



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em História

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos

**POLÍTICAS INDÍGENAS E O SER INDÍGENA NA
ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE**

São Paulo

2021



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em História

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos

**POLÍTICAS INDÍGENAS E O SER INDÍGENA NA
ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cultura e Representação.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

São Paulo

2021

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos

**POLÍTICAS INDÍGENAS E O SER INDÍGENA NA
ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cultura e Representação.

Apresentada em ____ de _____ 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Orientador)

Prof.^a Dra. Lúcia Helena Vitalli Rangel

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos

Universidade Estadual de Santa Cruz – BA

São Paulo

2021

Dedico este trabalho à minha família e amigos, sem os quais não teria chegado até aqui.

Dedico, especialmente, ao meu amado pai e amigo, senhor João Paulo, que sempre acreditou em mim e me apoiou em todas as minhas decisões. Meu pai, você está aqui. Sempre estará.

E a todos os povos indígenas do Brasil e da América Latina, que seguem firmes na luta.

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

Processo n.º 88887.369282/2019-00

Também foi contemplado com o apoio da bolsa TAXA, da Fundação São Paulo
(FUNDASP).

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) –
Finance Code 001.

Process no. 88887.369282/2019-00

It was also awarded by the TAXA grant, from Fundação São Paulo
(FUNDASP).

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa é resultado de um enorme esforço pessoal, diante de tantas dificuldades que são comuns a todos(as) os(as) pesquisadores(as) e estudantes brasileiros(as) trabalhadores e de baixa renda. No entanto, apesar do fato de que uma pesquisa sempre tem seu caráter solitário, eu jamais teria concluído tal empreendimento sem a presença e o apoio das pessoas que eu amo e que fizeram parte desse processo. Por isso, agradeço profundamente a toda a minha família e amigos, que tanto acreditaram em mim.

Agradeço ao meu estimado mestre, amigo, orientador e exemplo de pessoa, Fernando Torres Londoño, por toda a paciência que teve comigo diante de tantos desafios e dificuldades enfrentadas. Com ele, aprendi muito e continuo aprendendo todos os dias.

Sou muito grato a Benedito Prezias, por quem tenho grande admiração, pelas conversas tão agradáveis e edificantes, pelos materiais concedidos e pelo conhecimento de causa que tanto me ajudou nessa empreitada.

Também devo muito ao professor Luiz Antonio Dias e à professora Lúcia Helena Rangel, por terem aceitado nosso convite para participar da banca para qualificação desta dissertação. Suas críticas e sugestões, particularmente foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, e seus apontamentos bibliográficos ajudaram na definição do referencial teórico e metodológico utilizado.

Agradeço, especialmente, à professora Maria Helena Ortolan, que me atendeu com tanta atenção e me concedeu acesso à sua dissertação, que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa.

Outra pessoa muito importante na reta final da pesquisa foi a professora Teresinha Bernardo, a quem agradeço muito pelas trocas de ideias e sugestões ocorridas nas aulas de antropologia – e também aos colegas que comigo formaram essa turma.

RESUMO

Nesta pesquisa, buscamos analisar a construção da identidade e das políticas empreendidas pelo movimento indígena que se fez presente no processo que envolveu a Assembleia Nacional Constituinte no Brasil, entre os anos de 1987 e 1988 – e contribuiu diretamente para a elaboração da Constituição Brasileira de 1988. Para isso, buscamos compreender quem foram as pessoas que o formaram e as lideranças indígenas de diferentes etnias e regiões do Brasil que construíram uma identidade supraétnica que deu coesão a esse movimento social. Também buscamos inserir esta pesquisa na linha historiográfica denominada Nova História Indígena, introduzindo elementos teóricos da área da antropologia para compreender o fenômeno étnico e a construção identitária dessas lideranças indígenas, além de compilações produzidas por juristas, que nos auxiliaram na compreensão da legislação brasileira e de suas transformações. Construimos o objeto de pesquisa por meio da análise de publicações periódicas do jornal *Porantim*, atas de sessões e audiências da Constituinte e falas de diferentes lideranças indígenas nessas audiências das subcomissões. Também analisamos documentos produzidos por organizações indigenistas e indígenas e apresentados oficialmente nesse processo, como as Propostas e Emendas sobre os povos indígenas para o texto da Constituição.

Palavras-chave: Assembleia Nacional Constituinte; Constituição de 1988; movimento indígena; lideranças indígenas; direitos indígenas; organizações indigenistas.

ABSTRACT

This study aimed to analyze the construction of the indigenous identity and the policies undertaken by the Brazilian indigenous movement presented in the Brazilian National Constituent Assembly between 1987 and 1988, which contributed directly to the elaboration of the 1988 Brazilian Constitution. We seek to understand who the people who formed that movement were; and who the Indigenous leaders of different ethnicities and regions of Brazil responsible for building a supra-ethnic identity that gave cohesion to the social movement were. Besides, placing this study in the historiographical line called New Indigenous History was one of the objectives. That led to inserting theoretical elements from anthropology to understand both the ethnic phenomenon and the construction of the identity made by those indigenous leaders. In addition, compilations produced by jurists helped to understand the Brazilian laws and their transformations. The analysis of periodical publications from *Porantim* newspaper, minutes of sessions and audiences of the Constituent Assembly, and speeches by different Indigenous leaders in those subcommittee audiences built the object of this investigation. The documents produced and officially presented by Indigenous and indigenist organizations, such as the Proposals and Amendments on Indigenous peoples to the text of the Brazilian Constitution, were also analyzed.

Keywords: Brazilian National Constituent Assembly; 1988 Constitution of Brazil; Indigenous movement; Indigenous leaders; Indigenous rights; indigenist organizations.

ANEXOS

Anexo A – Lista das Assembleias Indígenas (1974-1984).....	175
Anexo B – Carta dos Povos Indígenas da Faixa de Fronteira aos Senhores Constituintes.....	181
Anexo C – Composição da Comissão da Ordem Social.....	184
Anexo D – Composição da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias.....	186

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 INDIGENISMO E POLÍTICAS INDIGENISTAS OFICIAIS NO BRASIL	25
2.1 Tutela, extermínio e integração	25
2.2 O indigenismo missionário renovado na segunda metade do século XX	33
2.3 A antropologia e o indigenismo na segunda metade do século XX.....	44
3 MOVIMENTO INDÍGENA	55
3.1 Movimento indígena e identidade étnica	55
3.2 As lideranças indígenas.....	69
3.3 As assembleias indígenas.....	86
4 O MOVIMENTO INDÍGENA E A ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE	111
4.1 A convocação da Constituinte e a questão indígena.....	111
4.2 A estrutura da Assembleia Nacional Constituinte	119
4.3 A agência indígena no processo constituinte	122
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
REFERÊNCIAS	167
FONTES DOCUMENTAIS.....	173
ANEXOS.....	175

1 INTRODUÇÃO

A historiografia, durante um bom tempo, definiu os povos indígenas como sujeitos que tinham apenas o passado, sem que tivessem direito nem ao presente, nem futuro. Vistos como bons e maus selvagens desde o século XVI, passam a ser interpretados, a partir do século XIX, como obstáculos ao progresso da civilização. Por muito tempo, foram “algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais”¹ – e, nessa linha, lembremo-nos da famosa frase de Varnhagen, que nos traz uma amostra clara dessa certeza oitocentista: “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia”.²

Aos povos indígenas, foi negado o direito ao futuro, mas foi-lhes constantemente confirmada a iminência do extermínio ou da extinção total. A certeza de que os povos indígenas passariam inevitavelmente por um processo de incorporação à *comunhão nacional*, deixando de ser índios, permeou até mesmo a obra de grandes autores, como Darcy Ribeiro. Muitas das questões trabalhadas em sua obra ainda são atuais e muito úteis para nossa compreensão acerca de alguns temas; no entanto, guardadas as contextualizações necessárias, o pessimismo impresso em suas interpretações sobre o futuro dos povos indígenas também nos revela a permanência de alguns aspectos dessa perspectiva *incorporacionista*, quando apresenta escalas e níveis de integração dos índios, que aparecem como mais ou menos integrados.³ Essa linha de interpretação gerou grandes prejuízos para os povos indígenas, que passaram a ser ameaçados pelos agentes do progresso. Nessa transição cultural em que supostamente seriam integrados à *comunhão nacional*, deixando de ser índios, deixariam de ter o direito às suas terras, bem como os direitos a qualquer tipo de proteção especial.

Maria Regina Celestino de Almeida apresenta algumas das “imagens do índio” que foram construídas no Brasil durante o século XIX pelos discursos literários, históricos e políticos que tinham como objetivo inserir os povos

¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: histórias, direitos e cidadania. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 11.

² *Loc. cit.*

³ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

indígenas na história da nação brasileira. Essas imagens perpetuaram-se significativamente dentro da prática historiográfica. A imagem do índio do passado, por exemplo, como um índio heroico, idealizado, sempre aderindo aos objetivos civilizatórios dos europeus, leal aos princípios cristãos, aparece em obras literárias de grande expressão, como em *O Guarani*, de José de Alencar. Essa imagem do índio sem nenhum sinal de rebeldia ou resistência ao homem branco, do qual sempre se torna aliado para o bem da civilização, basicamente é a imagem de um índio ideal para os interesses nacionalistas e assimilacionistas existentes no Brasil desde aquele momento. Ao perpetuar tal imagem do índio, a sociedade e o Estado brasileiro buscavam livrar-se do índio real, que estava bem ali e tanto incomodava.⁴

Celestino de Almeida ainda descreve outras imagens que povoaram as narrativas sobre os índios no Brasil desde o século XIX. Como a imagem do bárbaro, visto como tal por ser entendido como obstáculo ao progresso por resistir à tomada de suas terras, ou simplesmente por habitar terras que se constituem como objeto de interesse alheio; ou aqueles que, naquela época, eram chamados de *degradados*, vistos como “misturados, minoritários, miseráveis e preguiçosos”,⁵ pelo fato de ainda se identificarem como índios, mesmo após longos esforços para integrá-los – e suas terras – à sociedade nacional. Tendo em vista estas formulações, que ainda se fazem presentes na atualidade em diferentes narrativas, um dos objetivos desta pesquisa é apresentar, com todas as limitações que o lugar de fala de um pesquisador *branco* pressupõe, um sujeito indígena que, dentro do contexto das décadas de 1970 e 1980, teria construído suas próprias articulações, segundo seus próprios interesses, imprimindo suas projeções e expectativas nos âmbitos individual e coletivo.

Atualmente, estudos acerca da história dos povos indígenas no Brasil têm apontado para a existência de um campo fértil para novas pesquisas. Não apenas pela diversidade de áreas do conhecimento que podem fornecer novas ferramentas para os estudos históricos – como a antropologia, arqueologia, sociologia, demografia, linguística, entre outras – mas também pelo surgimento

⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. Ver, especialmente, o capítulo “Etnicidade e nacionalismo no século XIX”.

⁵ *Loc. cit.*

de novas interpretações que buscam entender a história dos povos indígenas partindo do pressuposto de que estes sempre foram e são sujeitos que protagonizam suas próprias histórias.

A *Nova História Indígena*, como passou a ser chamada desde os estudos de John Manuel Monteiro no final da década de 1990,⁶ traz-nos novas propostas para uma historiografia na qual se busca compreender os povos indígenas como sujeitos que forjam a todo momento seus próprios destinos. Sujeitos que passam a ter direito ao presente, e não somente ao passado, geralmente cristalizado em imagens idealizadas de um primeiro contato entre os índios e os brancos, geralmente ligado ao momento da chegada dos europeus às Américas no século XVI. Dessa forma, surgem novas interpretações sobre os processos históricos vividos por esses sujeitos. Uma nova óptica está sendo lançada sobre as análises das relações estabelecidas entre esses povos, o Estado e a sociedade envolvente.

Maria Regina Celestino de Almeida traz novas interpretações para a história dos povos indígenas no Brasil durante o período colonial e o período do Império. Nessa abordagem, as negociações, articulações, conflitos, resistências e outras práticas estudadas pela autora revelam sujeitos indígenas cujas relações sociais teriam sido fundamentais para a construção e o desenvolvimento daquelas sociedades.

Nessa nova óptica, busca-se reconhecer o protagonismo dos povos indígenas frente à colonização, exercido de diferentes formas, no qual se inclui um amplo leque de rompimentos e alianças a partir de suas situações e interesses.

Consideramos que essa linha de interpretação tem grande relevância para esta pesquisa – e, dessa forma, pretendemos produzir reflexões acerca das políticas construídas por lideranças e grupos indígenas provenientes de diferentes regiões do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980. Nesse momento, desenrolou-se o processo no qual essas lideranças passaram a redefinir e afirmar uma nova identidade, uma identidade *pan-indígena*,

⁶ MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

construída na teia de relações que envolvem os povos indígenas, essas novas lideranças, o Estado e a sociedade brasileira.

Escolhemos analisar o período em que ocorreu a Assembleia Nacional Constituinte – de abril de 1987 a agosto de 1988 –, por considerarmos que se tratou de um processo fundamental para a apresentação dos projetos desenvolvidos durante as décadas de 1970 e 1980 por essas lideranças e grupos que construíram o que chamaremos aqui *movimento indígena*.⁷

Nesse processo, seria produzida uma nova Constituição para o Brasil, que, após 21 anos de ditadura, mostrava-se aberto à possibilidade de ter uma *constituição cidadã*.

A Assembleia Nacional Constituinte surgia para diversos setores da sociedade como um momento repleto de possibilidades de conquista e desafios a serem enfrentados. Manuela Carneiro da Cunha levantou, naquele momento, questões que apresentavam grande relevância acerca dos direitos indígenas, como a possibilidade real da quebra do paradigma da incorporação dos índios à sociedade nacional, o que estava intimamente ligado ao direito desses povos às suas terras, entre outros temas que já faziam parte de discussões internacionais, tais como a questão da exploração do subsolo em terras indígenas, a importância das demarcações destas terras, a autonomia dos povos indígenas e seus direitos culturais, civis e jurídicos.⁸

Esses temas e discussões abordados no processo da Assembleia Nacional Constituinte, bem como as rupturas que propuseram, continuam sendo relevantes para a compreensão da história e da luta desses povos pela manutenção de seus direitos que constantemente são ameaçados no Brasil, como também nos mostra Manuela Carneiro da Cunha em sua análise da discussão sobre as terras indígenas na esfera jurídica atual.⁹

⁷ Partimos da ideia de movimentos sociais (sobre a qual discorreremos melhor adiante) apresentada por Gohn: GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2011 [1. ed., 1997]. Além de nos apoiarmos na definição de autores indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e outros(as) que citamos nesta dissertação.

⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

⁹ Neste título, a autora reúne textos de diversos autores sobre os direitos indígenas no Brasil atual, voltando as atenções para a tese do *marco temporal* e seu impacto na vida de inúmeros povos indígenas. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Unesp, 2018.

Com esta investigação, pretendemos contribuir para o conjunto de estudos que constituem tal linha historiográfica, além de que ela também se insere em um campo mais amplo, que são os estudos sobre os chamados novos movimentos sociais, que se constituem entre as décadas de 1970 e 1990. Esses movimentos foram construídos por diferentes sujeitos sociais que aparecem no cenário político brasileiro como opositores da ditadura vigente naquele momento, em busca de direitos coletivos e uma sociedade democrática.

Esse campo de estudo configura, segundo Natalia Neris, um “campo incipiente e crescente de trabalhos sobre a atuação de movimentos sociais e/ou processos de disputa por inclusão de temas no texto Constitucional”.¹⁰

Segundo Heloisa de Faria Cruz, “dimensão pouco explorada em relação aos estudos dos novos movimentos [sociais], de suas formas de auto-organização e das disputas por hegemonia naquele contexto diz respeito às suas linguagens e formas de comunicação”.¹¹ Dentro dessa dimensão, buscamos debruçar-nos sobre a constituição do movimento indígena no Brasil por meio da análise de um jornal chamado *Porantim*, que ainda é produzido e veiculado pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

Devido ao processo de transformação pelo qual a Igreja Católica passa, iniciado na década de 1960, essa organização aparece como um dos sujeitos centrais no processo de formação do movimento indígena. Por esse motivo, buscamos discutir, no segundo capítulo, as práticas indigenistas na segunda metade do século XX, destacando o protagonismo do CIMI.

As diretrizes e práticas dos missionários passavam por profundas mudanças, paralelamente aos novos referenciais teórico-metodológicos que vinham sendo introduzidos nas discussões dos antropólogos, que possibilitaram novas percepções e propostas de ação com relação ao indigenismo na América Latina.¹²

¹⁰ NERIS, Natália. **A voz e a palavra do movimento negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988)**: um estudo das demandas por direitos. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola de Direito de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2015. p. 15.

¹¹ CRUZ, Heloisa de Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. p. 4.

