebeu que eram capazes de garantir sua auto-sustentabilidade e manter viva sua cultura, desde que permanecessem livres da presença de invasores. Por essa razão, deveria adotar uma atitude de não interferência direta na vida da comunidade e assumir como compromisso a luta pela demarcação e proteção do seu território tradicional, o que de fato veio a se concretizar logo depois, quando a Fundação Nacional do Índio realizou a demarcação. A partir de daquele momento, o Cimi adotou um modelo de acompanhamento à distância, evitando fixar residência na área, diminuindo assim o impacto da presença de seus agentes para a cultura Suruwaha. Começou a fazer um trabalho de assistência à saúde das pessoas da comunidade, mantendo uma agenda de vacinação para protegê-los das doenças infecto-contagiosas levadas pelas frentes de exploração respeitando, contudo, a medicina tradicional do povo, essa situação veio a ser alterada depois com a chegada de uma missão religiosa evangélica fundamentalista que se instalou no local e gerou vários conflitos.

A partir da convivência, os missionários do Cimi identificaram que havia entre os Suruwaha uma espécie de “morte ritual”, que se expressava na forma de “suicídios coletivos”. Na tentativa de entender esse fenômeno, o padre e antropólogo Günter Kroemer, responsável pela coordenação da equipe que estabeleceu o contato, dedicou-se a pesquisar sobre a vida daquele povo e descobriu que cerca de 100 anos antes dele ter chegado ali, os Suruwaha foram vítimas de um massacre praticado por integrantes da frente pioneira extrativista de borracha na Amazônia Brasileira, no final do século XIX. Durante o ataque, muitos pajés foram mortos e aqueles que escaparam das armas, morreram em decorrência de epidemias de gripe e sarampo, o que impossibilitou aos sobreviventes constituírem novos pajés, visto que são os pajés velhos que preparam os pajés novos, rompendo-se assim a dinâmica social interna. Em decorrência de tal violência, os sobreviventes teriam desenvolvido uma doença psíquica, por Günter denominada de “etno-trauma”, o que seria a causa da existência dos “suicídios coletivos”. Morrer tornou-se a única via capaz de se chegar até o lugar de morada dos pajés.

Dessa forma, o suicídio entre os Suruwaha envolve aspectos históricos, cosmológicos e, até mesmo, tensões e crises sociais. Ele é visto como uma atitude ética, uma forma de existir humana, posto que somente com a morte é possível atingir a verdadeira existência:

Dizem os índios que a existência humana só tem sentido se visa o suicídio. A linha-diretriz do entendimento sobre a vida aponta o suicídio como o máximo de todos os valores. A filosofia Zuruahá diz que há apenas dois caminhos para o existir humano: o primeiro, através do suicídio por veneno, chamado *kunaha*, que leva ao céu dos que o ingeriram [...]. É para lá que está projetada a verdadeira existência à qual ritos, cantos e rezas estão relacionados. O segundo caminho leva à morte através da velhice; é um caminho hoje considerado penoso [...] (KROEMER, 1994, p.78).

Frente a tal compreensão sobre a vida humana, esperar envelhecer não é sinônimo de sabedoria. Por isso, nessa cultura, os velhos não possuem status de sábio ancião, como é comum em outros povos indígenas. Aqui são chamados *hosa*, palavra que significa “não presta, está acabado”; a maioria deles, inclusive, já passou por tentativas de suicídio.

Para evitar um futuro de dor e desprestígio na velhice, a criança passa desde pequena a conviver com a possibilidade de cometer suicídio. Em suas brincadeiras, meninos e meninas encenam como morrerão e como serão feitos seus rituais funerários. Todos têm conhecimento do uso do *timbó*, espécie de cipó que possui um veneno mortal. Usá-lo é um ato de coragem. Por esse motivo, “os pais vivem na convicção de que um dia seus filhos beberão veneno” (KROEMER, 1994, p. 78). O lugar que a morte ritual passou a ocupar dentro da organização social *Suruwaha* é uma demonstração da exuberante capacidade que esses povos têm de construir e reinventar mecanismos que lhes assegure a continuidade. Apesar das mortes coletivas, esse povo não corre risco de extinção. Nos últimos 10 anos, a população tem se mantido em torno de 140 pessoas com pequenas oscilações, às vezes para mais às vezes para menos.

Em períodos mais recentes, principalmente durante os anos 1970 quando o Brasil vivia sob o comando de governos militares ditatoriais, dezenas de povos que encontravam na floresta um refúgio seguro foram alcançados por novas frentes de penetração na Amazônia, incentivadas, sobretudo, pela Política de Integração Nacional (PIN), que promoveu a abertura de rodovias federais naquela região, cortando territórios indígenas e expondo seus habitantes a novos ataques genocidas.

Ao atravessar a terra indígena dos *Kren-Akarôre*, mais conhecidos como *Panará*, localizados na fronteira dos estados do Pará e Mato Grosso, a rodovia 163 (Cuiabá – Santarém), quase provocou o seu extermínio total. No ano de 1973, quando ocorreu o contato forçado, eles eram em torno de 600 pessoas, ficando reduzidos apenas a 79, dois anos depois, em consequência das várias doenças adquiridas e para as quais não possuíam imunidades. Naquele mesmo período, a BR 174 que liga Manaus a Caracarái chegava como um anúncio de morte para os *Waimiri-Atroari*, conhecidos como valentes guerreiros, inicialmente

utilizando-se de arcos e flechas conseguiram enfrentar homens do exército e afugentá-los com seus tratores destruidores da floresta, mas o poder de destruição do contato promoveu a redução de sua população de 6000 (seis mil) para 400 pessoas, em um período inferior a 20 anos. Situação semelhante ocorreria também com os Yanomami atingidos pela BR 210, Perimetral Norte. Mas foi, sem dúvida, a abertura da transamazônica aquela que atingiu o maior número de povos, chegando a mais de 20, dentre eles os Apinajé (TO), Parakanã (PA), Kararahô (PA), Juruna (PA), Assurini (PA), Arara (PA), Munduruku (PA), Tenharim (AM), Pirahã (AM), Parintitintin (AM).