¹² JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

O Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado em 1961, apresenta uma posição renovada da Igreja Católica, que realiza uma autocrítica com relação ao passado ligado diretamente às práticas missionárias coloniais e propõe o respeito e a convivência com outras culturas e religiões. Tal posição é também apresentada em 1968 na II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín, na Colômbia, quando se introduz definitivamente a ideia de *inculturação*, em oposição à ideia de incorporação. Nesse mesmo ano, ocorre o 1º Encontro sobre Presença da Igreja nas Populações Indígenas em São Paulo, no Colégio Santo Américo, convocado pelo Secretariado Nacional de Atividade Missionária – SNAM, que também havia sido criado nessa época. Portanto, há, nessa época, uma mudança paulatina na prática missionária, havendo uma cisão dentro da Igreja, com grupos que seguiam a lógica do Estado civilizatório, representados na aliança Igreja-Estado, missão-Funai; e grupos que se opunham a essa linha. É neste contexto que surge o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, fundado em 1972.¹³

O CIMI surge como uma entidade católica que já tinha como base o diálogo *inculturado*, ou seja, a prática missionária que pressupunha o respeito às identidades étnicas e às religiões indígenas. A I Assembleia Geral do CIMI, em 1975, mostra que as diretrizes que foram traçadas já eram muito renovadoras, estando na linha de ações os temas *cultura, autodeterminação, terra, encarnação e conscientização*.¹⁴ Converter os povos indígenas ao cristianismo já não era o objetivo desses missionários, que partiam da premissa de que “o verbo se fez homem, pobre e também índio”.¹⁵

Essa entidade garantiu significativo apoio à causa indígena naquele contexto, e a estrutura que possuía – presente em todas as regiões do Brasil, com um sistema de comunicação eficiente e articulado entre seus membros – foi fundamental para que se criassem espaços de diálogo e para que se desenvolvessem novas relações e articulações entre diferentes grupos e líderes indígenas.

¹³ PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

¹⁴ *Ibidem*, p. 68.

¹⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**. Brasília, DF, ano V, n. 94, 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

No interior de todo esse processo, surge o *Porantim*, que aparece como um tipo de boletim missionário criado pelo CIMI em 1978, voltado inicialmente à divulgação das situações vividas pelos povos da Amazônia, com sede em Manaus. Com poucos anos de existência, o boletim passou a ser enviado para as diversas capitais do País e vai-se estabelecendo como um jornal de alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para Brasília, em 1982.

O jornal *Porantim* marcou o processo de transformação e consolidação do CIMI e do movimento indígena enquanto sujeitos sociais. Cruzando uma análise mais atenta desse periódico com a bibliografia utilizada, revelaram-se as perspectivas, estratégias e projetos do CIMI como uma entidade de apoio à causa indígena e sua especial relevância no processo de construção do movimento indígena.

Levando em conta o que foi apresentado anteriormente, decidimos que a forma como organizaríamos a sequência dos capítulos neste trabalho deixaria claro o caminho percorrido durante o exercício de pesquisa empreendido. Dessa forma, consideramos coerente que se apresentassem os preceitos básicos para que se entendam as questões relacionadas aos povos indígenas no Brasil da segunda metade do século XX.

No segundo capítulo desta dissertação, buscamos apresentar um panorama geral acerca do paradigma da tutela exercida pelo Estado sobre os povos indígenas no Brasil desde o final do século XIX até a década de 1970, no campo jurídico.

O conceito de tutela pode ter diferentes significados e foi utilizado de diferentes formas se considerarmos os interesses historicamente conflitantes dos povos indígenas e do Estado brasileiro. Contudo, a tutela que sempre recaiu sobre os povos indígenas no Brasil está relacionada a dispositivos legais que sempre imputaram a esses sujeitos a incapacidade, a infantilidade e a barbárie.

O objetivo do primeiro subitem desse segundo capítulo é apontar para a presença da figura jurídica de tutela entre os princípios fundadores do Serviço de Proteção ao Índio e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio.

Sustentamos que o movimento indígena esteve diante da árdua tarefa de se opor e desconstruir alguns dos principais elementos de uma estrutura legislativa que havia sido gestada ainda no século XIX – quando as crenças

eugenistas atravessavam as diversas áreas da ciência – e que tinha como um de seus principais pilares a tutela orfanológica do Estado sobre os povos indígenas.

A Constituição Federal de 1988 ficou marcada como um verdadeiro divisor de águas na história dos direitos indígenas no Brasil, especialmente por ter superado o paradigma da tutela indígena, reconhecendo, pela primeira vez, que tanto individualmente como coletivamente, os indígenas são sujeitos que possuem direitos jurídicos e são partes legítimas para ingressarem em juízo de seus interesses.

No segundo e no terceiro subitem do segundo capítulo, ainda buscamos apresentar uma análise geral sobre as teorias e práticas indigenistas na segunda metade do século XX, destacando as transformações pelas quais passaram os referenciais teóricos e as práticas dos antropólogos e dos missionários – particularmente aqueles ligados ao CIMI – diante dos desafios enfrentados por povos indígenas em diferentes contextos.

Entendemos que a criação e a consolidação do movimento indígena, bem como sua participação na Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e 1988, estão inseridos em um contexto mais amplo no qual as preocupações com questões relacionadas aos direitos humanos, direitos das minorias, dos povos originários e as questões ambientais, por exemplo, ganharam notoriedade e evidência no cenário político internacional. Compreendemos que a presença desses temas nas pautas de importantes encontros internacionais se consolidou devido ao avanço das ações dos diversos movimentos sociais e organizações locais, regionais, nacionais ou internacionais que protagonizaram aquele processo histórico.

A Conferência Rio-92 sobre o Meio Ambiente do Planeta: Desenvolvimento Sustentável dos Países, também conhecida como Eco-92, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, foi um grande exemplo do desdobramento dessas discussões no âmbito global. Essa conferência trouxe enorme visibilidade para as questões ambientais em todo o mundo, levando em conta seus âmbitos econômico e social. Acordos inéditos foram firmados por muitas das potências europeias dentro desses termos.

As convergências construídas pelas lideranças e grupos provenientes de diferentes povos indígenas das Américas consolidaram-se com o surgimento de

organizações e confederações que tinham como objetivo fortalecer unidades políticas autônomas em busca de acordos que expusessem suas necessidades e atendessem às suas reivindicações diante de representantes políticos das grandes potências mundiais, organizações não governamentais ou de grandes corporações.

Os referenciais teórico-metodológicos aqui utilizados para leitura do *Porantim* partem do preceito de que a imprensa se configura como força social ativa que “articula uma compreensão da temporalidade, com diagnósticos do presente, e afirma memórias que pretendem articular as relações presente/passado e as perspectivas de futuro”.¹⁶ Portanto, compreende-se que a imprensa é uma parte constituinte da história social, produzida por sujeitos que nela imprimem seus projetos e leituras de mundo, mas que também passam a se constituir no próprio processo de produção e desenvolvimento desses meios de comunicação. Dessa forma, a imprensa é entendida como um dos ingredientes do processo histórico, muito mais que apenas registros da realidade.¹⁷

Éder da Silva Novak traz algumas definições relevantes sobre a participação política e a luta indígena no Brasil. Trabalhando com populações indígenas do Paraná no período da Primeira República, traz a ideia de que as populações indígenas “lutaram por seus interesses e reinterpretaram, conscientemente, uma nova forma de vida, promovida pelas relações interétnicas com os sujeitos da sociedade envolvente”. Essa definição ajuda-nos a compreender as estratégias, alianças e outras ações praticadas pelo movimento indígena na Constituinte – e, de uma forma mais ampla, pode ser uma chave interpretativa para compreender como se desenvolveram as relações entre *índios* e *não índios* no Brasil durante o século XX.¹⁸

No primeiro subitem do terceiro capítulo, buscamos compreender o fenômeno étnico a partir de alguns estudos que nos possibilitaram aprofundar a análise sobre o movimento indígena enquanto parte integrante de uma teia de

¹⁶ CRUZ, 2013, *op. cit.*, p. 5.

¹⁷ DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel. **A revolução impressa**: a imprensa na França, 1775-1800. São Paulo: EDUSP, 1996.

¹⁸ NOVAK, Éder da Silva. **Emã e Tekoha**: territórios indígenas e a política indigenista. Curitiba: Appris, 2019. p. 25.

relações interétnicas que se desenvolvem de modo processual, o que também nos possibilitou compreender suas inconstâncias e contradições internas.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem”.¹⁹ Daí, podemos afirmar, de forma preliminar, que a definição de uma identidade étnica dependeria somente da autoidentificação do indivíduo como parte de um grupo e a aceitação deste indivíduo pelo mesmo grupo. Contudo, caberia apenas aos povos indígenas decidir quem é ou não é Kaingang, Guarani-Kaiowá, Kariri entre outros.

Paralelamente a essa definição, partimos de uma perspectiva na qual se “percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado”,²⁰ abandonando a visão totêmica na qual a cultura é entendida como algo cristalizado, imóvel e acabado.

Sobre a definição de grupos étnicos, considera-se fundamental a discussão apresentada por Fredrik Barth, na qual a etnicidade passa a ser analisada a partir das interações entre diferentes etnias. A partir dessa abordagem, a observação empírica da cultura deixa de ser o único fator relevante para a compreensão do fenômeno étnico, entendido aqui como processual. O autor considera que uma análise das características étnicas de um grupo deve considerar suas interações com outros grupos, visto que nenhuma cultura e, conseqüentemente, nenhuma identidade se desenvolve isolada das outras. Sendo a cultura e a identidade elementos essencialmente relacionais, deve se levar em conta as relações de troca ocorridas em suas fronteiras étnicas.²¹

Paralelamente a essa perspectiva de análise, na qual as atenções se voltam para as interações culturais e não mais unicamente para o conteúdo cultural, Guillermo Bonfil Batalla propõe uma abordagem metodológica na qual não se desconsidera a importância dos elementos culturais para a definição das

¹⁹ CUNHA, 2012, *op. cit.*, p. 103.

²⁰ *Ibidem*, p. 108.

²¹ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988.

características de um grupo étnico, mas busca-se compreender o fenômeno étnico em seu caráter processual e relacional.²²

Considerando a relevância de teóricos como Barth, Batalla adverte que cada caso deve ser analisado empiricamente em suas especificidades e considera que a identidade é um elemento resultante do processo no qual um grupo busca ter exclusividade sobre as decisões a serem tomadas com relação a um universo de elementos culturais definidos como próprios. Portanto, no processo relacional no qual o grupo estabelece a troca, perda, aquisição e/ou domínio sobre certos elementos culturais, define-se o que o autor chama *cultura própria* de um grupo. A partir da relação que o grupo constrói com esses elementos culturais, vai desenhando constantemente sua identidade, que nada mais é que a expressão política utilizada pelo grupo para externalizar, organizar e imprimir as dinâmicas que possibilitem o controle de suas decisões sobre os elementos culturais próprios.

Partindo dessas premissas, buscamos compreender, nesta pesquisa, o ser indígena no contexto da Assembleia Nacional Constituinte, bem como o processo de configuração da identidade pan-indígena expressada naquele momento importante da história dos povos indígenas no Brasil.

No quarto capítulo, abordamos o movimento indígena no cenário da Assembleia Nacional Constituinte. Um dos elementos característicos desse movimento pode ser percebido em sua composição. Formado por líderes e grupos de diferentes etnias de todas as regiões do Brasil, foi capaz de construir convergências entre estes indivíduos e grupos, inclusive nacionalmente, o que nunca havia ocorrido até então e foi possível devido à construção de uma identidade pan-indígena.²³

Consideramos as singularidades e complexidades de cada etnia indígena existente naquele momento em território nacional – mesmo que, ocasionalmente, esse território em nada defina as fronteiras indígenas. No entanto, não pretendemos abordá-las em todas as suas particularidades neste trabalho. Nosso objetivo maior é investigar as políticas indígenas que se

²² BATALLA, Guillermo Bonfil. **La teoría del control cultural en los estudios de los procesos étnicos**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB; Tempo Brasileiro, 1988. p. 13-53.

²³ Discutiremos esse conceito, desenvolvido por Maria Helena Ortolan em sua dissertação de mestrado (1997), ao longo desta dissertação.

constituíram no cenário da Assembleia Nacional Constituinte. Faz-se necessário também frisar que nosso objetivo não é encontrar nem apresentar uma descrição definitiva dessas lideranças e de suas identidades étnicas, mas fornecer elementos que possam contribuir para as discussões em torno desses temas. Contudo, não podemos ignorar a existência de outras narrativas e de como estas definem o que aqui chamamos identidades, ou movimento indígena. Não podemos ignorar os diferentes modos de se produzir e transmitir conhecimento, apresentados pelos próprios sujeitos indígenas.

Procuramos dialogar com outros(as) autores(as) que analisaram o mesmo objeto, a fim de trazer algumas contribuições para esta discussão. Rosane Freire Lacerda,²⁴ em um livro cuja produção e publicação foram financiadas pelo CIMI, apresenta um corpo documental que em muito nos auxiliou nesta pesquisa. Utilizando-se de atas das sessões, depoimentos diversos dados durante a Constituinte, documentos assinados por lideranças e organizações indígenas e indigenistas, propostas de emendas encaminhadas aos relatores das comissões e subcomissões entre outros, a autora desenvolve uma detalhada descrição do caminho percorrido pelos representantes dos povos indígenas desde a convocação da Assembleia Nacional Constituinte até à aprovação do texto constitucional definitivo.²⁵

Daniel Munduruku trabalha com a ideia de que o movimento indígena teve e tem um caráter educativo devido ao fato de ter contribuído para a formação de um quadro amplo de lideranças indígenas e por ter provocado transformações nas relações entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade brasileira. O autor analisa o processo de construção do movimento indígena e aborda suas particularidades como um movimento que foi capaz de unir lideranças de diferentes povos e visões de mundo em torno de interesses comuns.²⁶

Aproximamo-nos também da pesquisa de Carlos Evangelista, que aborda o debate ocorrido na Assembleia Nacional Constituinte em torno dos direitos

²⁴ Autora proveniente da área do Direito, estabeleceu relações com o CIMI e com as questões relacionadas aos direitos indígenas. Sua tese de doutorado deu origem à seguinte publicação: LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade: o mito da tutela indígena**. São Paulo: Baraúna, 2009.

²⁵ LACERDA, Rosane Freire. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987–1988**. Brasília: CIMI, 2008.

²⁶ MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura).

indígenas. Sua dissertação apresenta-nos uma análise de cada etapa da Constituinte, bem como os documentos que foram produzidos, assinados por organizações indigenistas e indígenas²⁷ e enviados aos parlamentares durante o processo. Além dessa análise, o autor apresenta o processo de construção pelo qual passou o texto constitucional, dentro de diversos embates e reconhecimentos, derrotas e vitórias.²⁸

Buscamos também estabelecer um diálogo com Poliene Bicalho, que busca compreender o *protagonismo* indígena no Brasil, estabelecendo o recorte temporal de 1970 a 2009. Em sua tese, a autora busca apontar os processos e os momentos que foram protagonizados pelo movimento indígena, que, apesar de suas diferenças e contradições internas apresentadas em algumas situações, também apresentou a capacidade de unir diferentes sujeitos e grupos de forma coesa em suas práticas e objetivos.²⁹ O que buscamos analisar, além desse protagonismo indígena apontado por Bicalho, é como ele se constituiu, que lideranças o conformavam, em que circunstâncias, tendo em vista as interações entre as lideranças indígenas, as comunidades, as organizações indigenistas e a imprensa desenvolvida por estes sujeitos.

Por fim, a dissertação de mestrado de Maria Helena Ortolan, de 1997,³⁰ tornou-se uma das referências bibliográficas mais importantes para o desenvolvimento do presente trabalho. Nela, a autora realiza uma análise bem estruturada e coerente sobre o movimento indígena no Brasil, a partir de um referencial teórico e metodológico proveniente da antropologia, o que nos proporcionou uma aproximação útil e desejada dessa área do conhecimento,

²⁷ Como a Proposta de Programa Mínimo de campanha pré-constituinte para os direitos indígenas, assinada pela União das Nações Indígenas – UNI e diversas entidades de apoio ao movimento indígena, em maio de 1986, ou as Propostas de Emendas, também assinadas pela UNI e diversas entidades de apoio e encaminhadas aos deputados e senadores constituintes da Comissão de Sistematização, em um momento em que o texto constitucional já se encontrava em estágio avançado de discussão.

²⁸ EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na Constituinte de 1988. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

²⁹ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970/2009). 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

³⁰ ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

com a qual buscamos estabelecer um diálogo interdisciplinar que favorecesse a análise do nosso objeto de pesquisa.

Partindo da análise de documentos provenientes dos arquivos do CIMI referentes às Assembleias Indígenas e outros eventos e entrevistas com algumas das lideranças indígenas citadas, Ortolan investiga os caminhos que foram percorridos por esses sujeitos na construção do movimento indígena, elucidando diferentes narrativas, disputas e contradições internas presentes no processo.