Ao mesmo tempo em que as estradas adentravam a floresta, a remoção de muitos povos ia sendo feita para dar lugar às instalações de fazendas. Dessa maneira, juntamente com a morte das pessoas e destruição de suas aldeias, ocorria o esbulho possessório e a transformação dos outrora territórios de vida em territórios de morte, onde os locais sagrados, prenhe de mitos e ritos, que se encontravam sob a gestão dos espíritos, ao mesmo tempo em que eram profanados sofriam a substituição de seus gestores protetores da Mãe Natureza, pelos fazendeiros e seus capatazes, que na condição de desbravadores eram implacavelmente violentos e cruéis contra todo e qualquer ser vivo (humanos, animal e vegetal) que representasse qualquer empecilho à concretização de seus propósitos. Muitos sobreviventes daqueles povos removidos eram levados para viver em áreas reservadas, que se constituíam em verdadeiros depósitos de índios, onde muitos grupos que guerreavam entre si eram obrigados a conviver em um mesmo espaço.

Juntamente com as fazendas, o garimpo e a mineração mecanizada se constituíram poderosos instrumentos de destruição dos povos. A mecanização da garimpagem no Brasil somente teve início nos anos 1980 e já na primeira metade daquela década, no ano de 1985, havia, pelo menos, 537 alvarás de pesquisas minerais em terras indígenas – mesmo sendo proibidos por lei – concedidos pelo Departamento Nacional de Pesquisa Mineral (DNPM)⁶². Apesar de terem se passado mais de 500 anos da invasão européia, os povos originários do Brasil continuam a perceber o Estado como uma herança colonial, um ente castigador que ainda hoje persegue e mata sua gente. É, portanto, compreensível que continuem a manter uma permanente desconfiança em relação a ele e seus representantes. Essa desconfiança é ampliada entre os povos de contato recente e ainda maior entre aqueles que se negam a estabelecer o contato. Por isso, na sua marcha em defesa da liberdade, adentram sempre mais

⁶² Cf. Almeida e outros, 1986

o coração da floresta. Mantendo-se em vigilância permanente, eles fogem do Estado e do capital.

4.4 AS FLECHAS APONTAM OUTRA DIREÇÃO

Atualmente vivencia-se o período denominado – por alguns economistas, cientistas políticos etc. – pós-neoliberalismo. A conjuntura política latinoamericana é bem diferente daquela das décadas 1960 a 1980 (período das ditaduras) e 1990 (intensificação da agenda neoliberal na América Latina), vários governantes dos Estados nacionais ou plurinacionais⁶³ são originários de partidos ideologicamente localizados mais à esquerda. Nesse contexto, no Brasil, durante os governos Lula (2003-2006; 2007-2010) e atualmente com o governo Dilma (desde 2011), ocorreram algumas inovações no sentido de recuperar a perspectiva da proteção social assegurada pela Constituição de 1988, mas que havia sido negligenciada por governos anteriores. Em 2004, por exemplo, foi criado o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome; foram construídas políticas de transferência de renda, além de outras iniciativas que sinalizam para a construção da seguridade social.

Por outro lado, na área econômica, não obstante o discurso governamental de industrialização, hoje como na Colônia, o país está em evidência como um grande exportador de produtos primários, sobretudo referentes ao extrativismo. Notícia divulgada pela Agência Latino-Americana de Informação (ALAI), no dia 10 de maio de 2012, aponta o Brasil como o maior produtor e exportador de minério da América Latina. No ano de 2011, produziu 410 milhões de toneladas, enquanto todos os demais países da América do Sul produziram apenas 147 milhões. Constata-se assim uma verdadeira reprimarização da economia brasileira.

Embora na área de política exterior o discurso governamental aponte para a construção de uma geopolítica que altere as relações de poder fundadas na antiga dominação centro-periferia, internamente reproduz-se a velha lógica, mantendo no centro as antigas elites econômicas e fortalecendo suas supremacias políticas. O encantamento pelo “Mito da Modernidade”⁶⁴ converte os agentes governamentais em obstinados servidores sistêmicos do

⁶³ O Equador e a Bolívia, através de processos constituintes posteriores ao do Brasil, asseguraram em suas constituições o reconhecimento do caráter plurinacional de seus Estados.

⁶⁴ O filósofo argentino Enrique Dussel (1993) definiu como Mito da Modernidade, o fato dela (a modernidade) ter sido apresentada como um projeto de emancipação global, mas em realidade se converteu num instrumento de dominação dos estados ditos desenvolvidos sobre o resto do mundo. O ponto de partida para a construção desse mito é a “falácia do desenvolvimento” que sustenta haver uma cultura superior, a branca, européia, que desenvolveu um sistema de vida civilizada, devendo o mesmo ser imposto a todos os povos do Planeta para que possam sair da condição de selvageria e barbárie.

capital. Assim sendo, transformaram-se em meros serviçais das elites brancas do país (ruralistas, empreiteiros, mineradores, banqueiros etc.), que os reconhece como competentes administradores, visto que estão conseguindo ajudá-los a multiplicar seus capitais.

Para não cair no conceito da avaliação dessas elites, o governo federal necessita utilizar todo seu aparato autoritário, a exemplo da força de repressão criada através da edição do Decreto Presidencial nº 7957⁶⁵, em março de 2013, para agir contra qualquer grupo social que se oponha às grandes obras de interesse do capital, mesmo que estas destruam o meio ambiente, as terras indígenas ou de comunidades tradicionais. Numa condição servil ao capital, o Estado brasileiro na atualidade tem se revelado um eficiente operador e mantenedor da colonialidade do poder. E, mais uma vez, os povos livres são alcançados pelas frentes expansionistas do capital.

Se os povos indígenas, de maneira geral, se apresentam como um problema para o capitalismo, visto que esse não consegue capturá-los por inteiro, os povos livres, mais do que um problema representam a negação dele e do Estado capitalista e uninacional. Os povos livres são a esperança de libertação e de recuperação dos “fundamentos esquecidos do humano” (MATURANA & VERDEN-ZÖLLER, 2004). Por isso, não cabem dentro do Estado, razão pela qual estão condenados à invisibilidade. As suas diversidades refletem uma profunda identidade comunitária, coletiva e libertadora. Não é essa a diversidade desejada, valorizada e visibilizada pelo Estado. Para este, apenas interessam as identidades individualizadas, desprovidas de coletividade, as identidades daqueles indivíduos dos quais já foram usurpadas as suas coletividades, as suas experiências de vida em comunidade.

Por isso, de nada adiantaram as denúncias do movimento indígena e de seus apoiadores sobre a presença de grupos de “índios isolados” nas áreas de abrangência das Usinas Hidrelétricas de Santo Antonio e Jirau, no Estado de Rondônia, de Belo Monte, no Estado do Pará. As obras continuam independentemente da comprovação ou não de suas presenças. Mas aqueles povos não se intimidam e, ao mesmo tempo em que suas flechas estão armadas e apontadas contra o agressor, elas indicam outra direção que questiona a retórica desenvolvimentista: anunciam que há vida fora do capitalismo, que o Estado não é a única forma de organização das sociedades humanas e que não aceitam a sujeição de sua

⁶⁵ “Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto nº 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências”. Embora a justificativa seja a proteção ambiental, há um artigo que determina o uso da força nacional (juntamente com polícia federal e forças armadas) para reprimir as ações dos movimentos sociais contrários aos mega projetos. O governo federal já fez uso desse dispositivo para reprimir as manifestações contra as Usinas Hidrelétricas de Belo Monte e São Luis do Tapajós. No segundo caso, uma liderança indígena do povo Mundurucu foi assassinada por um delegado da polícia federal, em outubro de 2012.

plurinacionalidade à ditadura da uninacionalidade estatal. Suas flechas apontam um novo caminho para a humanidade: a Sociedade do Bem Viver.

O Bem Viver ou Sumak Kawsay (em língua Quíchua), Suma Qamaña (em língua Aymara), Teko Porã (Guarani) embora se constitua numa proposta de vida originária dos povos ameríndios se apresenta como uma alternativa concreta para a humanidade, em oposição ao modelo desenvolvimentista neoliberal que submete a natureza aos interesses do capital, legitima a dominação dos países considerados centrais sobre os países considerados periféricos, concentra riqueza nas mãos de poucos e amplia o fosso social que separa os ricos dos pobres. O Bem Viver promove uma mudança de paradigma a partir de uma ruptura epistemológica com o pensamento ocidental hegemônico. Diferentemente do capitalismo que impõe o capital como centro referencial e do socialismo que coloca o ser humano no centro, o Bem Viver tem como referência central a vida de todos os seres do Planeta, onde a espécie humana é compreendida como parte da natureza, assim como as demais espécies.

Dentro dessa concepção, a natureza (Mãe terra, Pacha Mama) também se constitui um sujeito de direitos e passa a ter esses direitos assegurados pela constituição e legislação ordinária, como atualmente já ocorre no Equador e na Bolívia⁶⁶. Há assim uma inovação no campo do direito que incorpora uma dimensão cósmica, reconhecendo e legitimando um modelo de vida harmonioso entre natureza, espécie humana e outras espécies. Isso significa um importante avanço na definição de novos direitos: “A angústia global, em decorrência da crise ambiental originada pelas mudanças climáticas, impõe a busca de propostas jurídicas e políticas inovadoras. O reconhecimento dos Direitos da Natureza está na vanguarda delas em nível mundial” (MELO, 2008, p. 3)⁶⁷.

Na perspectiva do Bem Viver as rupturas epistêmico-conceituais se traduzem em orientações éticas e princípios que se expressam em várias dimensões: justiça social e econômica, justiça democrática participativa, justiça intergeracional e interpessoal, justiça inter-racial e inter-étnica, justiça ambiental, justiça transnacional, justiça como imparcialidade.

Albó e Galindo (2011, p. 10) chamam a atenção para o fato de que o Bem Viver “se contrapõe ao ‘viver melhor’, entendido no sentido social de que uns poucos vivem melhor às

⁶⁶ Do ponto de vista teórico (conceitual) há muita aproximação entre a compreensão do Bem viver equatoriano e boliviano, todavia há diferentes formas na aplicação quando se trata de elaborar e implementar políticas governamentais. As noções sobre dimensões e aplicação prática de valores do Bem Viver aqui apresentadas foram sistematizadas a partir da leitura de documentos oficiais do Governo boliviano e do Plano Nacional do Bem Viver (2009-2013) elaborado pelo governo do Equador através de consulta à população.