Uma das grandes contribuições da autora, em sua dissertação, é a definição de uma nova categoria identitária construída e consolidada pelo movimento indígena, a identidade *pan-indígena*, de caráter supraétnico – já citada anteriormente, mas fundamentada a partir deste trabalho –, que contribuiu para que os povos indígenas transformassem definitivamente suas relações interétnicas entre os diferentes povos, com o Estado e com a sociedade brasileira.

No caminho percorrido por aquelas lideranças e grupos desde meados da década de 1970, um dos momentos mais significativos para a consolidação do movimento indígena deu-se de abril de 1987 a agosto de 1988, com a Assembleia Nacional Constituinte. Nesse importante momento da história do Brasil, o movimento indígena passa por um verdadeiro teste de fogo que exigiu daquelas lideranças e das organizações indígenas um nível significativo de coesão, organização e articulação para sustentar as demandas apresentadas às comissões e subcomissões.

2 INDIGENISMO E POLÍTICAS INDIGENISTAS OFICIAIS NO BRASIL

2.1 Tutela, extermínio e integração

Para iniciarmos esta breve análise da história dos direitos indígenas na legislação brasileira desde o século XIX, partimos da ideia de que, por ação ou omissão, o indigenismo oficial existente no Brasil e no restante da América Latina buscou impor a aproximação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente para a implantação do capitalismo, em detrimento dos interesses e necessidades desses povos – assegurando-lhes, no máximo, que sua integração ocorresse de forma gradual e sob o manto da tutela.

Mais de 100 anos antes da Constituição de 1988, iniciava-se um longo processo de inserção e consolidação dos ideais positivistas e eugenistas na legislação brasileira. Em meados do século XIX, já se esboçava a ideia de que, gradualmente, os povos indígenas se incorporariam naturalmente à *civilização*. Isso fica claro na Decisão nº 92 de 21 de outubro de 1850, na qual o Ministério do Império “manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim, dispersos e confundidos na massa da população civilizada; e dá providências sobre as que se acham ocupadas”.³¹ Dessa, forma inicia-se um processo de confisco das terras indígenas pelo Estado, que as distribuiria à iniciativa privada por meio de diversos dispositivos legais.

Essa lei de 1850, que ficou conhecida como Lei de Terras, foi implementada em um momento no qual se iniciava o processo de expansão da economia cafeeira em algumas regiões do Brasil, que, aliado à exploração da borracha e de outros itens, contribuiu para o início de um processo de industrialização que contaria com a instalação das linhas férreas, do telégrafo e a criação de colônias agrícolas que adentravam os interiores do País, considerados “espaços vazios” a serem explorados em nome do crescimento da nação.

A partir daquele momento, os dispositivos legais que, até então, garantiam aos povos indígenas algum direito sobre suas terras – como o Alvará Régio de

³¹ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 269.

1º de abril de 1680, que, apesar de prever uma tutela orfanológica, reconhecia os índios como “primários e naturais senhores” de suas terras³² – seriam totalmente anulados em prol da ocupação utilitária destas. As terras tornam-se, definitivamente, mercadorias, e tudo que fugisse a essa lógica não era mais interessante nem para o Estado, nem para os latifundiários que buscavam desenvolver suas atividades econômicas em sua capacidade máxima de produção. Logo, a compreensão que os povos indígenas tinham do que eram e para que serviam suas terras ia de encontro aos interesses mercadológicos apresentados pelo Estado e pelos latifundiários.

Os resultados foram desastrosos, uma vez que qualquer grupo indígena que não fosse considerado *aldeado* seria subitamente desapropriado de suas terras. Isso significava que o Estado tinha o poder de decidir quais eram os grupos indígenas que mantinham suas características étnicas, estando estas relacionadas aos aldeamentos. Em outras palavras, ou o grupo estava, de alguma forma, sob o controle do Estado, ou poderia deixar de ser considerado como um povo indígena, perdendo seus direitos especiais sobre as terras que ocupavam. Com o decorrer das décadas, essa lógica de controle e incorporação das terras indígenas se aperfeiçoaria na legislação brasileira, tendo sempre como fio condutor a prática da tutela.

Em 1910, é fundado o SPI – Serviço de Proteção aos Índios, inicialmente chamado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. O primeiro órgão indigenista oficial do Brasil era destinado a mediar a *incorporação* dos indígenas à sociedade nacional, entendendo-os como obstáculos que faziam frente à civilização e ao progresso. A proteção à integridade física dos indivíduos e grupos indígenas, oferecida pelo órgão, já era considerada um grande avanço para a época, uma vez que se buscava a diminuição da violência dispensada aos diferentes grupos indígenas contatados pela primeira vez, ou mesmo a diminuição das doenças que devastavam populações inteiras. O próprio diretor do Museu Paulista à época, Hermann Von Ihering, propunha o “extermínio total” desses povos, considerados “uma inutilidade à civilização e um obstáculo ao projeto de colonização da região sul pelos imigrantes europeus”.³³

³² LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 265.

³³ *Ibidem*, p. 130.

O SPI, que era representado por seu grande patrono, Marechal Cândido Rondon, era o exemplo prático das teorias positivistas no campo indigenista. Formado sob os postulados de Auguste Comte, Rondon buscava imprimir em suas tropas a ideia de que os índios eram perfeitamente aptos à civilização e que podiam ser conduzidos pacificamente à integração, sem uso de armas, ao contrário do que ocorria até então – e, em muitas situações, continuaria ocorrendo. Esses ideais, inclusive, apresentavam-se na famosa frase “morrer se preciso for, matar, nunca”.³⁴ Dessa forma, suprimia-se o uso da violência nas práticas sertanistas, mesmo contra aqueles que eram chamados “índios arredios”, e se instaurava o princípio da incorporação.

O Código Civil de 1916 segue a mesma linha do SPI quando decreta o status de incapaz dos “silvícolas”.³⁵ Esse dispositivo impôs uma limitação severa à autonomia dos povos indígenas durante a maior parte do século XX, introduzindo, na legislação oficial, a ideia de incapacidade desses indivíduos e grupos diante de questões que envolvessem seus interesses, de forma que somente o Estado podia representá-los. No entanto, essa imposição que, legalmente, garantiria a proteção à integridade física dos tutelados também consistia no controle sobre as ações exercidas sobre e por essas populações. A classificação imposta aos indígenas ainda seria complementada com outros dispositivos legais nas décadas seguintes.

Mesmo que a lógica da tutela sobre os povos indígenas já existisse, foi no ano de 1928, pela Lei nº 5.484, de iniciativa do SPI, que o Estado passa a exercê-la diretamente, por intermédio desse órgão, com o objetivo de os integrar progressivamente à sociedade nacional até que se tornassem plenos em direitos e deveres do “cidadão brasileiro comum”.³⁶

Darcy Ribeiro comenta sobre esta “imprecisa situação jurídica” dos indígenas durante a década de 1960, quando indivíduos Xavante haviam conquistado o direito ao voto, mas, exatamente por essa razão, estavam sujeitos

³⁴ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

³⁵ BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. art. 6º. cap. I: Das Pessoas Naturais. título I: Da Divisão das Pessoas. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

³⁶ RIBEIRO, 1986, *op. cit.*, p. 204.

a serem classificados como indivíduos “emancipados” ou aculturados, pelo fato de serem alfabetizados. Aliás, alguns dos grupos Terena de Mato Grosso do Sul, considerados um tanto aculturados pelo fato de buscarem a condição de alfabetizados, reservistas e eleitores, em muitos casos, tiveram o direito ao voto negado por funcionários do SPI, que declaravam que “não sendo obrigados a serviço militar, não poderiam ser eleitores”. Na realidade, temiam que estes se tornassem “objeto de disputa dos políticos locais, ocasionando conflitos e dificuldades”.³⁷

Dessa forma, evidencia-se o tipo de tutela que se impunha aos povos indígenas até aquele momento, quando a intenção dos órgãos oficiais realmente era protegê-los de diversas violências e interesses alheios, mas, para isso, imputava a eles uma condição de inferioridade diante da sociedade envolvente.

Como bem destacou Rosane Freire Lacerda, o oferecimento de presentes nas expedições de atração e “pacificação” dos grupos considerados isolados, bem como a introdução de bens industrializados de consumo entre os grupos com os quais se tinha pouco contato foram práticas constantes do SPI e, posteriormente, da Funai – Fundação Nacional do Índio, que manteria os postulados básicos do órgão anterior. Tais práticas são exemplificadas pela autora com a análise do caso dos Kamayurá, que passaram por importantes transformações em suas relações sociais internas e com outros grupos após anos de contato com não indígenas, que, liderados pelos irmãos Villas-Bôas, forneceram a esses e outros povos, uma “ampla gama de ferramentas e de bens materiais”. Em outro exemplo citado, referente à pesquisa de Lúcia Helena Rangel junto aos povos que viviam nas aldeias Araribá, Icatu e Vanuíre (SP), na década de 1970, descreve-se a relação de dependência que se vai estabelecendo por meio da constante doação de “objetos desconhecidos, úteis ou inúteis”, que acabavam por cativar os grupos que ali viviam. Essas práticas assistencialistas incluíam recompensas e punições, como também apontou a autora, citando o caso das jovens lideranças Terena e Xavante que estudavam em Brasília e que, por ordem do presidente da Funai, Otávio F. Lima, tiveram suas hospedagens cortadas em pleno ano letivo devido ao que se chamou de “atitudes de desacato que culminaram com a invasão agressiva ao gabinete do

³⁷ RIBEIRO, 1986, *op. cit.*, p. 205.

presidente do órgão”. Esses estudantes se tornaram lideranças importantes no processo de criação da União das Nações Indígenas, como desenvolveremos nos próximos capítulos desta dissertação. No entanto, o que se evidencia com esses exemplos é o caráter assistencial “inerente ao exercício da tutela” por parte do Estado sobre os povos indígenas, considerados relativamente incapazes.³⁸

Além do assistencialismo, Lacerda aponta outras características comuns ao SPI e à Funai, como a interferência nas relações políticas internas dos povos indígenas, nas relações interétnicas entre diferentes grupos e, também, nas relações entre estes e a sociedade envolvente. Como exemplo dessas interferências praticadas por ambos os órgãos, é citada a “inserção da autoridade artificial” do Capitão dos Postos Indígenas. Essa figura, imposta pelo SPI em muitos casos, não era, de fato, uma liderança reconhecida pelo grupo.³⁹

A Constituição de 1934, além de classificar os grupos indígenas, previa a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” em seu artigo 5º, item XIX das Disposições Preliminares.⁴⁰ Pela primeira vez, a legislação brasileira apresenta de forma expressa a certeza de que, mais cedo ou mais tarde, os diferentes grupos indígenas perderiam suas culturas, consideradas selvagens ou atrasadas, em um caminho de mão única no qual a incorporação à sociedade envolvente era inevitável. Esse projeto de incorporação compulsória dos povos indígenas à comunidade nacional ainda seria aprimorado durante o período da ditadura iniciada em 1964.

Em 1965, uma CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito que investigava supostos atos ilícitos relacionados ao SPI chegava à conclusão de que uma grande parcela de seus funcionários esteve envolvida em diferentes tipos de crimes contra os próprios povos indígenas, como genocídios, escravização de grupos indígenas, violação de seus direitos às terras, entre outras irregularidades apuradas, inclusive, a “prática de delitos contra a Fazenda Nacional e o Patrimônio Indígena”.⁴¹

³⁸ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 158-159.

³⁹ *Ibidem*, p. 160-161.

⁴⁰ BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

⁴¹ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 162.

Em meio a esses “tão aberrantes atos de corrupção, desmandos e injustiças”, e sob “pressão da sociedade civil e da comunidade científica nacional e internacional”,⁴² seria extinto o SPI e, com ele, outros instrumentos de opressão, como as prisões indígenas que viriam a ser conhecidas muitos anos depois.⁴³

Enquanto a suposta proteção era oferecida pelo Estado, inclusive com a promulgação da Convenção nº 107 da OIT – Organização Internacional do Trabalho em 1966, a busca pela desapropriação das terras indígenas era constante. Sempre considerando o potencial produtivo dessas terras, esperava-se que os indígenas se convertessem, gradativamente, em pequenos agricultores, de forma que não mais necessitassem da garantia a sua posse especial, incorporando-se à uma massa de trabalhadores rurais. Dessa forma, quando deixam de ser tratados legalmente como indígenas, passando a ser considerados *emancipados* e “desaparecem assim os sujeitos de direitos territoriais”.⁴⁴

Seguindo essa lógica incorporacionista, a legislação brasileira relativa aos direitos indígenas seria complementada durante o período da ditadura com o Estatuto do Índio, promulgado em dezembro de 1973. Nele, novos elementos ditariam o caminho da integração a ser percorrido pelos indígenas, que além de terem suas características predefinidas, passariam a ser classificados em três categorias, conforme seu grau de integração à sociedade nacional.

O Estatuto do Índio definiu os indígenas, individual e coletivamente, conforme os interesses e projetos do Estado. No âmbito individual, os chamados *índios* ou *silvícolas* (termo referente a um indivíduo proveniente da selva) foram descritos como indivíduos “de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. No âmbito coletivo, o que se denominou *comunidade indígena* ou *grupo tribal* era descrito como:

⁴² SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. 1. ed. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010. p. 112-113.

⁴³ Para uma análise mais aprofundada de duas dessas prisões indígenas, ver: DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

⁴⁴ CUNHA, 1987, *op. cit.*, p. 22.

Conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em Estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.⁴⁵

Evidentemente, as definições apresentadas fundamentam-se em estereótipos que já se faziam parte da legislação relativa aos povos indígenas até àquele momento. Ao defini-los individualmente como portadores de características que, necessariamente, os distinguem da sociedade nacional, já se exclui uma enorme quantidade de indivíduos que têm características diversas das que se decreta no documento oficial, ou que se espera de um *índio* ideal. Os critérios biológicos ancorados no conceito de raça já eram amplamente contestados naquele momento, além do fato de que diversos grupos indígenas já apresentavam características físicas muito diferentes daquelas que apresentavam quando entraram em contato com grupos não indígenas, devido principalmente ao longo processo de colonização. Essa formulação do Estatuto do Índio, portanto, era tão incoerente quanto querer ouvir de um português os mesmos termos e expressões faladas por Pedro Álvares Cabral em 1500.

No âmbito coletivo, seguia-se a mesma linha. Classificavam-se como comunidades indígenas aqueles grupos que mantinham características consideradas tradicionais, desconsiderando as transformações culturais ocorridas ao longo dos séculos. Além do uso do termo *tribais*, que evidencia uma inferiorização daqueles grupos com relação à sociedade envolvente, o Estatuto considerava que a *indianidade* de cada grupo se dava pelo seu nível de isolamento. Dessa forma, quanto mais inserido nas lógicas e relações da sociedade envolvente, menos indígena seria o grupo. Essa interpretação esteve intimamente relacionada ao projeto de integração compulsória desses grupos à *comunhão nacional*, no qual se classificavam os grupos, arbitrariamente, em três categorias: isolados, em via de integração e integrados.

A categoria denominada *isolados* era atribuída aos grupos considerados “desconhecidos”, ou que tivessem “poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional”. Na categoria denominada *em via de integração*, estavam aqueles grupos que mantinham “contato intermitente

⁴⁵ CUNHA, 1987, *op. cit.*, p. 22.

ou permanente com grupos estranhos”, conservando “menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento”. Por fim, a categoria denominada *integrados* era atribuída aos grupos considerados “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis”, ainda que conservassem “usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.⁴⁶

A legislação buscava, portanto, definir arbitrariamente quem era ou não indígena, e buscava defini-lo individualmente, antes de defini-lo coletivamente, o que era incoerente se considerarmos que os indivíduos não se reconheceriam sem que estivessem inseridos, primeiramente, em um contexto étnico específico. Além disso, quando se classificava um grupo como mais ou menos isolado, ou mais ou menos inserido nas lógicas e relações da sociedade envolvente, não se considerava o lugar do qual cada grupo indígena estabelecia suas ações e relações sociais, mantendo o controle tutelar que já era estabelecido sobre os povos indígenas.

O Estado, por meio da Funai, inseria os grupos indígenas em categorias que acabavam por facilitar sua integração compulsória à sociedade nacional, quando se acreditava que era uma questão de tempo até que eles passassem de uma a outra, tornando-se finalmente integrados.