⁶⁷ Tradução livre.

custas de muitos que seguem vivendo pior”⁶⁸. Viver melhor é uma proposta baseada no modelo capitalista que implica em aumentar o consumo de mercadorias que provocam o desequilíbrio ecológico e social.

O projeto de vida do Bem Viver implica numa forma de organização social comunitária e intercultural, sem assimetria de poder, de gênero e de “raça”. Para viver em harmonia é necessário respeitar a diferença. Aceitar a diferença significa também aceitar a semelhança. A interculturalidade é a ferramenta que garante a equidade cultural, possibilitando os processos dialógicos para a construção de consensos. Para solucionar os conflitos se procura chegar a um ponto de neutralidade em que todos coincidam. Procura-se aprofundar a democracia para que não haja submissão. Submeter a minoria à maioria não é viver bem (SUESS, 2011).

Em março de 2010, correu o mundo uma foto de indígenas “isolados”, localizados no estado do Acre, apontando suas flechas contra o avião que os fotografava. Em agosto de 2013, o funcionário da Funai Jair Candor, fazendo uso de uma câmera potente captou à distância, imagens e áudio de um grupo de indígenas isolados pertencentes ao povo Kawahiva, do tronco Tupi, numa região fronteira entre o Mato grosso e o Amazonas. De posse daquelas imagens, a equipe do telejornal Hoje, da TV Globo, solicitou da professora Ana Suely Arruda Cabral, da Universidade de Brasília, especialista em línguas indígenas, tradução do diálogo estabelecido entre os membros do grupo ao perceberem a aproximação do indigenista. Segundo a professora, uma criança do sexo feminino que estava pendurada nas costas da mãe foi a primeira a perceber a presença do intruso quando alertou o grupo: “*tapuim*, tem inimigo. A mãe olhando para trás grita *atzé*, “vamos”⁶⁹.

Tendo como referência essas duas imagens, dos homens segurando seus arcos em posição de ataque a apontar para o alvo (o avião) e da sentinela mirim, do sexo feminino, que apesar da neotenia inerente à espécie humana é capaz de, com sua pouca idade, fazer a proteção do seu povo contra o avanço do Estado, que se conclui esse capítulo reafirmando a capacidade que possuem os povos em situação de isolamento voluntário de aportar contribuições importantes para a humanidade sobre outras formas de existir no mundo.

⁶⁸ Tradução livre.

⁶⁹ Jornal Hoje, 13/08/2013. Disponível em: <http://impressoesamazonicas.wordpress.com/2013/08/31/jornal-hoje-mostra-filmagem-de-indios-isolados/>.

PARA NÃO CONCLUIR

Ao se propor esse trabalho, dentre as várias dúvidas suscitadas, uma delas advinha do fato de ser a CNPI uma experiência muito recente o que a tornaria um objeto de estudo até certo ponto desinteressante, de modo especial para a história, que comumente se ocupa mais de acontecimentos pretéritos, embora não desconheça a importância e validade das pesquisas a respeito daqueles processos sociais em curso. Para transpor esse obstáculo, procurou-se deixar claro que a CNPI embora represente uma experiência recente do indigenismo oficial brasileiro, faz parte da longa história do mesmo, que tem sua origem vinculada à criação do SPI, no início do século XX. E foi com essa convicção que, de maneira sucinta, buscou-se construir um texto que de certa forma fosse se constituindo numa linha do tempo em que se tornasse possível perceber como o Estado foi tecendo a trama de sua relação com os povos originários, chegando-se em dado momento a fazer-se uma analogia com a ‘tessitura’ da mitológica Penélope, que encontrou, entre o fazer diurno e o desfazer noturno, a estratégia certa para a não conclusão do tecido necessário à fabricação da honrosa vestimenta funerária imprescindível para prestar a homenagem *post mortem* ao seu sogro. Agindo assim, ela conseguiu enganar a todos: o sogro, os pretendentes e toda sociedade de Ítaca, que ansiosamente aguardava a escolha do novo rei.

A razão pela qual se retoma agora essa remotíssima memória vinculada a um episódio narrativo da clássica civilização grega é exatamente a multiplicidade de possíveis interpretações simbólicas do gesto daquela rainha esperta, a opção por não concluir que aqui se faz, é também uma forma de não se deixar enganar por sua esperteza, posto que, depois da reflexão construída ao longo do texto, resta claro que a CNPI é mais um novelo de lã nas mãos hábeis do Estado-Penélope, que de tanto manipular os fios com os quais tece a sempre inacabada vestimenta funerária do capitalismo (que se pretende imortal), torna a linha suja e/ou estragada, por isso, vez por outra, é o próprio sogro quem lhe presenteia com outro novelo da mais nova marca disponível no mercado, como a linha neoliberal, que a partir dos anos 1970 se tornou a preferida.

Por outro lado, os povos indígenas, a depender de sua maior ou menor percepção da trama, em algum momento se colocam como pretendentes, no desejo de que a noiva Estado os escolha, em outros tentam desmascará-la e partem para o enfrentamento. Essa ambigüidade identificada na relação que o movimento indígena mantém com esse ente pode ser explicada dentro da retrospectiva histórica feita nos primeiros capítulos, sobretudo ao considerar-se o impacto do exercício da tutela estatal indigenista durante quase um século. Os representantes

indígenas na CNPI, por serem a expressão do movimento, carregam consigo essa herança histórica, o fato de em um dado momento a terem abandonado e meses depois retomarem-na, revela essa ambígua experiência relacional, em que há um rompimento sem ruptura. E talvez isso possa ser interpretado como o “não fugir à luta”, não abandonar aquele campo de batalha da guerra das raças, o que não significa desconhecer o perigo, mas sim aceitar guerrear, mesmo suspeitando que aquele lugar escolhido pelo Estado seja um campo minado. O cacique Xikão Xukuru, liderança de expressão nacional assassinada em 1998, costumava mobilizar os combates repetindo para seus guerreiros o seguinte refrão: “Em cima do medo, coragem”. É certamente essa coragem o que justifica continuar a apostar na CNPI, numa atitude de “confiar desconfiando” até que se construa outra possibilidade de enfrentamento mais exitoso contra o inimigo voraz.

Diante disso, é possível se fazer algumas constatações, a partir das análises que foram feitas ao longo do texto e que podem servir apenas como indicativos de conclusões. A primeira é que o Estado-nação pensou, planejou e definiu um lugar para os povos indígenas dentro da sua estrutura de poder e que para a definição de tal lugar o critério racial é determinante, por isso, por serem identificados como pertencentes a uma raça inferior, procurou suplantar as suas pluralidades culturais por uma monoculturalidade branca e esta, mesmo quando admite a existência de tais pluralidades, o faz na perspectiva do reconhecimento de uma diversidade cultural, numa dimensão meramente culturalista, nesse sentido, esta diversidade poderá até ser utilizada como um *plus*, um diferencial importante, um *marketing* a ser explorado pelos governos na elaboração e divulgação das políticas públicas e na criação de instâncias supostamente representativas daquelas pluralidades, como a CNPI. Mas, em nenhum momento, foi capaz de reconhecer e aceitar a autodeterminação dos povos originários e suas formas próprias de gestionar a vida e o território (tradicional), mesmo que atualmente existam leis nacionais e internacionais que lhes assegure esses direitos.

A segunda diz respeito ao fato de que essa forma de agir do Estado-nação nunca foi passivamente aceita pelos povos originários, razão pela qual empreenderam as grandes resistências, em todas as partes do território brasileiro e, apesar de não possuírem armas tão poderosas quanto os seus agressores, conseguiram lograr vitórias importantes em muitas batalhas, o que contribuiu para a continuidade de suas existências enquanto povos, reduzidos, mas não vencidos. Além das lutas bélicas, apropriaram-se também das experiências de lutas institucionais, agregando ao movimento indígena mais uma forma de resistência, a disputa pelos direitos originários, específicos e diferenciados, afirmando o direito à diferença e

reivindicando a prática da equidade para atender a pluralidade existente no país, como o fizeram no processo constituinte.

A terceira constatação é a revelação da grande armadilha que é a CNPI, um espaço de relações de poder em condições assimétricas, posto que o Estado detém as regras do jogo político e delas faz o uso que lhe convém, podendo alterá-las ou descumpri-las de acordo com os seus interesses, que se confundem com os interesses de membros da etnia branca pertencentes à classe política e econômica que a ele controla. Embora (mais ou menos) conscientes dessa situação, os povos originários não se intimidam, participam do jogo interpretando-o como parte da guerra das raças, procurando sempre estar preparados para os combates. Apesar de tudo, a participação dos povos originários na CNPI se constitui numa experiência válida, dentro do conjunto das lutas do movimento indígena no Brasil. Embora o governo tente fazer dela uma arapuca para capturá-los, estes, graças à sabedoria acumulada nas sucessivas batalhas em que fizeram uso de suas flechas e/ou da astúcia política, são capazes de evitar cair na armadilha ou mesmo libertar alguns de seus guerreiros quando, em algum momento, tornam-se prisioneiros. Contudo, essa experiência só é válida se considerado o seu caráter transitório, sua provisoriedade que não será alterada, nem mesmo quando da transformação da Comissão em um Conselho Nacional de Política Indigenista, conforme reivindica o movimento indígena. Qualquer conselho estatal, por mais valoroso que seja, será incapaz de abrigar toda a alteridade das nações originárias pelo fato de que se constituirá sempre em mais uma tentativa de reduzi-las à uninacionalidade monocultural.

A quarta constatação é a mensagem trazida pelos povos em situação de isolamento voluntário. Eles insistem em dizer que o Estado não é a única forma de vida em sociedade possível e que a humanidade é suficientemente inteligente e capaz para pensar e construir outras maneiras de existir no mundo. Com sua fuga permanente, sua recusa ao contato, questionam o modelo de vida construído e imposto pelo ocidente, ao mesmo tempo, provocam uma reflexão sobre novas possibilidades do movimento indígena no Brasil constituir novos campos de batalhas, locais onde a “guerra das raças” se torne menos assimétrica, eles indicam que, pelo menos, o movimento indígena brasileiro precisa abrir os olhos e enxergar o que se passa com os povos ameríndios dos países vizinhos, Bolívia e Equador. Estes povos originários vizinhos lograram uma refundação do Estado, transformando sua característica uninacional em plurinacional. Conseguiram uma estratégia bélico-epistêmica em que o “Múltiplo” impõe ao “Um” uma aceitação de outros modos de pensar, o pensamento descolonial. Eles uniram a luta política à luta epistêmica para promover a “decolonialidade do poder”.

Mas, além de perceber o que se passa com os povos originários vizinhos, sobretudo na Bolívia e no Equador, é necessário estabelecer alianças que não se deixem limitar pelas fronteiras arbitrariamente impostas pelos Estados nacionais. É importante que as lutas deixem de ser vistas apenas como uma Causa Indígena e se transformem na Causa Ameríndia, que congrega todos os povos originários do continente, da *Abya Ayala*⁷⁰.