Essas definições e categorias, atribuídas de forma completamente alheia aos interesses dos povos indígenas, atendiam diretamente aos projetos governamentais criados durante o período da ditadura, como a criação de colônias agrícolas que transformariam os meios de produção e a vida nas terras indígenas, com a inserção de grandes contingentes de trabalhadores rurais não indígenas, a construção de estradas que cortaram diversos territórios indígenas em diferentes regiões do País em nome do progresso ou o Projeto Calha Norte, proposto pelo CSN – Conselho de Segurança Nacional, que tinha como objetivo o que os militares chamavam *integração do território nacional*, com a súbita desocupação de terras indígenas na faixa de fronteira com outros países, alegando que se tratava de uma questão de segurança nacional. Para que esses projetos se desenvolvessem, era preciso acelerar o processo de integração dos

⁴⁶ CUNHA, 1987, *op. cit.*, p. 23.

povos indígenas à sociedade nacional, uma vez que, para os militares e empresas nacionais e internacionais interessadas, suas terras poderiam ser muito mais produtivas, ou estavam localizadas em áreas estratégicas.

Dessa forma, os interesses do Estado e dos setores ligados às atividades extrativistas e à mineração permaneceram em contradição com os interesses indígenas até a promulgação da Constituição Brasileira de 1988.

2.2 O indigenismo missionário renovado na segunda metade do século XX

Até o início do século XX, as práticas indigenistas no Brasil partiam unicamente dos missionários de diversas ordens e entidades cristãs, que, desde os primeiros contatos com os povos indígenas, tinham como objetivos principais a catequização e a integração desses povos à sociedade nacional. Esse trabalho desenvolvido pelas missões sempre se consolidou por meio da prática da tutela orfanológica sobre os povos indígenas.

Até a segunda metade do século XX, como aponta Benedito Prezida, havia uma considerável descentralização das práticas missionárias, que eram desenvolvidas majoritariamente na região amazônica. Diferentes ordens religiosas estrangeiras estiveram presentes entre os povos indígenas no Brasil, sendo que apenas duas das 36 prelazias existentes naquele momento possuíam uma maioria de missionários brasileiros, estando a cargo dos jesuítas a prelazia de Diamantino, em Mato Grosso; e a cargo dos dominicanos a prelazia de Marabá, no Pará. Como dizia o padre Antônio Iasi Jr., que estivera presente na Amazônia no final da década de 1960, “cada missão, cada prelazia era uma ilha”.⁴⁷

Essas diferentes ordens missionárias buscavam catequizar os povos indígenas de forma tradicional, consolidando a prática da tutela para alcançar seus propósitos. Na prática da catequização, eram impostos os elementos culturais ocidentais em detrimento dos elementos culturais indígenas, como o único caminho para a evangelização. Portanto, as missões religiosas também foram, por muito tempo, responsáveis pelo etnocídio entre as populações indígenas no Brasil e na América Latina. Como apontou Prezida:

⁴⁷ PREZIDA, 2003, *op. cit.*, p. 31.

A catequese era, na realidade, sinônimo de *ocidentalização*, e o trabalho missionário levava inevitavelmente esses povos a se integrarem à nossa sociedade. Mas a *integração* era sinônimo de extermínio cultural e, muitas vezes, de extermínio físico.⁴⁸

Dessa forma, a Igreja acabava por auxiliar o Estado com o projeto incorporacionista e, por vezes, assumia o protagonismo nessa empreitada. O próprio presidente Juscelino Kubitschek, durante a Assembleia dos Bispos e Prelados da Amazônia, realizada em Belém, no ano de 1960, elogiou a “benemerência pública e o caráter nacional da obra missionária”, naquela ocasião em que sancionava a Lei nº 45.748/57, que destinava, anualmente, “3% da Receita Pública Tributária às obras culturais e assistenciais das dioceses e prelazias da Amazônia”.⁴⁹

Um grande exemplo dessa aliança Estado-Igreja pode ser constatado nas práticas dos missionários salesianos, que atuavam no alto Rio Negro e no leste do Mato Grosso. Em suas missões, utilizavam métodos tradicionais e conservadores como “oficinas e internatos para meninos e meninas indígenas”, além da imposição de um sistema educacional etnocêntrico e etnocida, no qual se omitiam os elementos culturais indígenas.⁵⁰

Décadas mais tarde, no ano de 1980, no IV Tribunal Russell, em Roterdã, os salesianos seriam denunciados por lideranças indígenas pela prática de etnocídio. Álvaro Sampaio, liderança Tukano que, naquele momento, já integrava a UNI – União das Nações Indígenas – entidade que viria a representar os povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte – criticara veementemente as práticas educacionais impositivas dos salesianos, que acabavam por criar grandes conflitos identitários e outros problemas culturais entre os povos catequizados.⁵¹

No entanto, a Igreja Católica passou por um processo de transformação iniciado na década de 1960, que levaria à criação de uma entidade que se revelaria como uma das maiores aliadas do movimento indígena. O CIMI – Conselho Indigenista Missionário, criado em 1972, ofereceu uma estrutura fundamental para o surgimento do movimento indígena no Brasil, consolidando

⁴⁸ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 33-34.

⁵¹ *Ibidem*, p. 34.

seu apoio à causa indígena na Assembleia Nacional Constituinte por meio da elaboração de propostas de emendas, articulações e um amplo trabalho de assessoria que subsidiou a luta pela conquista dos direitos indígenas no texto constitucional.

O CIMI é um dos resultados da renovação ocorrida nas bases teológicas da Igreja missionária, que teve como marco inicial o Concílio Ecumênico Vaticano II, ocorrido em 1961. Ainda demoraria mais de uma década para que a entidade fosse criada, mas as sementes da transformação haviam sido ali plantadas, e se iniciava um processo irreversível.

O Concílio Vaticano II propunha, de forma inédita, o *diálogo* com outras culturas e, portanto, com outras religiões dentro das práticas missionárias. Esse princípio seria amplamente discutido nos seguintes encontros entre os missionários latino-americanos.

Encontro realizado em Melgar, na Colômbia, entre os dias 20 e 27 de abril do ano de 1968, parece ter sido um momento-chave nessa transição pela qual passavam os missionários indigenistas. Ali, os antropólogos, teólogos e sociólogos, além de 30 missionários de base, discutiriam temas fundamentais relacionados às práticas indigenistas e seus impactos na vida dos povos indígenas contatados. Esses pontos também estariam na pauta da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida no ano de 1968, em Medellín. A partir daquele momento, diferentes entidades ligadas à Igreja Católica passariam a imprimir em suas práticas o conceito de *inculturação*, ou de diálogo inculturado, em completa oposição ao conceito de incorporação.⁵²

Sobre o surgimento dessas práticas missionárias renovadas, Benedito Prezida descreve as experiências precursoras como aquelas vividas pelas Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld, que se propunham viver entre os Tapirapé, considerados um povo próximo à extinção, com 47 pessoas no início da década de 1950, localizados no nordeste do Mato Grosso. O grupo propunha exatamente o contrário da missão tradicional e, em vez da catequese, pregava a conversão das missionárias ao modo de vida dos grupos com os quais conviviam. O respeito ao modo de vida do outro era o caminho para a salvação daquelas almas. Sua fundadora, Madeleine de Jésus, explicaria de forma

⁵² PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 53.

simples suas convicções: “Antes de ir embora explico às Irmãzinhas que devem se tornar Tapirapé e a partir dos Tapirapé ir ao encontro dos outros índios e amá-los”.⁵³

Outra entidade pioneira nas práticas missionárias renovadas foi a Opan – Operação Anchieta, criada por um grupo de jesuítas que já se haviam formado com os novos preceitos do Concílio Vaticano II e questionavam as missões tradicionais. Denunciando situações de miséria e precariedade presenciadas em viagens a aldeias Kaingang no Rio Grande do Sul durante o ano de 1967, Egydio Schwade, Thomas Lisboa e outros iniciavam um processo de renovação entre os jesuítas – e, com um grupo de jovens que viviam em Rio Negro, Paraná, fundavam naquele ano a Opan. A entidade contava, eventualmente, com voluntários estrangeiros e partia de preceitos como o respeito à

[...] cultura (costumes, crenças, arte, organização social, política e religiosa) incentivando-a ou reavivando-a, caso já tenham parcialmente perdido. Os voluntários devem estar conscientes que cabe às comunidades indígenas assumir sua identidade étnica e o seu destino como povo frente a nossa civilização.⁵⁴

Muitos dos membros da Opan viriam a fazer parte do CIMI durante a década de 1970, o que indica significativa aproximação ou até continuidade no trabalho desenvolvido por essas entidades, cujo objetivo principal era levar tal postura missionária para as bases em um trabalho que buscava se expandir por todo o País.

Com o mesmo intuito de fortalecer uma ação coordenada para as missões em todo o país, a CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil cria, em meados da década de 1960, o SNAM – Secretariado Nacional de Atividade Missionária. A entidade seria responsável pela organização de dois encontros, ocorridos no ano de 1968 e 1970, que seriam fundamentais para que se definisse o futuro das práticas missionárias no Brasil, até porque, nesses encontros, ficaria clara a existência de diferentes grupos entre os missionários católicos.

Em 1968, o SNAM organizou o 1º Encontro sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas, ocorrido no Colégio Santo Américo, em São Paulo. Entre outras conclusões, destacou-se a necessidade de se respeitar as culturas

⁵³ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 45-46.

indígenas, devendo-se “fomentar no índio o orgulho de sua origem e de sua raça”, e de se ter “conhecimentos adequados de antropologia e linguística” para uma comunicação mais eficaz com os povos com os quais se trabalharia. Além disso, uma carta oficial do SNAM, assinada pelo bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino, foi enviada ao presidente da República, marechal Artur da Costa e Silva, solicitando a presença de um missionário no Conselho da recém-criada Fundação Nacional do Índio, que ainda era representada pela sigla FNI. Esse alinhamento que os missionários ainda buscavam com o Estado seria rompido completamente pelos grupos mais progressistas da Igreja nos anos seguintes.⁵⁵

No 2º Encontro de Estudos sobre a Presença da Igreja nas Populações Indígenas, ocorrido no ano de 1970, em Brasília, as conclusões não apontavam para nenhum avanço, e era mantida a “posição assumida de preparar as populações indígenas para uma integração harmoniosa na sociedade nacional”. Portanto, em sua posição geral, aquele encontro emitia conclusões alinhadas com o Estatuto do Índio, que viria a ser promulgado três anos mais tarde.⁵⁶

Contudo, a partir daquele momento, a Igreja intensificaria, cada vez mais, o diálogo com os antropólogos no processo de construção do fazer missionário renovado. Antropólogos renomados, como Egon Schaden e Herbert Baldus compareceram a este 2º Encontro, trazendo importantes subsídios para as práticas missionárias e contribuindo para novas alianças por parte dos grupos mais progressistas.

Naquele momento, uma comissão investigadora da Cruz Vermelha Internacional havia vindo para o Brasil em decorrência de denúncias que circulavam na Europa sobre genocídios praticados contra os povos indígenas em diferentes regiões do País. No entanto, essa visita tratava de evidenciar a presença de conflitos internos na Igreja com relação às diferentes linhas teóricas e práticas a serem adotadas pelos missionários.

Na XI Assembleia Geral da CNBB, em maio de 1970, dois diferentes manifestos assinados por bispos provenientes de diferentes prelazias foram distribuídos aos participantes. Em um deles, assinado por 32 preladados da Amazônia, apoiava-se as políticas do presidente Médici para a região. No outro,

⁵⁵ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 48-49.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 50.

assinado por 159 bispos de diferentes prelazias, denunciava-se a tortura e outras práticas criminosas e anti-humanitárias praticadas pelo governo ditatorial.⁵⁷

As críticas ao regime militar e aos projetos fomentados pela Sudam – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, como a construção da Rodovia Transamazônica e de outras estradas que cortariam territórios indígenas, voltaram a ser abordadas em agosto de 1971, no Encontro sobre a Pastoral da Amazônia, realizado no Rio de Janeiro. Além dessas críticas, também se defendia uma formação antropológica permanente e a inculturação dos missionários nas realidades indígenas. Considerando que havia uma atenção particular dispensada às missões da região amazônica, as conclusões desse encontro foram bastante significativas dentro do universo dos missionários indigenistas.⁵⁸

Em outubro daquele ano, Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia (MT), lançava uma carta que expressava os posicionamentos daquele grupo mais progressista que crescia na Igreja e rompia definitivamente suas relações com o Estado. Intitulada *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, a carta apresentava denúncias sobre a situação em que viviam os povos indígenas do nordeste do Mato Grosso em um posicionamento cada vez mais comum entre um considerável número de missionários, e que seria um dos elementos inerentes ao CIMI. Justamente por este posicionamento, o documento teve que ser impresso em uma gráfica clandestina devido à recusa das editoras, que temiam represálias dos agentes do governo.⁵⁹

Em meio a diversos encontros que foram realizados durante a década de 1970 em diferentes lugares da América Latina entre missionários, antropólogos e outros agentes indigenistas, os dois grandes simpósios ocorridos em Ilha de Barbados (1971 e 1977) evidenciariam a nova face da Igreja missionária indigenista.

Como resultado do Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul, ocorrido em janeiro de 1971, a *Declaração de Barbados I*, como ficaria conhecida, responsabilizava os antropólogos, a Igreja e o Estado pela situação

⁵⁷ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 53.

na qual se encontravam os povos indígenas na América Latina, mas também os atribuía o potencial para garantir-lhes a sobrevivência. Essa declaração seria assinada por 11 antropólogos, além de três brasileiros que estavam presentes, mas não a assinaram por medo de represálias, por serem professores universitários em atividade no Brasil. Darcy Ribeiro assinaria o documento, já que se encontrava exilado no Chile naquele momento. Os antropólogos criticavam veementemente a presença do Estado e dos missionários em terras indígenas, o que causaria um profundo impacto entre aquele grupo progressista da Igreja.⁶⁰

A Igreja renovada, pressionada pelas conclusões dos antropólogos apresentadas na *Declaração de Barbados I*, daria uma resposta à altura com o Encontro de Iquitos, no Peru, em março de 1971. Além do reconhecimento da necessidade de se respeitar e compreender as culturas amazônicas, os missionários ali presentes – provenientes do Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela – assumiam os “erros pastorais” e buscavam novos métodos diante dos povos nativos, afirmando o “pluralismo cultural dos povos amazônicos”.⁶¹

Foi em meio a esse cenário apresentado no início da década de 1970, que seria criado o CIMI – Conselho Indigenista Missionário durante o 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena organizado pela CNBB. Nesse encontro ocorrido em Brasília, em abril de 1972, diversos bispos e missionários de diferentes regiões do Brasil fundavam o CIMI, que surgia como uma resposta ao Estatuto do Índio que tramitava no Congresso e traria uma postura integracionista extremamente retrógrada. Entre os fundadores, estavam presentes nomes que ficariam conhecidos por defenderem a causa indígena, como Dom Pedro Casaldáliga (bispo de São Félix do Araguaia, MT), Dom Erwin Krautler (bispo do Xingu, PA), Dom Tomás Balduino (bispo de Goiás) e o padre jesuíta Thomaz de Aquino Lisboa.⁶²

Os conflitos entre diferentes posicionamentos existentes no interior da Igreja missionária também seriam enfrentados dentro do CIMI. Em sua fase inicial, alguns de seus dirigentes mantiveram a tradicional aliança entre Igreja e Estado, mas, durante a década de 1970, o Conselho passou por grandes

⁶⁰ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 379-385.

⁶¹ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 54.

⁶² *Ibidem*, p. 60.

transformações, assumindo uma postura progressista e buscando desenvolver a missão inculturada junto aos povos indígenas.

O primeiro presidente da entidade, padre Ângelo Jayme Venturelli, e seu secretário, José Vicente César, apresentavam posicionamentos que contrastavam com membros do Conselho, como Dom Tomás Balduino ou Thomaz Aquino Lisboa. Venturelli mantinha a aliança e colaboração com os projetos do Estado, e essa postura seria mantida por seu sucessor.

Em novembro de 1972, em uma reunião da entidade em Meruri (MT), instituíram-se mais dois cargos, o de secretário-executivo, para o qual foi indicado o padre progressista Egydio Schwade; e o de vice-presidente, assumido pelo, até então secretário, José Vicente César.⁶³

Os conflitos internos já eram muito evidentes, já que era significativa a presença da ala progressista no CIMI, fazendo frente aos posicionamentos da presidência, com uma destacada atuação do padre Antônio Iasi. Esses conflitos internos fariam com que o padre Venturelli renunciasse à presidência da entidade no dia 23 de agosto de 1973, e essa decisão contribuiria para que a ala progressista se fortalecesse na entidade. Uma vez que a presidência fosse assumida pelo seu vice, Vicente César, a vice-presidência seria assumida por Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás cuja atuação no CIMI contribuiria significativamente para a consolidação do movimento indígena durante a década de 1970.⁶⁴

Em março de 1974, um documento-denúncia produzido por um grupo de bispos e missionários, com a coordenação do padre Iasi, causaria impacto diante da comunidade nacional e internacional, estabelecendo claramente uma oposição ao Estatuto do Índio, promulgado no mês de dezembro do ano anterior. Este documento, denominado *Y-Juca-Pirama*, trazia duras críticas às práticas missionárias tradicionais e seus impactos sobre a vida dos povos indígenas, e às políticas oficiais adotadas até aquele momento pelo Estado por meio da Funai. Com essas críticas e posicionamentos que ganhavam espaço no CIMI, logo se instaurou a repressão do Estado sobre esse grupo de bispos mais progressistas, principalmente o padre Egydio Schwade, o padre Antônio Iasi e

⁶³ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 61.