Mas também ali nos países vizinhos, os povos começam a entender que o Estado Plurinacional é também provisório, é apenas uma estratégia do existir em meio a uma sociedade controlada por leis as quais se pretende sejam aceitas como verdade fundamental. Para contestar essa imposição, a Central Regional Sindical Única de Campesinos e Indígenas de Raqaypampa, na Bolívia, no ano de 2009, ao apresentar sua proposta de Estatuto de Autonomia para ser analisado pela comissão de especialistas (juristas) do Estado Plurinacional boliviano, deixou explicitado em seu preâmbulo que “a comunidade indígena não se submete a nenhum texto escrito como sendo a verdade fundamental” porque “a verdade fundamental é a vida e nenhum texto escrito se sobrepõe a ela”.

Essa posição sabiamente assumida e anunciada revela a ‘condição’ em que se aposta no Estado Plurinacional pelo qual tanto se lutou. Ele é uma conquista importante, mas transitória, o que significa que a guerra contra a Lei, essa arma mortal, principal aliada do Estado, deve continuar, mesmo que dela se faça uso atualmente para validar direitos especiais e específicos. Por esse motivo, deve-se também, no caso brasileiro, por mais contraditório que possa parecer, levar adiante a luta pela aprovação do Projeto de Lei 3571/2008, que propõe a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, a nova arapuca que irá substituir Comissão. Mas ao ser identificado como tal, já se diminui o grau do risco de se deixar capturar, pelo fato de estarem os povos em alerta permanente. Enquanto o Conselho não for constituído, a Comissão continuará a ser vista pelo Estado como um atual espaço possível para realizar a captura pretendida, enquanto para os povos indígenas ela ainda pode ser vista como um, dentre tantos outros locais, onde eles poderão dar continuidade à resistência iniciada por seus antepassados a partir do momento em que o invasor adentrou seus territórios

⁷⁰ Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waktseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (PORTO-GONÇALVES, 2008, s.p.).

tradicionais, passando depois da prática da rapinagem ao esbulho possessório definitivo. E, assim, os povos originários continuarão a fazer coro juntamente com Lindomar Terena ao anunciarem aos detentores e privilegiados do Estado: “Se não nos deixarem sonhar, não lhes deixaremos dormir”.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Brasília: UnB, 1963.
- ALBÓ, Xavier; GALINDO, Fernando. Del Desarrollo Rural al Desarrollo Buen Vivir. Para Seminario Internacional “Desarrollo Rural y Economía Campesina Indígena” La Paz y Santa Cruz, CIPCA, abril 2011.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: A Arte de inventar o Passado*. São Paulo: EDUSC, 2007.
- ALVES, Jean Paraizo. *Em busca da Cidadania: Escolarização e reconhecimento de Identidades Indígenas em dois Países Americanos (Brasil e México)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- ARANTES, Aldo. “Reforma Agrária Já”. *Revista Princípios*, n.º 41, maio a julho/96.
- ARRIGHI, Giovanni. *O Longo Século XX*. Dinheiro, Poder e as Origens do Nosso Tempo. São Paulo: UNESP, 1996, p. 36.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA - ABA, *Boletim* n.º 29, 1.º Semestre de 1998.
- BHABHA, Homi. *O Compromisso com a Teoria*. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998a., p. 183-191.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. *Conselhos Nacionais*. Secretaria-Geral da Presidência da República. Brasília, 2010.
- BRASIL/PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Sociedades Indígenas e Ação do Governo*. Brasília-DF, 1996.
- BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de las Casas e a Simulação dos Vencidos – Ensaio sobre a Conquista Hispânica da América*. São Paulo: Editora da Unicamp: Editora Iluminuras Ltda., 1995.
- BURGUIÈRE, André. Antropologia histórica. In: LE GOFF, J. (Ed.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Os Direitos do Índio: ensaio e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO NETO Inácio de; FUGIE, Erica Harumi. *Novo Código Civil Comparado e Comentado – parte geral*, vol. I. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2003.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CEESTEM – Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo y CADAL – Centro Antropológico de Documentación de América Latina. (Orgs.) *Civilización: configuraciones de la diversidad*. México: CEESTEM y CADAL, 1983.

CIMI. *Boletim Informativo do Cimi*. Goiânia, ano 9, nº. 68, dezembro de 1980.

_____. “*Povos Indígenas: Fonte de Sabedoria*”. Texto base, em formato folder. Semana dos Povos Indígenas 1999.

_____. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

_____. *Relatório de Violência Contra Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2012a*. Brasília, 2013.

CIMI. *Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio*. HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (Orgs.). Brasília : Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2012b, 192p.

COMEGNA, Maria Angela. Políticas de proteção aos povos indígenas isolados no Brasil e na Bolívia. Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. In: *Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica*, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado: pesquisa de antropologia política*; tradução de Theo Santiago, 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COLAÇO, Thaís Luzia. *Incapacidade Indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas*. Curitiba: Juruá, 1999.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO. *Estado Plurinacional de Bolivia*. Disponível em: <http://www.abi.bo/abi/banner_240_240/nueva_cpe.pdf>.

CORRÊA, José Gabriel Silveira (2000). “*A Ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak*”. Dissertação (Mestrado em Antropologia). PPGAS.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os Direitos do Índio - ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DÍAZ-POLANCO, Hector. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1991.

DINIZ, Maria Helena. *Código Civil Anotado*. 9. ed., revisada e atualizada de acordo com o novo Código Civil (Lei n.º 20.406, de 10-01-2002). São Paulo: Saraiva, 2003.