Dom Pedro Casaldáliga, que foram proibidos de entrar em terras indígenas durante um certo período.⁶⁵

Ainda que o presidente da entidade mantivesse uma postura conservadora em relação às práticas missionárias a serem adotadas, aquele era um momento de transformação no qual o CIMI caminhava para a criação de coordenações regionais que seriam instaladas em todas as regiões do País, com a coordenação do padre Egydio Schwade. Naquele momento, inclusive, incentivou-se a organização das Assembleias Indígenas, a partir do ano de 1974, nas quais se presenciaria o surgimento de um movimento indígena no Brasil.⁶⁶

Em junho de 1975, os conflitos internos levariam a mais um rompimento na gestão da entidade. No momento em que ocorria a 1ª Assembleia Nacional do CIMI, em Goiânia, seu presidente, padre Vicente César, pedia demissão diante da pressão que enfrentava, sendo o único dirigente que ainda mantinha uma postura conservadora. A partir daquele momento, o CIMI assumiria uma posição completamente alinhada à Igreja renovada, tomando algumas linhas de ação como base: terra, cultura, autodeterminação, encarnação e conscientização. Com isso, consolidava-se a entidade indigenista missionária que protagonizaria o apoio à causa indígena durante a Assembleia Nacional Constituinte nos anos de 1987 e 1988.⁶⁷

Além dos nomes já citados, muitos outros missionários e missionárias ligados(as) ao CIMI ficariam conhecidos(as) por dedicarem suas vidas ao convívio com os povos indígenas. Muitos desses(as) sofreriam atentados por parte dos grupos anti-indígenas ligados aos interesses do capital, como o jesuíta Vicente Cañas, cuja atuação se destacou nesta fase *inculturada* do CIMI, mas que foi assassinado em abril de 1987.⁶⁸

No ano de 1977, o CIMI já era considerado uma referência no apoio aos povos indígenas e seria convidado a participar do 2º Simpósio sobre Fricção Interétnica, ocorrido novamente em Barbados, no qual foi representado pelo

⁶⁵ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁶ Abordaremos novamente a criação de coordenações regionais do CIMI nos demais capítulos desta dissertação, e, no terceiro capítulo, aprofundaremos a análise sobre as Assembleias Indígenas.

⁶⁷ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**. Brasília, DF, ano IX, n. 98, 1987. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

padre Thomaz de Aquino Lisboa. Ali se produziu a *Declaração de Barbados II*. Nesse encontro, afirmava-se a posição dos antropólogos indigenistas em defesa das culturas indígenas, da demarcação de suas terras, além de se consolidarem alianças com os missionários que já representavam aquela parcela renovada da Igreja, da missão inculturada. Nesse encontro, também estariam presentes, de forma inédita, algumas lideranças indígenas que afirmavam sua autodeterminação e sua resistência. Ali se consolidava a linha que o movimento indígena e seus aliados indigenistas seguiram dali em diante, em direção à superação do paradigma da integração.⁶⁹

No mês de maio do ano de 1978, o CIMI criava o *Porantim*,⁷⁰ que, no início, funcionou como um boletim informativo, com sede em Manaus. Acompanhando as transformações do CIMI, o *Porantim* estabeleceu um canal de comunicação que manteve os povos indígenas, missionários e outras entidades de apoio presentes nas grandes capitais informados dos conflitos, necessidades e reivindicações daqueles que se localizavam na região amazônica.

Durante a década de 1980, o periódico passou a ser enviado para as diversas capitais do País, consolidando um alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para a capital federal, em 1982. Nesse momento, o indigenismo missionário renovado consolidava-se no Brasil, principalmente no que dizia respeito à atuação do CIMI – e, nesse cenário, também surgiram organizações indígenas que buscavam representar diferentes povos e grupos em diferentes regiões do País.

Com uma periodicidade mensal, e eventualmente bimestral, o jornal *Porantim* revelou-se extremamente fundamental no processo de construção de espaços de comunicação que foram ocupados pelo incipiente movimento indígena.⁷¹

Por meio da análise do *Porantim*, aos poucos, podemos perceber a crescente presença do sujeito indígena em suas páginas. As vozes indígenas

⁶⁹ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 386-388.

⁷⁰ Segundo a descrição do próprio periódico, o termo *Porantim* é proveniente da língua Sateré-Mawé e tem diferentes significados. Pode ser traduzido como remo, ou também pode ser compreendido como um tipo de arma, ou ainda um termo relacionado à memória.

⁷¹ Nos capítulos seguintes desta dissertação, apresentamos análises mais detalhadas de diversos números do *Porantim* e de como o movimento indígena é apresentado em suas páginas.

que são apresentadas no *Porantim* também se constituem como força social que estabelece, inevitavelmente, influência sobre o que é produzido pelo veículo, já que são suas realidades o objeto principal dessas publicações. Dessa forma, compreendemos que aquelas lideranças indígenas vão-se constituindo como movimento organizado dentro do jogo comunicativo de ocupação desses espaços e busca da visibilidade para suas questões. Essas vozes indígenas aparecem em cartas, entrevistas, documentos assinados por lideranças em assembleias indígenas, entre outros materiais.

Dentro desse periódico de publicação dos missionários, percebemos as construções e articulações do próprio movimento indígena, que, em nossa interpretação, se insere estrategicamente nesses espaços e usa a estrutura desenvolvida pelo CIMI para se fazer visto e ouvido em um cenário político em que passa a adotar posicionamentos mais ou menos alinhados àqueles apresentados por seus apoiadores.

Esse processo de constituição do movimento indígena, observado nas publicações do jornal *Porantim* e em discussões bibliográficas sobre o tema, constituem as discussões apresentadas no terceiro capítulo desta dissertação.

O CIMI consolidou-se, portanto, como uma das entidades indigenistas que estiveram mais próximas do movimento indígena em todas as regiões do Brasil, disponibilizando sua significativa estrutura para que se articulassem as lideranças de diversos povos. No entanto, além da estrutura e das articulações nacionais, desde o início, a entidade buscou o diálogo com os missionários de outros países da América Latina e, em muitos momentos, dos Estados Unidos e da Europa.

Desde a fundação do CIMI, seus representantes já participavam de encontros ecumênicos realizados em outros países e com entidades ligadas a outras igrejas. Em 1973, o padre Egydio Schwade participou de um encontro realizado em Buenos Aires, organizado pela Unelam – União Evangélica Latino Americana e pelo Celam – Conselho Episcopal Latino-Americano. Apesar do encontro não ter resultado em uma articulação como se desejava, os esforços para uma aliança “não só entre congregações religiosas, como também entre Igrejas cristãs”, continuaram com a I Assembleia Geral do CIMI em 1975. Contudo, foi durante a III Assembleia Geral da entidade, em 1979, que se afirmou

explicitamente o objetivo de se realizar o “entrosamento com as missões de outras Igrejas”.⁷²

Esse ecumenismo se consolidaria ainda mais nos anos 1980 com o I Encontro Ecumênico dos Países do Cone Sul, ocorrido em São Paulo, no ano de 1980, no qual se apontava a necessidade de “um compromisso de união entre os missionários da América Latina, aproveitando a estrutura eclesial para uma ampla solidariedade entre os povos indígenas e os missionários”. A mesma linha foi apresentada no II Encontro Ecumênico Pan-Amazônico, ocorrido em Manaus, em novembro daquele mesmo ano. Nesse encontro, estiveram presentes missionários católicos, metodistas, luteranos, pentecostais, além de sete lideranças dos povos Shipibo, Quéchua, Shuar, Guajiro, Kaipuna, Sateré-Mawé e Wapixana.⁷³

Em maio de 1983, a I Consulta Ecumênica sobre Pastoral Indigenista na América Latina reuniria teólogos e missionários católicos e evangélicos em Brasília. Também estiveram presentes os bispos Dom Tomás Balduino, então vice-presidente do CIMI, Dom Pedro Casaldáliga e Dom Erwin Krautler, que viria a se tornar presidente do CIMI, além de lideranças indígenas de seis etnias provenientes de diferentes países da América Latina (Zapoteca, Quiché, Brunka, Aymara, Mapuche e Paresi).⁷⁴

Essa postura ecumênica e a consolidação de articulações internacionais resultaram em páginas do *Porantim* dedicadas às questões que ocorriam com diversos povos indígenas de diferentes regiões da América Latina. O jornal ganharia um boletim informativo chamado *Ameríndia*, publicado nas páginas finais de cada número. Essa trajetória de transformação daria ao CIMI uma imagem sólida enquanto entidade indigenista no Brasil, diante dos desafios que seriam enfrentados na Assembleia Nacional Constituinte entre 1987 e 1988.

2.3 A antropologia e o indigenismo na segunda metade do século XX

Neste subitem, buscamos compreender o contexto no qual foram criadas as entidades ligadas aos antropólogos no Brasil, entre as décadas de 1970 e

⁷² PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 71.

⁷³ *Ibidem*, p. 71-72.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 72.

1980, bem como o protagonismo destas no processo constituinte, entre os anos de 1985 e 1988, em conjunto com os missionários renovados e com o movimento indígena. Algumas dessas entidades se tornaram peças-chave no processo de construção e consolidação do movimento indígena, participando das assembleias indígenas em diferentes regiões do País, construindo espaços para que fossem ocupados pelas lideranças indígenas nas universidades, ou assinando alguns dos principais documentos produzidos pelo movimento indígena organizado durante a Constituinte.⁷⁵

Na segunda metade do século XX, especialmente a partir das décadas de 1960 e 1970, naquele mesmo contexto no qual a Igreja missionária passava por significativas transformações internas, os olhares dos antropólogos diante das questões indígenas também seriam redefinidos.

Novos elementos teóricos antropológicos traziam luz para as discussões que envolviam o indigenismo na América Latina. De uma forma geral, podemos apontar a produção de Lévi-Strauss como um grande exemplo dessas contribuições. Ainda na década de 1930, esse intelectual integrou a missão francesa que participou da criação da USP – Universidade de São Paulo – e, neste período, viajou pelo Brasil desenvolvendo pesquisas etnológicas entre os povos Nambikwara, Bororo e Kadiwéu. Essas experiências seriam apresentadas em sua obra *Tristes trópicos*, em 1955. A realidade abordada pelo autor contribuiu para o surgimento de críticas contra as políticas indigenistas oficiais utilizadas até então e a situação de precariedade, violência, perda da autonomia e integração compulsória nas quais viviam muitos dos povos indígenas no Brasil.

Em 1958, com sua *Antropologia estrutural*, e, em 1973, com a *Antropologia estrutural Dois*, Lévi-Strauss trouxe análises extremamente relevantes para as discussões acerca das estruturas sociais e culturais. Entre outros tantos elementos, o autor indagava sobre as classificações que se aplicavam aos diferentes grupos étnicos, criticando, por exemplo, a ideia de que a história das sociedades ocidentais seria uma história cumulativa, enquanto a história de outras sociedades, ao exemplo dos povos indígenas da América

⁷⁵ São alguns exemplos as seguintes organizações: a ABA – Associação Brasileira de Antropologia; a Anai – Associação Nacional de Apoio ao Índio, criada em Porto Alegre e expandida para Curitiba, Rio de Janeiro e Salvador; ou a CPI – Comissão Pró-Índio, criada em São Paulo e no Acre.

Latina ou de povos africanos e asiáticos diversos, seria uma história estacionária.⁷⁶

Essas indagações se inseriam em uma linha interpretativa na qual os antropólogos passariam a questionar o status de selvagem ou não civilizado que se atribuía aos povos indígenas, adotando novos métodos para analisar os grupos étnicos e os processos relacionais por eles vividos.

A linha antropológica interpretativa apresentada por Clifford Geertz, com a *descrição densa* que ele propõe sobre as relações culturais, em oposição a uma descrição superficial, limitada ao conteúdo cultural, também trouxe subsídios para o campo indigenista. O autor descreve o trabalho do etnógrafo como a busca pelas estruturas significantes que sustentam as relações sociais e norteiam a produção, percepção e interpretação dos gestos. Propunha-se, portanto, uma mudança de centro de gravidade na análise etnográfica, que antes se concentrava no conteúdo cultural, e que aqui passa a se concentrar nas estruturas significantes. Geertz passa a considerar a existência de diferentes níveis de importância que podem ser dados aos diferentes gestos, ações, relações e objetos, devido aos lugares étnicos nos quais são produzidos. Dessa forma, o autor reconhece a necessidade que o etnógrafo tem de se localizar, enquanto pesquisador, diante do outro para compreender as estruturas significantes que norteiam as ações e relações dos indivíduos e grupos estudados.⁷⁷

O antropólogo norueguês Fredrik Barth também trouxe elementos teóricos extremamente importantes para as discussões sobre a definição e constante transformação dos grupos étnicos em sua obra *Grupos étnicos e suas fronteiras*, publicada em 1969, em Oslo. Para compreender a etnicidade, o autor traz sua análise para o âmbito das interações entre os diferentes grupos étnicos. As trocas e transformações ocorridas nas fronteiras entre os diferentes grupos, seriam elementos fundamentais no processo étnico. Portanto, o foco deixa de ser a análise do conteúdo cultural e passa a ser a análise das relações entre os grupos e as transformações decorrentes deste processo. A etnicidade passa a ser compreendida como resultado destas trocas constantes, e não mais como

⁷⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural Dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

⁷⁷ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

resultado do isolamento de um grupo com relação a todos os outros, como era proposto até então.⁷⁸

Partindo da ideia de que os elementos culturais e a identidade de um grupo são definidas pelas trocas e transformações que se dão em suas fronteiras étnicas, buscamos compreender as relações e trocas que estiveram presentes no processo de criação e consolidação da identidade referente às lideranças e grupos que formaram o movimento indígena no Brasil. Entretanto, outros antropólogos ainda partiam desses referenciais teóricos para desenvolverem análises no contexto específico dos povos indígenas da América Latina.

Guillermo Bonfil Batalla analisou as transformações e permanências culturais ocorridas entre os diferentes grupos étnicos dentro da sociedade mexicana, além de desenvolver um esquema metodológico específico para analisar isto que chamou de processo étnico. Com esse esquema, denominado *teoria do controle cultural*, o antropólogo mexicano busca explicar a etnicidade por meio da análise dos processos culturais ocorridos em sociedades que abrigam, em seu interior, diferentes grupos étnicos minoritários, trazendo a discussão para o contexto dos povos indígenas da América, de uma forma geral, devido a alguns fatores que esses povos têm em comum, principalmente a experiência da colonização e o *status* de colonizados.⁷⁹

Partindo da concepção de fenômeno étnico como resultado da relação entre os grupos étnicos, os elementos culturais e a identidade, o autor analisa as dinâmicas culturais ocorridas entre o *colonizado* e o *colonizador*. A partir de dinâmicas como a resistência, apropriação, inovação, imposição, supressão ou alienação, os grupos étnicos estabelecem, em um processo contínuo, o controle sobre os elementos culturais considerados próprios. A identidade seria o resultado dessa dinâmica, ou uma expressão ideológica criada pelo grupo a partir da relação de controle que este estabelece sobre os elementos culturais próprios.

Os antropólogos aproximariam, cada vez mais, suas discussões teóricas das realidades vivenciadas em seus países. No texto intitulado *Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica*, Batalla comenta sobre as novas correntes críticas formadas por intelectuais que reivindicavam uma “nova sociologia”, na

⁷⁸ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, *op. cit.*

⁷⁹ BATALLA, 1988, *op. cit.*, p. 13-53.

qual o critério fundamental para a escolha dos temas discutidos passou a ser “a importância do assunto em termos da problemática social atual dos países latino-americanos”.⁸⁰

Nesse texto, originalmente publicado em 1970, Batalla desenvolve uma discussão sobre as limitações e impactos das políticas indigenistas oficiais sobre as populações indígenas no México. Segundo o autor, o indigenismo existente naquele momento partia das ideias e práticas subsidiárias da revolução de 1910, com as quais se pretendia integrar os povos indígenas ao projeto nacionalista mexicano, que objetivava um novo país que incluísse esses povos em seu futuro.⁸¹

O alinhamento dos setores indigenistas a esses ideais integracionistas ligados aos preceitos revolucionários nacionalistas mexicanos – que se desenvolveu plenamente durante o governo de Cárdenas – é exemplificado com a análise do 1º Congresso Indigenista Interamericano, ocorrido em Pátzcuaro, no ano de 1940. Naquela ocasião, “todas as experiências anteriores em matéria de indigenismo” se reuniram “para constituírem uma ideologia de acordo com a revolução mexicana”.⁸²

Esse indigenismo, que ainda carregava os ideais integracionistas, passa a ser recusado, reconhecido como a própria “negação do índio”, e levaria, inevitavelmente, ao desaparecimento desses povos.⁸³

Na mesma publicação ora citada, Margarita Nolasco Armas também comenta sobre esta antropologia mexicana e o quanto se busca aproximá-la do indigenismo. A autora também apresenta críticas às políticas indigenistas oficiais e aos ideais integracionistas, apontando para novas ideias e práticas que considerassem a condição étnica inerente a cada grupo indígena, sem que eles fossem inseridos em projetos nacionais generalizantes.⁸⁴

Naquele momento, já no início da década de 1970, esses antropólogos, definitivamente, apontavam para a necessidade de uma linha teórica que

⁸⁰ BATALLA, Guillermo Bonfil. Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica. Tradução: Evaldo Sintoni. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

⁸¹ *Ibidem*, p. 88.

⁸² *Ibidem*, p. 89.

⁸³ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁴ ARMAS, Margarita Nolasco. A antropologia aplicada no México e seu destino final: o indigenismo. Tradução: Edson Passeti. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

pudesse servir de base para novas práticas indigenistas. Uma nova linha teórica que considerasse as especificidades e necessidades de cada grupo, ao contrário da linha que se seguia até então. A linha indigenista oficial que se criticava naquele momento, fundada “em modelos conceituais externos à realidade indígena, não deixava de ser outra forma, talvez mais sutil e mais perigosa, de etnocídio”.⁸⁵

Essas novas abordagens teóricas e práticas também encontraram espaço entre os antropólogos no Brasil, uma vez que o indigenismo oficial vigente até então, também seguia os ideais integracionistas que haviam sido instituídos com o problemático SPI, que havia sido substituído pela Funai em 1967 devido a constatações de envolvimento do órgão em práticas ilegais que lesavam diretamente o patrimônio e a vida de diversos povos indígenas no Brasil.

Darcy Ribeiro desenvolveu um extenso trabalho sobre a integração das populações indígenas no Brasil. Em seus textos, denunciava a violência, o desrespeito e o etnocídio que ameaçava a existência dos povos indígenas, apresentando, em muitos momentos, um olhar pessimista diante do processo de integração imposto a esses grupos. Devido aos números que visualizava naquele momento, ou às situações nas quais se encontravam diversos povos indígenas por todo o País, o autor parecia apontar para uma possível extinção dessas populações se tudo continuasse como estava. Por outro lado, também criticava a “atitude romântica, preservacionista”, considerando a fluidez da cultura e as inevitáveis transformações impostas pelas relações étnicas.⁸⁶

Nesse cenário desanimador, Darcy Ribeiro destacava, em obra publicada no ano de 1970, os desafios impostos aos povos indígenas pelo processo civilizador, como a luta pela identidade e autonomia que garantissem seus projetos futuros enquanto grupos étnicos. Dessa forma, reafirma a necessidade de se “assegurar a continuidade de sua vida cultural, mediante alterações estratégicas”.⁸⁷

⁸⁵ BARTOLOMÉ, Miguel A.; ROBINSON, Scott S. Indigenismo, dialética e consciência étnica. Trad. Edson Passeti. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

⁸⁶ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁸⁷ RIBEIRO, 1993, *op. cit.*, p. 220-221.

Para explicar esse processo de transformação vivido pelos povos indígenas no Brasil, o autor desenvolveu o conceito de *transfiguração étnica*, com o qual busca explicar o “processo de mudança sociocultural, tal como ocorre nas situações de conjunção de sociedades nacionais com etnias tribais”. O contato com a sociedade envolvente por meio da “expansão civilizadora” provocaria uma reação dos povos indígenas e, por consequência, uma redefinição de suas instituições culturais, levando a “transfigurações sucessivas no seu modo de ser e viver”.⁸⁸

É muito compreensível a presença desse olhar pessimista, que muitas vezes aponta para a possibilidade de desaparecimento de diferentes grupos indígenas devido ao processo de integração compulsória imposto pelo Estado, com a classificação dos indivíduos e grupos como isolados, em vias de integração ou integrados. Ainda assim, Darcy Ribeiro desenvolveu esta importante discussão acerca da transfiguração étnica, que daria subsídios para que outros antropólogos e demais intelectuais se aprofundassem no tema e na compreensão da realidade indígena no Brasil, e das particularidades étnicas de cada grupo.⁸⁹

Edgard de Assis Carvalho apresenta uma análise sobre a realidade vivida no Posto Indígena Araribá, em São Paulo, no qual viviam, durante a década de 1970, algumas dezenas de indivíduos das etnias Terena, Guarani e Kaingang. O aumento da dependência desses grupos com a inserção do capitalismo em seus territórios parece ficar claro com essa análise. O autor desenvolve uma discussão sobre a crescente submissão das formas de produção tradicionais, incluindo as indígenas – já que havia indivíduos não indígenas que habitavam o Posto Indígena – às leis gerais do modo de produção capitalista dominante. Esse processo levava à transformação das práticas tradicionais, que agregavam nossos valores ou necessidades, como o plantio de itens voltados à venda, e não mais apenas para a subsistência do grupo.⁹⁰

⁸⁸ RIBEIRO, 1993, *op. cit.*, p. 220.

⁸⁹ Outros trabalhos foram desenvolvidos na área da antropologia, mas aqui realizamos uma breve análise teórica em linhas gerais, tendo como objetivo principal a contextualização do momento no qual surgiram e se consolidaram as entidades ligadas aos antropólogos, cuja trajetória esteve intimamente relacionada com o surgimento e a consolidação do movimento indígena no Brasil.

⁹⁰ CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e indianidade. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

Nessa análise, Edgard de Assis Carvalho denuncia a situação de precariedade e de subtração dos elementos fundamentais para a manutenção das identidades inerentes aos grupos indígenas devido ao processo de integração compulsória imposto pelo governo militar naquele momento. Sobre esse processo, afirma que

[...] progressivamente, a dimensão étnica vai sendo subordinada à dimensão de classe que passa a ser a matriz fundamental para práticas indígenas destituídas cada vez mais de homogeneidade cultural e linguística.⁹¹

E continua, com alguns detalhes:

[...] a reprodução do grupo passa a ser garantida por uma relação social externa à comunidade e não mais pelas unidades familiares ainda responsáveis pela produção de alguns alimentos que compõe a dieta e pela incipiente comercialização.⁹²

Naquele momento, já era evidente que os antropólogos e outros intelectuais ligados às questões indígenas no Brasil se posicionavam contra qualquer projeto ou ideia que contribuísse para a integração dos povos indígenas à sociedade nacional.

Durante a década de 1970, esses posicionamentos seriam explicitados nos primeiros grandes simpósios realizados por antropólogos que reconheciam os povos indígenas como sujeitos autônomos, detentores de diferentes identidades e direitos específicos. Esses simpósios aconteceram na ilha de Barbados e deram origem a dois dos documentos mais importantes desse período de transição dos antropólogos com relação às práticas indigenistas: a *Declaração de Barbados*, em 1971, assinada por intelectuais de renome como Darcy Ribeiro – que foi o único a assinar o documento pelo fato de que estava exilado, o que diminuía o risco de represálias, tão temidas por outros intelectuais que viviam no Brasil naquele momento; e a *Declaração de Barbados II*, em 1977. O 1º e o 2º Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul trariam à tona o posicionamento dos antropólogos e de outros intelectuais sobre as políticas indigenistas que vinham sendo implementadas e apresentariam as

⁹¹ CARVALHO, *op. cit.*, p. 8.

⁹² *Loc. cit.*

ideias e linhas de ação consideradas adequadas para que se garantisse o direito dos povos indígenas à terra, à saúde, à diversidade e à autodeterminação.⁹³

Algumas organizações como a ABA – Associação Brasileira de Antropologia, que já existia desde a década de 1950; a CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo, criada em 1978; a Anaí – Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anaí), criada em 1979, entre outras, surgiam nesse processo no qual os antropólogos assumiam a necessidade de se desenvolverem novas linhas teóricas que considerassem novas práticas indigenistas. Essas entidades se tornaram grandes aliadas do movimento indígena na luta pelos direitos indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988.

Essas organizações participaram da elaboração de importantes documentos submetidos à Assembleia Nacional Constituinte, como a Proposta de Programa Mínimo para os direitos indígenas na Constituinte, em maio de 1986 – aliadas à União das Nações Indígenas –, e também compuseram as assinaturas de Propostas de Emendas Populares entregues às comissões e subcomissões temáticas, como a encabeçada pela UNI em abril de 1987.⁹⁴

Manuela Carneiro da Cunha, que participou ativamente do processo constituinte como presidente da ABA, apresentou, em 1987, uma análise extremamente lúcida do contexto jurídico que se apresentava no Brasil e no mundo com relação aos direitos dos povos indígenas. No momento que ocorria a primeira Constituinte a abordar a questão indígena abertamente, a antropóloga, com João Dal Poz e Beatriz Perrone-Moisés, apresentava a considerável evolução dos direitos indígenas alcançada nas constituições de países como Canadá, Estados Unidos, Colômbia, México, Paraguai, Peru, Venezuela, Austrália e Nova Zelândia.⁹⁵

Além dessa análise comparada, a autora apresenta diversos documentos produzidos naquele momento por entidades nacionais e internacionais que reafirmavam compromissos diante das populações indígenas, alguns documentos produzidos pelas próprias lideranças e grupos indígenas e uma análise atenciosa do Estatuto do Índio, promulgado no Brasil em 1973.

⁹³ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 379 -388.

⁹⁴ Desenvolvemos uma análise mais detalhada do processo constituinte no capítulo 4 desta dissertação.

⁹⁵ PERRONE-MOISÉS, Beatriz; DAL POZ, João; CUNHA, Manuela Carneiro da. Sinopse de Direito comparado. *In*: CUNHA, 1987, *op. cit.*

Essa obra, publicada no ano que se iniciava a Assembleia Nacional Constituinte, evidencia um cenário no qual se consolidavam diversas entidades internacionais e nacionais de apoio à causa indígena e o próprio movimento indígena no Brasil. Nela, Manuela Carneiro da Cunha traz uma lista de exemplos de encontros, reuniões e conferências ocorridas nesse contexto internacional que se desenvolvia na segunda metade do século XX.⁹⁶ Entre eles, a autora cita a Primeira Conferência dos Povos Indígenas, ocorrida no Canadá em outubro de 1975, que reuniu, de forma inédita, povos de 19 países para discutir sobre seus problemas nas diversas regiões do mundo, além de formularem propostas desafiadoras, como a formação de um Conselho Indígena Mundial.⁹⁷

Também está nessa lista o discurso do líder indígena Marçal de Souza, Guarani,⁹⁸ ao papa João Paulo II, em Manaus, em 1980. Discurso que apresenta, em tom de apelo e denúncia, as situações vividas por povos indígenas do Brasil para todo o mundo e que se torna uma ação e um momento particularmente significativo pelo fato de que, três anos depois, Marçal Guarani seria assassinado brutalmente pelos sujeitos que havia denunciado naquela ocasião, tornando-se um dos símbolos da resistência indígena no Brasil.

A *Declaração dos Aborígenes Australianos*, apresentada na Conferência Internacional das Organizações Não Governamentais acerca das Populações Indígenas e a Terra, em Genebra, 1981, foi um documento de grande relevância, tornando-se um exemplo de como esses povos passavam a se apropriar politicamente de suas visões de mundo e direito à autodeterminação ou autonomia. Nessa mesma conferência, foi apresentado outro documento, no qual cinco grandes companhias multinacionais assumem suas dívidas históricas com os povos indígenas no hemisfério ocidental: *Multinacionais e os Povos Indígenas no Hemisfério Ocidental (International Indian Treaty Council)*.⁹⁹

⁹⁶ Reiteramos que a obra citada foi publicada em 1987. Portanto, não traz alguns dos grandes marcos e princípios jurídicos internacionais, como a própria Constituição de 1988 – inclusive, um dos principais objetivos desta publicação era apresentar um balanço crítico da legislação vigente e das possibilidades que se vislumbrava para os direitos indígenas na Constituinte – a Convenção nº 169 da OIT, de 1989, ou ainda a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento ocorrida no Rio de Janeiro, em junho de 1992, também conhecida como Eco-92.

⁹⁷ CUNHA, 1987, *op. cit.*, p. 181-182.

⁹⁸ Marçal de Souza seria uma das grandes lideranças presentes no processo de consolidação do movimento indígena no Brasil, constituindo a lista de lideranças que estiveram à frente da UNI – União das Nações Indígenas.

⁹⁹ CUNHA, 1987, *op. cit.*, p. 183-196.

Outros princípios internacionais também estariam presentes em declarações, acordos e propostas nesse mesmo contexto. João Paulo II, naquela ocasião em que ouviu o discurso de Marçal de Souza, também trazia uma mensagem para os povos indígenas do Brasil, já indicando um alinhamento a essa renovação da Igreja Católica, firmando um posicionamento de cobrança às autoridades com relação à violência e o etnocídio contra os povos indígenas.

A *Declaração de San José*, resultante de reunião convocada pela UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura, na Costa Rica, em 1981, apresenta um conceito fundamental para a discussão internacional sobre o direito à autodeterminação: o *etnodesenvolvimento*, com o qual se propõe a autonomia dos povos indígenas sobre os recursos necessários para sua sobrevivência e reprodução física e cultural.

Além dos marcos políticos e jurídicos internacionais ora citados, dois documentos resultantes de grandes convenções convocadas pela OIT – Organização Internacional do Trabalho trariam para essa discussão algumas das principais diretrizes a serem ratificadas por governos do mundo todo. Trata-se, primeiramente, do documento resultante da Convenção nº 107 da OIT, que data de 1957, e que seria promulgada no Brasil em 1966. Apesar das medidas de relativa proteção aos povos indígenas, esse documento já apresentava limites em relação às demandas das organizações indigenistas e do movimento indígena naquele momento. No entanto, em segundo lugar, o documento resultante da Convenção nº 169 da OIT, ocorrida em 1989, que seria promulgada no Brasil somente em 2004, apresentava ao mundo as palavras mais atuais dentro do campo do indigenismo e dos direitos dos povos indígenas.

Os referenciais teóricos e metodológicos desenvolvidos por todos esses e outros antropólogos e intelectuais diversos, bem como suas atuações no cenário político das décadas de 1970 e 1980, foram fundamentais para a construção e consolidação do movimento indígena no Brasil, uma vez que o compreendemos como um processo contínuo que se constitui na relação entre estes diferentes sujeitos sociais, indígenas e não indígenas.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Uma discussão mais aprofundada sobre o movimento indígena e identidade étnica é apresentada no capítulo 3 desta dissertação, no subitem 3.1. Movimento indígena e identidade étnica.

3 MOVIMENTO INDÍGENA

3.1 Movimento indígena e identidade étnica

Uma das preocupações centrais nesta análise do movimento indígena reside na compreensão das transformações culturais e identitárias pelas quais aquelas lideranças e grupos passaram desde suas primeiras experiências políticas no movimento, dentro e fora das aldeias, quando passaram a se relacionar com lideranças de outros povos,¹⁰¹ com missionários, com representantes das entidades de apoio, com parlamentares e outros sujeitos que ora apoiavam, ora se opunham, ou ainda negociavam com as lideranças indígenas ou com aqueles que apoiavam a luta pelos direitos indígenas.

Para localizar e reconstituir a história desse processo étnico, utilizamos um referencial teórico formado por conceitos e discussões provenientes da historiografia recente sobre o tema, da sociologia e, principalmente, do campo da antropologia. Tomamos como base os conceitos apresentados por Fredrik Barth,¹⁰² com os quais o antropólogo norueguês introduziu novas propostas de abordagem para os estudos das relações étnicas.

Barth estabelece uma ruptura com um raciocínio antropológico predominante até àquele momento, que tendia a privilegiar a cultura como elemento suficientemente definidor do comportamento de determinado grupo humano. Tal abordagem abre possibilidades para que se afirme que, quando um grupo se apropria de elementos culturais de outros grupos, como novos símbolos, novas linguagens, novos usos e costumes, deixam de ser daquele grupo, como se perdessem sua originalidade, ou pior, sua pureza.

Segundo o autor, existe uma incoerência em tomar, como critério para a definição da identidade étnica de um grupo, suas formas culturais. Essa operação se mostra incoerente quando se parte da ideia de que os elementos culturais que dão coesão e identidade a um grupo somente podem ser definidos

¹⁰¹ Tanto aquelas lideranças que mantinham um diálogo dentro do movimento quanto as lideranças tradicionais que mantiveram menos contato com esses representantes ou com a sociedade branca.