DIRLIK, Arif. *A Aura Pós-Colonial e a Crítica Terceiro Mundista na Era do Capitalismo Global*. *Novos Estudos*, n. 49, nov. 1997

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro. A origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993

ENGELS, Frederic. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

FARAGE, Nádia & CUNHA, Manuela Carneiro da (1987). Caráter da Tutela dos Índios: origens e metamorfoses. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 103 – 117.

FEITOSA, Saulo Ferreira. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil* [Dissertação]. Brasília: Faculdade de Ciências da Saúde/Universidade de Brasília, 2010.

FIGUEIREDO, José Atanásio de. *Synopsis Chronologica de Subsídios ainda os mais Raros para a História e a Legislação Portuguesa*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1790. Tomo II (1550-1603)

FILGUEIRAS, Otto. “A Justiça e a Revolução”. *Revista Sem Terra*, Ano I, n.º 2, outubro/dezembro de 1997.

FIÚZA, César (1998). *Direito Civil: curso completo*. 7. ed., atualizada e ampliada de acordo com o Código Civil de 2002. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.

_____. *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 1ª ed. 2a. tiragem.

GAGLIARDI, José Mauro. 1989. *O Indígena e a República*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

GAIGER, Júlio, M. G. Informe Constituinte n. 8. Brasília, Cimi, 23 de abril de 1987; 5p.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/AcervoDigital/livroseletronicos/tratado.pdf>. Acesso em 02/03/2012.

GIL, Antônio Carlos (1987a). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GOLLIN, Tau. *Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: Ed. Tchê, 1985.

GONÇALVES, Carlos Roberto (2003). *Direito Civil Brasileiro: parte geral: v. 1*. São Paulo: Saraiva, 2003.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de ciências sociais*, Coimbra, n. 80, 2008. p. 115-147. Disponível em: http://www.eurozine.com/articles/article_2008-07-04-grosfoguel-pt.html. Acesso em 25/07/2010.

HABERMAS Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2004.

HECK, Egon Dionísio. “500 Anos de Conquista e Dominação.” In: RAMPINELLI, Waldir José; e OURIQUES, Nildo Domingos (Orgs.) *Os 500 Anos, a Conquista Interminável*. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho, a conquista dos índios brasileiros*, vol. 27. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Edusp: São Paulo, 2007.

HOFFFIELD & HOFFMANN. *O Gravador de Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

INCRA / MEPF. *Relação dos Latifúndios do Brasil, por Estado*. Diretoria de Cadastro Rural – Projeto Latifúndio, junho de 1999, 82 páginas.

KROEMER, Gunter. *O Povo do Veneno*. Belém: Edições Mensageiro, 1994.

LACERDA, Rosane Freire. *Os Povos Indígenas e a Constituinte*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008.

_____. *Diferença Não É Incapacidade: Gênese e Trajetória Histórica da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988*. Dissertação (Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

_____. *Do Mito do Estado-Nação aos Estados Plurinacionais na América Latina: Contribuições dos Movimentos Indígenas para a construção de um novo modelo de Estado pelas vias da Descolonialidade, da Desobediência Epistêmica e da Interculturalidade Crítica*. Tese (Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Mimeo.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1596-1568, vo.l IV.

LOURES, José Costa; GUIMARÃES, Taís Maria Dolabela. *Novo Código Civil Comentado*. 2. ed., revista e atualizada até julho de 2003. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

MARCÍLIO, Maria Luíza. A roda dos Expostos e a criança abandonada na História do Brasil. 1726-1950. In De FREITAS, Marcos César. *História Social da Infância no Brasil*, 7ª edição. São Paulo: Cortez, 2009.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2004.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Seleção e introdução Michael Löwy, Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Trad. Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

_____. *7 Ensayos de Interpretación de La Realidad Peruana*. 3. ed. Fundación Biblioteca Ayacucho: Caracas, 2007.

MATURANA, Humberto. VERDEN-ZÖLLER, Gerda. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano do patriarcado à democracia*. Tradução de Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2004.

MELO, Mário. *Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución ecuatoriana: una lectura esperanzada*, 2008. Disponível em: http://util.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/sites/util.socioambiental.org.in. Pesquisa em 9 jul. 2011.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008, p. 287.

MIRANDA ROSA, Pedro Henrique de (2003). *Direito Civil. Parte Geral e Teoria Geral das Obrigações*. Rio de Janeiro – São Paulo: Renovar, 2003.

MONTEIRO, John Monteiro. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Apresentada para o Concurso de Livre Docência, Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo, Disciplinas HZ762 e HS119) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “*O Nosso Governo*”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. ONU, 2007.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção 169 da OIT sobre Povos indígenas e Tribais em países Independentes*. OIT, 1989. Disponível em: http://www.oitbrasil.org.br/info/download/conv_169.pdf. Pesquisa realizada em: 16 de novembro de 2010

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

OSSAMI DE MOURA, Marlene Castro. O papel das Assembléias de Líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. Monografia apresentada no curso de Especialização em Antropologia e Recursos Audiovisuais em Antropologia da PUC Goiás, Goiânia, 1985.

_____. *Os Tapuios do Carretão: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás*. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

PATZI, Félix. Etnofagia Estatal. Modernas Formas de Violência Simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa). *Bulletin de L'Institut Français de Études Andines*, tomo número 28, número 3. Ministério de Relaciones Exteriores de Francia. Lima, Peru, 1999. pp. 535-559.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Século XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. pp. 115-132.

PONTUAL, Pedro. Desafios à construção da democracia participativa no Brasil: a prática dos conselhos de gestão das políticas públicas. *Revista Soberania Popular*, ano I, v. 1, p. 160-185, dez. 2008. Disponível em: WWW.ongcidade.org/site/php/revista/arquivo/pontual.pdf.