¹⁰² POUTIGNAT; STREIFF-FENART, *op. cit.*

pelo próprio grupo.¹⁰³ Apenas os próprios sujeitos podem definir quais traços culturais, diante de todos os apresentados, serão enfatizados.

Dessa forma, os estudos que buscam definir os grupos étnicos apenas por meio de suas formas culturais parecem não esclarecer as conexões existentes entre estes. Assim, somos levados a pensar que, nos sistemas sociais poliétnicos modernos, que geralmente definimos como sociedade plural, os grupos minoritários são representantes de culturas que apenas resistem ao processo de modernização e incorporação aos padrões étnicos majoritários. Nessas abordagens, as apropriações ou assimilações de elementos culturais de outros grupos geralmente passam a ser entendidas como parte desse processo em que os grupos minoritários são, inevitavelmente, incorporados.

Esse aporte teórico desconsidera a importância das relações e processos sociais vividos pelos diferentes grupos étnicos para a constituição de suas etnicidades, como se a diversidade cultural fosse resultado do isolamento geográfico e/ou social dos diferentes grupos, quando Barth propõe o contrário. Segundo o autor, “esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha.”¹⁰⁴

Barth busca desconstruir essa ideia, pressupondo que os fatores mais importantes para se compreender a constituição da diversidade cultural estariam justamente na permanência das relações ocorridas nas fronteiras étnicas entre os diferentes grupos. Segundo ele,

[...] fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais.¹⁰⁵

Dentro dessa perspectiva, o autor busca uma compreensão das identidades étnicas por meio da análise das trocas e negociações ocorridas nas fronteiras sociais que as dividem, em vez de analisar apenas as formas por elas

¹⁰³ POUTIGNAT; STREIFF-FENART, *op. cit.*, p. 194.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 190.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

apresentadas. Essas formas culturais seriam resultado das negociações que partem de interesses específicos de seus atores, interesses que, ao lado das transformações impostas pelo processo histórico, se transformam e se adequam aos diferentes contextos.

Nessas relações interétnicas, certos elementos culturais podem ser ressaltados, ignorados ou omitidos pelo grupo, dependendo de suas demandas sociais em determinado momento – e os motivos que levam esse grupo às suas escolhas e, conseqüentemente, aos seus usos, costumes e narrativas, podem ser significativos para a compreensão das identidades étnicas. Contudo, os elementos culturais que realmente são significativos para a definição dessas identidades étnicas somente podem ser definidos como tais pelos próprios representantes de cada grupo.

Em uma análise crítica do caráter assimilacionista das políticas indigenistas oficiais impostas pelo governo ditatorial no Brasil entre as décadas de 1960 e 1980, Manuela Carneiro da Cunha comenta sobre os critérios utilizados pelo Estado para classificar os indivíduos e grupos como índios mais ou menos integrados à sociedade nacional. A Funai detinha o poder de decidir quem era ou não índio e em que grau de incorporação aquele indivíduo ou grupo se encontrava. Além da utilização retrógrada do conceito de raça, presente nos *critérios de indianidade* definidos pela presidência da Funai, a autora diz que

[...] tampouco podem ser invocados critérios baseados em formas culturais que se mantivessem inalteradas, pois isso seria contrário à natureza essencialmente dinâmica das culturas humanas: com efeito, qual o povo que pode exibir os mesmos traços culturais que seus antepassados? Partilharíamos nós os usos e a língua que aqui vigoravam a apenas cem anos?¹⁰⁶

Sobre esses critérios definidores, a autora afirma que

A antropologia social chegou à conclusão de que os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais. E, quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão somente de uma autoidentificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence.¹⁰⁷

¹⁰⁶ CUNHA, 2012, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

Tomar esses critérios ora apresentados como um dos pontos de partida pode-nos ajudar a compreender as dinâmicas que formularam o processo de construção de uma identidade indígena por aquelas lideranças e grupos que constituíram o movimento indígena no contexto da chamada redemocratização.

Contudo, também consideramos essencial para a fundamentação teórica desta pesquisa o que Guillermo Bonfil Batalla chamou de processos étnicos. Partindo de outros grandes marcos teóricos dentro dos estudos sobre esta temática, como a abordagem do próprio Barth, Batalla propõe um esquema metodológico com o qual busca definir o fenômeno étnico como um processo relacional no qual o grupo busca a exclusividade sobre as decisões a serem tomadas dentro de um universo específico de elementos culturais considerados próprios. Dessa relação do grupo com os elementos culturais, resulta a identidade étnica.¹⁰⁸ Segundo o autor:

[...] Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos; relaciones interpersonales e intersubjetivas en el caso de individuos con identidades étnicas diferentes; relaciones interculturales para el estudio de sistemas policulturales).¹⁰⁹

Batalla justifica o uso do conceito de grupos étnicos, diferenciando-o de outros conceitos, como povo, nação, raça ou até mesmo sociedade. O sentido dado por Batalla inclui alguns elementos que, segundo o autor, chegaram a certo grau de consenso entre os(as) teóricos(as) dessa área do conhecimento. Para o antropólogo mexicano, um grupo étnico é definido pelos seguintes elementos: conglomerado social capaz de reproduzir-se biologicamente; reconhecimento de uma origem comum entre os membros desse conglomerado; identificação de cada membro como parte de um *nós*, diferente de *outros*; grupo que compartilha certos elementos e traços culturais, entre os quais a língua tem especial relevância.¹¹⁰

¹⁰⁸ BATALLA, 1988, *op. cit.*

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 3.

¹¹⁰ *Loc. cit.*

Dessas definições, o autor destaca a importância do reconhecimento de uma origem comum aos membros de um grupo como um atributo universal, comum a todos os grupos étnicos. O reconhecimento de uma origem comum é um dos elementos que atravessam o processo étnico em seus diferentes níveis (grupo, cultura e identidade). Além de ser um dos princípios que definem o grupo étnico, esse reconhecimento interno evidencia a existência do que Batalla chama *patrimônio cultural herdado*, que pode incluir elementos culturais de diferentes naturezas, como os materiais, simbólicos, de conhecimento e subjetivos.¹¹¹

O patrimônio cultural herdado contém diversos elementos culturais que são considerados próprios pelo grupo, ou seja, elementos que são produzidos e/ou reproduzidos por ele e sobre os quais se tem exclusividade em relação à tomada de decisões. O processo que envolve as decisões que o grupo toma sobre como será entendido, manipulado, praticado ou apresentado, em diferentes contextos, o patrimônio cultural herdado, contribui para a transformação incessante da identidade étnica do grupo. Se o patrimônio cultural de um grupo se transforma incessantemente em cada contexto, restringindo-se ou ampliando-se, evidencia-se seu caráter histórico.

Sobre a relevância da relação que um grupo estabelece com seu patrimônio cultural herdado, Batalla diz que:

[...] el grupo étnico no es únicamente lo que es en un momento dado, sino también lo que fue (expresado en muchos elementos del patrimonio cultural heredado) y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira a ser en el futuro.¹¹²

Portanto, diferentes situações e contextos contribuem para que se desenvolvam diferentes identidades étnicas, já que estas são resultado das dinâmicas pelas quais o grupo viveu, vive e pretende viver. Nessa linha de raciocínio, a identidade étnica pode-se constituir de diversas formas, sempre a partir das dinâmicas estabelecidas pelo grupo por meio do controle cultural, que se dá por meio de processos relacionais; entre os quais, Batalla destaca a resistência, a apropriação, a inovação, a imposição, a supressão e a alienação.

¹¹¹ Para uma definição mais aprofundada sobre os diferentes tipos de elementos culturais e as relações existentes entre estes e os grupos, ver BATALLA, 1988, *op. cit.*

¹¹² *Ibidem*, p. 11.

Dos processos ora citados, alguns partem do âmbito do grupo minoritário, dominado ou colonizado, que seriam a resistência, apropriação e a inovação cultural; e outros partem do âmbito do grupo majoritário, dominante ou colonizador, que seriam a imposição, a supressão e a alienação cultural. A aplicação desse esquema metodológico na análise de nosso objeto de pesquisa ajuda-nos a compreender as dinâmicas das relações interétnicas assimétricas em termos de controle cultural e as transformações culturais pelas quais passam os grupos dominados e dominantes.

As dinâmicas e transformações culturais ora citadas podem ser facilmente observadas no contexto latino-americano, em sociedades que contam com a presença de povos indígenas, pois, ao longo de suas histórias de séculos de dominação pelos europeus e, posteriormente, por outros grupos majoritários não indígenas, produziram-se relações extremamente assimétricas. Trazendo essa discussão para o contexto brasileiro, podemos afirmar que a história de colonização, extermínio, integração e tutela – pela qual passaram e ainda passam os diversos povos indígenas – contribuiu diretamente para a construção da identidade pan-indígena que surgiu e se consolidou entre as décadas de 1970 e 1980.

Segundo Batalla, toda identidade necessita de um núcleo mínimo de elementos culturais autônomos – ou seja, elementos culturais produzidos ou reproduzidos pelo grupo, e sobre os quais tal grupo tem exclusividade na tomada de decisões – para que permaneça existindo. Se esses elementos culturais se transformam ao longo de diferentes processos, com a agregação de novos elementos – como no caso dos processos de colonização –, a identidade também se transformará, já que esta é um resultado das relações entre o sistema social (grupo étnico) e o sistema cultural (cultura).¹¹³

Nas palavras do autor, a identidade étnica é definida da seguinte forma:

[...] la intención de constituir un grupo con capacidad autónoma de decisión sobre un patrimonio cultural exclusivo que le permita asegurar su permanencia histórica como unidad social culturalmente diferenciada.¹¹⁴

¹¹³ BATALLA, 1988, *op. cit.*, p. 5.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

O antropólogo prossegue:

[...] la identidad étnica es la expresión, a nivel ideológico, de la pertenencia al grupo, pero que se fundamenta y se expresa al mismo tiempo en la práctica y el dominio de un conjunto articulado de elementos culturales compartidos que hacen posible la participación y que le dan contenido y una configuración precisa y singular a cada identidad étnica.¹¹⁵

Considerando os conceitos e citações até aqui apresentados, podemos afirmar que a construção da identidade étnica está, fundamentalmente, relacionada à construção da autonomia de um grupo e a capacidade que este tem para tomar decisões sobre seu patrimônio cultural exclusivo. Essa busca por autonomia revela o caráter ideológico da identidade étnica, cujo objetivo principal é garantir a sobrevivência do grupo enquanto sujeito social diferenciado.

Utilizando esses referenciais teóricos na análise do contexto do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, passamos a atribuir fundamental relevância ao movimento indígena enquanto força social que levou a outro nível a disputa entre indígenas e não indígenas sobre as narrativas históricas que prevaleceriam a respeito da definição de *índio* e da condição dos povos indígenas enquanto sujeitos de direito culturalmente diferenciados dentro da sociedade brasileira.

O movimento indígena demonstrou uma enorme capacidade criativa para apropriar-se de alguns dos elementos culturais dominantes, mesclando-os com elementos culturais autônomos provenientes de diferentes povos, dada a diversidade étnica existente entre as diversas lideranças. Como resultado desse processo de disputa pela exclusividade das decisões sobre os elementos culturais autônomos, aquelas lideranças construíram uma identidade *pan-indígena*, de caráter supraétnico, que buscou articular-se de maneira inédita para viabilizar um novo diálogo com o Estado e com a sociedade brasileira, no qual fosse possível reivindicar direitos fundamentais a todos os povos indígenas presentes no território nacional.

Sem deixar de pertencer a seus grupos específicos, aquelas lideranças indígenas construíram uma identidade fundamentada na ideia de unidade entre os diferentes povos indígenas enquanto sujeitos que compartilham a condição

¹¹⁵ BATALLA, 1988, *op. cit.*, p. 20.

de grupos minoritários diferenciados dentro da sociedade brasileira, possuidores de elementos culturais e situações comuns.

Durante toda a história das relações entre os diferentes povos indígenas e os sujeitos não indígenas, estes últimos geralmente impuseram aos primeiros uma condição social generalizante, constantemente reduzindo a diversidade étnica de centenas de povos diferentes à condição de índio, nativo, colonizado, selvagem, selvícola. Os povos indígenas sempre foram considerados sujeitos culturalmente diferenciados, mas essas diferenças foram, frequentemente, utilizadas para depreciá-los, uniformizá-los e colonizá-los. Contudo, todas as formas de supressão, imposição e alienação cultural impostas pelos grupos dominantes aos povos indígenas no Brasil e, conseqüentemente, todas as formas de resistência, apropriação e inovação cultural historicamente praticadas como estratégias de sobrevivência por estes fazem parte de um processo étnico que gerou os elementos necessários para o surgimento do movimento indígena e para a construção de uma identidade pan-indígena a ele relacionada.

Daniel Munduruku apresenta uma interessante análise desse processo de construção do movimento indígena, no qual desenvolve a ideia de que o movimento foi capaz de, a seu modo, unir diferentes visões de realidade,¹¹⁶ referente às lideranças – provenientes de diferentes etnias indígenas – que iniciaram esse processo de construção.

O autor utiliza um esquema conceitual no qual um grupo se identifica, organiza-se e cria uma coesão por meio de três elementos: memória, identidade e projeto, basicamente fundamentados em compreensões do passado, presente e futuro desses grupos.¹¹⁷ Munduruku considera a memória como um elemento que ganha uma importância particular na constituição das identidades indígenas – e desenvolve a ideia de memória social existente entre os povos indígenas:

[...] nossas sociedades indígenas são compostas por uma memória social que não divide a realidade em campos opostos para ser compreendida. Para nossa gente a realidade é una, indivisível, e não regida por um desejo individualista ou preocupada com os anseios pessoais. São, portanto, povos que dão mais importância ao social e menos ao individual.¹¹⁸

¹¹⁶ MUNDURUKU, *op. cit.*

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁸ *Loc. cit.*

A partir dessa concepção de memória e de sua importância para os povos indígenas, a análise do movimento indígena ganha um outro grau de complexidade. As lideranças que o formaram eram provenientes de diferentes povos de diferentes regiões do Brasil. Cada uma dessas lideranças trazia a memória social de seu povo, constituindo um espaço de diálogo, solidariedade e cooperação no qual essas diferentes visões de realidade geralmente buscaram alinhar seus objetivos. Nesse processo, a memória de cada um desses indivíduos e grupos passou por uma reelaboração que possibilitou a construção de uma identidade comum que seria a base do movimento indígena naquele momento. Daniel Munduruku considera que

[...] os diferentes fragmentos de memória trazidos por cada uma das lideranças, a partir de sua experiência como indivíduo social em um povo específico, iriam elaborando uma identidade social que daria autenticidade ou representatividade à ação que se seguiria no campo da possibilidade.¹¹⁹

Essa rearticulação da memória social provavelmente foi um grande desafio para essas lideranças – e foi fundamental para a construção dessa nova identidade indígena fundada em elementos comuns existentes entre sujeitos tão diversos e numerosos que passaram a se encontrar e a construir diálogos em espaços como as assembleias indígenas, ocorridas desde meados da década de 1970.

Munduruku também utiliza o conceito de *pan-indigenismo* presente no precursor trabalho de Maria Helena Ortolan para compreender essa identidade em formação. Esta “visão pan-indígena”¹²⁰ foi fundamental para que aquelas lideranças passassem a construir convergências entre si e aderissem às demandas e necessidades que consideravam inerentes a todos os povos indígenas do Brasil.

Esse conceito também foi utilizado por Poliene Bicalho, que apresenta essa identidade indígena como “resultado do Movimento Pan-Indígena, criado e consolidado entre os anos de 1970 e 1984”.¹²¹

¹¹⁹ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁰ *Loc. cit.*

¹²¹ BICALHO, *op. cit.*, p. 90.

De fato, o conceito de identidade pan-indígena desenvolvido por Maria Helena Ortolan¹²² conduz-nos por um caminho interessante na análise do movimento indígena enquanto movimento social que foi capaz de articular interesses diversos em âmbito nacional a partir desta identidade supraétnica.

Na discussão desenvolvida, a autora traz o conceito de *comunidade imaginada*, emprestado de Benedict Anderson (1989). Adaptando-o para a análise do movimento indígena, aponta-se para uma “comunidade que se formou extrapolando as experiências concretas de todos os seus membros”,¹²³ dadas as relações inéditas entre lideranças e membros de diferentes povos, desenvolvidas com as Assembleias Indígenas ocorridas em diferentes aldeias e outras localidades.