PORANTIM. Brasília, Ano XI, nº 109, jun. de 1988.

_____. Brasília, Ano X, nº 102, out. de 1987.

_____. Brasília, Ano X, nº 98, mai. de 1987.

_____. Brasília, Ano IX, nº 94, dez. de 1986.

_____. Brasília, Ano IX, nº 88, jun. de 1986.

_____. Brasília, Ano VIII, nº 76, jun. de 1985.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Para além do "caráter ou qualidade de indígena": uma história do conceito de indigenismo no Brasil*. Tese (Doutorado em História)- Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

PRÉZIA, Benedito; HOONAERT, Eduardo. *Esta Terra Tinha Dono*. São Paulo: FTD, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

_____. El problema de las razas en la América Latina. In: QUIJANO, Anibal. (selección, prólogo y notas introductorias) José Carlos Mariátegui: *Textos Básicos*. Fondo de Cultura Económica. Lima, 1991.

RAMOS, Adriana. “Os índios e o novo Congresso Nacional”. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Orgs.). *Além da Tutela: bases para uma nova Política Indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo de Resultados. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 100, p. 133-150, 1990.

RANGEL, Lúcia Helena. Vida em Reserva. In: *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu editora: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984.

RIZZARDO, Arnaldo. *Parte Geral do Código Civil: Lei n.º 10.406, de 10.01.2002*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. *Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o Tempo do Cativo*. Anuário Antropológico/ DAN- UnB, 2012-I, 2013: 83-137

SCOTT, Juan. *A Invisibilidade da Experiência*. Projeto História, São Paulo, 1998.

SEGATO, Rita. In: BRASIL. *Comissão de Direitos Humanos e Minorias*. Audiência Pública nº 1449/07 Relatório do Departamento de Taquigrafia da Câmara dos Deputados. Brasília, 2007.

SILVA Campos. *Crônica da Capitania de São Jorge de Ilhéus*. Rio de Janeiro: MEC/Conselho federal de Cultura, 1981.

SOUSA JÚNIOR JG de. *Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

SOUSA SANTOS Boaventura de. *A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 161.

_____. *Um Grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SUÁREZ, Miguel Aparício. *Los Suruaha: Universos Míticos y Miradas Etnográficas*. Monografia aprovada no curso de graduação em Antropologia Aplicada pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Politécnica Salesiana de Quito, Equador, 2008.

SUESS, Paulo. *Viver Bem - Sumak Kawsay – Reino de Deus*. Disponível em: http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_83. Pesquisa em: 15/04/2013.

_____. *Em Defesa dos Povos Indígenas. Documentos e Legislação*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

SUGIZAKI, Eduardo. Historicismo e Sujeito de Interesse. Uma história dos Modos de Subjetivação em Foucault. In: *I Seminário da Pós-Graduação em História: UFG/UCG, 2009, Goiânia - Goiás*. I Seminário da Pós-graduação em história : UFG / UCG. Goiânia : Editora da UCG, 2008. p. 1-21.

SWAIN, Tânia Navarro. Identidade, Para Que Te Quero? In: Gonçalves, Ana Teresa et alli (Orgs). *Escrita da História: Intelectuais e Poder*. Goiânia: Editora da UCG, 2004.

TEPEDINO, Gustavo. Introdução: Crise de fontes normativas e técnica legislativa na parte geral do Código Civil de 2002. In: TEPEDINO, Gustavo (Org.). *A Parte Geral do Novo Código Civil / Estudos na perspectiva civil-constitucional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

TOURINHO NETO, Fernando da Costa. “Os Direitos Originários Dos Índios Sobre As Terras Que Tradicionalmente Ocupam E Suas Conseqüências Jurídicas”. In: *NDI, Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre, Sérgio Antônio Fabris : 1993.

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

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: Nova / Velha utopia do Indigenismo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIANA, Adriana de Resende Barreto. *Os limites da minoridade: responsabilidade, tutela e família em julgamento*. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2002.

VIANA, Marco Aurélio S. (2004). *Curso de Direito Civil: parte geral*. 1. ed. Rio de Janeiro : Forense, 2004.

VIEIRA, Pe. Antônio S.C.J. *Sermão da Epifania*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional. Vol. IV.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *World System Analysis. An Introduction*. London: Duke University, 2004, p. 98; p. 99 e p. 23.

WALSH, Catherine. Carta do Equador é intercultural e pedagógica. *Revista Consultor Jurídico*, jun. 2009. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-jun-27/carta-equador-aspecto-interculturalizador-pedagogico>. Acesso em 02 de agosto de 2009.

WOOLF, Stuart. A Europa e o Estado-Nação. In: Penélope, Fazer e Desfazer a História, n. 11, Ed. de maio de 1993, Lisboa, pp. 105-117.

APÊNDICES

LISTA DAS ATAS DA CNPI UTILIZADAS DURANTE A PESQUISA

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 1ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 23 de julho de 2007.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 2ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 07 de outubro de 2007.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 3ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 12 de dezembro de 2007.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 4ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 21 de março de 2008.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 5ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 15 de junho de 2008.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 6ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 10 de outubro de 2008.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 7ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 22 de fevereiro de 2009.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 8ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 25 de maio de 2009.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 9ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 09 de setembro de 2009.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 10ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 17 de dezembro de 2009.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 11ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 06 de março de 2010.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 12ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 18 de maio de 2010.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 13ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 05 de agosto de 2010.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 14ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 03 de outubro de 2010.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Ata da 15ª Reunião Ordinária da CNPI. Brasília, 16 de dezembro de 2010.

Todas as atas estão disponíveis no site da FUNAI:

<http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/CNPI.html>.