Sobre esse conceito de comunidade imaginada, a autora traz as seguintes definições para a discussão acerca do movimento indígena:

Ela é concebida a partir de um espírito de fraternidade, que representava uma redefinição das relações intertribais, principalmente daquelas tradicionalmente caracterizadas por relações de conflito ou de inimizade. O sentimento de pertencer a uma nova comunidade pan-indígena, tanto nacional como também internacional, pressupunha a imagem de uma comunhão de interesses e objetivos que nem sempre correspondia às experiências concretas do movimento indígena.¹²⁴

Portanto, mesmo que uma grande parcela dos povos indígenas do Brasil não tenha sido efetivamente representada pelo movimento indígena, a imagem apresentada por este “foi concebida como uma totalidade representativa dos diversos grupos indígenas”.¹²⁵ No entanto, mesmo com os limites da representatividade do movimento indígena com relação às comunidades, podemos afirmar que a identidade pan-indígena e todos os elementos a ela relacionados definiriam a tônica das relações entre os diferentes povos indígenas e entre estes e a sociedade envolvente. Mesmo as lideranças indígenas tradicionais ou aquelas que não tinham conexões com o movimento passariam a ser encaradas de outra forma pelos não indígenas.

Entre os elementos que passaram a ser ressaltados por estas lideranças e grupos, destaca-se o uso estratégico do termo *índio*. Historicamente utilizado

¹²² ORTOLAN MATOS, *op. cit.*

¹²³ *Ibidem*, p. 120.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 121.

¹²⁵ *Loc. cit.*

por não indígenas de forma depreciativa, o termo foi imposto pelo colonizador, que sempre reduziu uma enorme diversidade de grupos étnicos a uma categoria generalizante.

Contudo, a utilização estratégica do termo *índio* aparece como algo inédito. Ao assumirem que, além de suas identidades Guarani, Kaingang, Yanomami, fazem parte de uma categoria mais ampla na qual se encaixam todos os diferentes povos indígenas do Brasil, aquelas lideranças e grupos criam formas de se relacionar com outros povos indígenas, com o Estado e com a sociedade brasileira.

As ações políticas do movimento indígena transformaram definitivamente a forma com que se vê esses povos no Brasil e, inclusive, abriram novas possibilidades de diálogo nas quais os *índios*, enquanto categoria, passaram a estabelecer alianças com outros atores sociais que também lutavam por seus direitos.

Com a utilização desse termo, as lideranças reafirmam-se como sujeitos sociais. O termo, antes generalizante e excludente, passa a ser um elemento aglutinador de interesses – inclusive, seria a utilização desse termo que asseguraria os direitos para todos os povos indígenas no texto constitucional.

Outro elemento fundamental na constituição da identidade construída pelo movimento indígena foi a ideia de *projeto*, segundo Daniel Munduruku:

[...] “conduta organizada para atingir finalidades específicas”. Para tanto, ele não prescinde do indivíduo-sujeito, único capaz de fazer projetos na medida em “que busca – através de estabelecimento de objetivos e fins – a organização dos meios através dos quais poderão ser atingidos”.¹²⁶

Portanto, compreendemos a relevância que a organização de uma agenda teve no processo de construção dessa identidade. Com uma participação crescente em assembleias, reuniões diversas, atos políticos em diferentes situações, deslocamentos constantes para outras aldeias, para diversas capitais, para Brasília, nos encontros com lideranças de diferentes povos, antropólogos, missionários, parlamentares e outros sujeitos, essas lideranças desenvolveram um projeto que lançava bases para novas relações e

¹²⁶ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 50.

representações indígenas no âmbito público. Esse projeto seria fundamental para que se definissem as ações do movimento indígena, que, principalmente a partir da metade da década de 1980, passa a voltar suas atenções para a construção de uma nova Constituição.

Outra necessidade teórica que se desenvolveu neste trabalho é a de analisar o movimento indígena no Brasil enquanto movimento social que se constitui dentro do contexto histórico da ditadura e do processo de redemocratização. Segundo Poliene Bicalho, “apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar em luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um movimento social indígena no Brasil”.¹²⁷

Maria da Glória Gohn apresenta uma análise robusta das discussões teóricas desenvolvidas nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina em torno dos movimentos sociais e os paradigmas que os envolvem. Nessa análise, o movimento indígena aparece inserido em um conjunto mais amplo, dos chamados *novos movimentos sociais*. As principais correntes teóricas dos Novos Movimentos Sociais, apresentadas pela autora, passam pelos estudos do francês Alain Touraine, do italiano Alberto Melucci e do alemão Claus Offe.¹²⁸

A autora apresenta o referencial teórico utilizado na definição desses novos movimentos sociais, que parte de uma análise que busca superar o paradigma marxista clássico ou ortodoxo em seus esquemas estruturais e deterministas, deixando de considerar a “ação coletiva apenas no nível das estruturas, da ação de classes, trabalhando num universo de questões que prioriza as determinações macro da sociedade”.¹²⁹ Ainda que certas categorias e elementos apresentados pelo pensamento marxista sejam fundamentais para a compreensão dos movimentos sociais, a ideia de que o campo cultural, político, entre outros, estão subjugados ao econômico, pode limitar a percepção das ações que partem dos indivíduos e grupos por apresentar um sujeito “predeterminado, configurado pelas contradições do capitalismo e formado por uma ‘consciência autêntica’ de uma vanguarda partidária”.¹³⁰

¹²⁷ BICALHO, *op. cit.*, p. 81.

¹²⁸ GOHN, 2011, *op. cit.*

¹²⁹ *Ibidem*, p. 122.

¹³⁰ *Loc. cit.*

Os teóricos dos Novos Movimentos Sociais apresentam sujeitos sociais autônomos, cujas ações nos permitem refletir sobre novas lógicas de poder que se desenvolvem na esfera pública da sociedade civil, e não apenas na esfera do Estado. Dessa forma, esses estudos também se estabelecem dentro da órbita das teorias foucaultianas, considerando a análise dos movimentos sociais em diferentes níveis, contextos e âmbitos. Nessa linha teórica, considera-se “a dimensão política é utilizada principalmente nas relações microssociais e culturais”.¹³¹

A criação de identidades coletivas por esses atores sociais passa a ser considerada um elemento fundamental para a análise dos novos movimentos sociais. Contudo, esses teóricos buscam dar ênfase às identidades criadas pelos grupos por meio de suas ações, e não às identidades como resultado de forças externas, definidas pelas grandes estruturas, que predeterminariam algumas das características desses sujeitos. Ainda segundo Gohn, nos

[...] NMS [Novos Movimentos Sociais] a identidade é parte constitutiva da formação dos movimentos, eles crescem em função da defesa dessa identidade. Ela se refere à definição dos membros, fronteiras e ações do grupo.¹³²

Aqui, destacamos um elemento que evidencia uma das particularidades do movimento indígena diante dos demais movimentos sociais que se configuram no contexto da chamada redemocratização no Brasil: o movimento indígena constituiu-se como um dos diversos movimentos que reivindicavam a igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos brasileiros, mas que também reivindicava o direito de os povos indígenas permanecerem como sujeitos diferentes dos demais brasileiros. As reivindicações por igualdade de direitos, nesse caso, implicam “direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência”.¹³³

Gohn apresenta a definição de identidade coletiva dada por Alberto Melucci, constatando sua ênfase no processo de construção das identidades nos estudos sobre os movimentos sociais. Gohn utiliza alguns trechos selecionados

¹³¹ GOHN, 2011, *op. cit.*, p. 123.

¹³² *Ibidem*, p. 124.

¹³³ BICALHO, *op. cit.*, p. 85.

do autor italiano, que explicitam a centralidade da identidade coletiva no processo de construção dos movimentos sociais. Para Melucci,

Esta identidade coletiva é uma definição interativa e compartilhada, produzida por certo número de indivíduos (ou grupos em níveis mais complexos) em relação à orientação de suas ações e ao campo de oportunidades e constrangimentos onde estas ações têm lugar.¹³⁴

Melucci traz a ideia de que a identidade coletiva é construída na práxis dos grupos. Em um processo constante, cada ação coletiva realizada pelo grupo contribui para a construção das relações e representações que o definem. Sobre essa construção e ressignificação constante da identidade, o autor ressalta que, nesse processo, se desenvolve a “habilidade para produzir novas definições, porque integra o passado e elementos que estão emergindo no presente, dentro da unidade e da continuidade de um ator coletivo”.¹³⁵

Esta integração entre o passado e o presente, como já foi dito anteriormente, é um dos elementos-chave nessa análise das construções identitárias realizadas por lideranças como Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Biraci Brasil, Davi Kopenawa, entre outros indivíduos que se constituíram como representantes do movimento indígena no Brasil. A memória social trazida por cada liderança é redefinida a partir das demandas, das relações e das narrativas que são construídas no presente.¹³⁶

Melucci ainda aponta para o caráter público das identidades coletivas construídas pelos movimentos sociais e a importância das lideranças na formulação das estratégias que mantêm um grupo na busca por seus objetivos.¹³⁷

A identidade é um dos fatores que contribuem para a construção da autonomia do grupo, dando sustentação às suas relações e representações geradas no âmbito público, na interlocução com a sociedade e o Estado. As lideranças aparecem como peças fundamentais para a construção e

¹³⁴ GOHN, 2011, *op. cit.*, p. 158.

¹³⁵ *Loc. cit.*

¹³⁶ Maria Helena Ortolan desenvolve de forma mais detalhada essa discussão teórica acerca da memória ao comentar a experiência com as entrevistas realizadas com as lideranças indígenas em “Os líderes do movimento pan-indígena”. In: ORTOLAN MATOS, *op. cit.*

¹³⁷ BICALHO, *op. cit.*, p. 159-163.

manutenção dessas identidades coletivas, pois geralmente são responsáveis pelas articulações do grupo, bem como as conexões e redes que o configuram.

3.2 As lideranças indígenas

A construção das políticas indígenas e a presença do movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte dão-se em meio aos conflitos de interesses que já existiam anteriormente, entre indígenas e não indígenas, além de outros conflitos envolvendo diferentes grupos que também buscavam o reconhecimento tardio de seus direitos constitucionais e, basicamente, sua sobrevivência enquanto grupos culturalmente diferenciados.

O momento histórico era de abertura política no Brasil, quando, parafraseando Eder Sader, diferentes personagens entraram em cena¹³⁸ entre as décadas de 1970 e 1980 e, por meio de representações coletivas, lutaram por seus próprios direitos. O estudo desses sujeitos sociais que surgem nesse período da chamada redemocratização configura, segundo Natalia Neris, um “campo incipiente e crescente de trabalhos sobre a atuação de movimentos sociais e/ou processo disputas por inclusão de temas no texto constitucional”.¹³⁹ Desenhavam-se diversas possibilidades para diferentes sujeitos sociais que, até então, nunca haviam se expressado enquanto grupos organizados e que, naquele contexto de abertura do regime ditatorial, erguiam suas vozes esperançosas.¹⁴⁰

Nesse contexto de críticas e revisão das práticas dos antropólogos e missionários, o indigenismo oficial já estava em descrédito perante a sociedade

¹³⁸ SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹³⁹ NERIS, 2015, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁰ Sobre esses estudos acerca dos diversos movimentos sociais na Assembleia Nacional Constituinte, Neris destaca: Pilatti (1988), sobre a atuação da União Democrática Ruralista na ANC; Silva (1993), sobre ecologistas e questão ambiental; Oliveira (1995), sobre educação; Lima (2002), sobre a atuação da esquerda no processo constituinte; Rodriguez Neto (2003) e Marques (2010), sobre saúde; Silva (2003a) sobre reforma urbana; Evangelista (2004) e Lacerda (2008), sobre mobilização indígena no processo constituinte; Lourenço Filho (2008), sobre a temática da organização sindical; Almeida (2008), que estudou os debates acerca do direito de resistência; Lanna Jr. (2010), que, ao traçar a trajetória do movimento de pessoas com deficiência, trata de sua atuação na ANC; Santos (2011), que reconstitui a trajetória do lazer a fim de compreender como e por que ele fora incluído na Constituição como um direito social; e Silva (2011) e Oliveira (2012), que estudaram, respectivamente, a atuação do movimento de mulheres/feminista e estereótipos de gênero na ANC. *In*: NERIS, 2015, *op. cit.*

brasileira e a comunidade internacional devido às inúmeras acusações ao SPI, dada a conivência com atos genocidas por parte de funcionários do órgão e grandes latifundiários. Tais acusações – que envolviam crimes contra os povos indígenas praticados entre as décadas de 1940, 1950 e 1960 – foram reunidas e apresentadas oficialmente no *Relatório Figueiredo*, em 1967, e levaram à demissão de dezenas de funcionários do órgão, além de sua dissolução no mesmo ano.

Com a substituição do SPI pela Funai, o Estado buscava forjar um caráter de ruptura com relação aos preceitos que norteavam as ações do antigo órgão indigenista. No entanto, grande parte da estrutura política e ideológica do SPI foi mantida, tal qual é o exemplo dos critérios de indianidade utilizados pela Funai para decidir quem era e quem não era índio, apresentando o mesmo paradigma incorporacionista previsto desde o início do século XX.¹⁴¹

Diante desse indigenismo oficial e de seus próprios dilemas, antropólogos e missionários passam a revisar suas próprias práticas e as consequências desencadeadas por elas – e buscam desenvolver novas propostas teóricas e metodológicas para as políticas indigenistas no Brasil e na América Latina, considerando fundamental a ideia de *autodeterminação dos povos*.¹⁴² Nesse contexto, alguns elementos externos viriam a contribuir de forma substancial para o surgimento das lideranças indígenas que protagonizaram essa história.

As ações dos missionários – particularmente as do CIMI – desde meados da década de 1970 e as contribuições dos antropólogos, juristas e intelectuais diversos desde a década de 1960 contribuiriam para que ocorressem grandes transformações nas práticas indigenistas na América Latina.

Os diferentes movimentos sociais que também buscavam exercer uma representatividade diante do Estado e da sociedade brasileira, certamente compuseram o cenário no qual se inseriu, de forma autônoma, o movimento indígena.

Contudo, os antropólogos, missionários, juristas e outros movimentos sociais passaram a se configurar como grandes aliados dos povos indígenas,

¹⁴¹ Desenvolvemos, de forma mais detalhada, no segundo capítulo desta dissertação, esta discussão sobre o indigenismo oficial durante o século XX no Brasil.

¹⁴² Uma coletânea de artigos relacionando estas novas abordagens da antropologia social às práticas indigenistas na América Latina é apresentada em JUNQUEIRA; CARVALHO, *op. cit.*

contribuindo com a disponibilização de uma estrutura física e conceitual com a qual se construiu o movimento indígena no cenário político da redemocratização no Brasil. Era um momento de muitas mudanças, ou, pelo menos, de esperança que elas pudessem acontecer – e que foi percebido e interpretado de diferentes formas por lideranças indígenas de todo o Brasil como um momento em que novas possibilidades de diálogo com o branco poderiam vir a concretizar-se.

Dessa forma, essas lideranças passaram a traçar estratégias que lhes garantissem efetivamente a participação no jogo político oficial. Buscavam o direito à autonomia para alterar os rumos dos processos que decidiriam seus destinos. Compreenderam aquele momento pelo qual passavam como um momento ideal para que fossem vistas e ouvidas, para se projetarem para além das fronteiras de suas comunidades. Passaram a participar de diversos eventos ligados aos setores indigenistas como a *Declaração de Barbados II*, em 1977, ou as diversas reuniões internacionais desenvolvidas pela Igreja Católica, como a II Consulta de Quito, em junho de 1986.

As lideranças indígenas buscaram inserir-se no cenário político brasileiro, e, mesmo tendo suas vozes constantemente representadas por entidades indigenistas ou sujeitos não indígenas, buscaram nas estruturas e caminhos construídos por esses aliados a possibilidade de se fazerem vistas e ouvidas por meio de suas próprias representações.

As estratégias utilizadas por essas lideranças foram diversas, mas a busca pela representação de suas vozes foi marcada pelo surgimento de organizações indígenas que, ainda que não tivessem legitimidade jurídica, evidenciavam a construção de um movimento que buscava a unidade entre os povos indígenas.

Além do surgimento de organizações locais e regionais como o CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna, fundado ainda em 1982; a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, fundada em 1987; ou o CIR – Conselho Indígena de Roraima, fundado em 1987, o movimento indígena despenderia esforços que levariam a articulações a nível nacional. Aqui, analisamos, com maior atenção, aquela que foi a organização indígena com maior participação no processo constituinte, representada por lideranças de todo o Brasil: a UNI – União das Nações Indígenas.

Para aqueles(as) que pretendem pesquisar o tema aqui apresentado, ressaltamos que uma análise superficial dos documentos e registros diversos relacionados à Assembleia Nacional Constituinte, geralmente nos induz a pensar a UNI como uma organização sólida, coesa, organizada e representativa. De fato, durante o processo constituinte, essa organização fez-se presente de forma significativa naquele jogo político, inserindo-se em importantes acordos e negociações com diferentes personagens políticos e garantindo o elemento propriamente indígena em documentos oficiais que influenciariam a construção do texto constitucional, como a Proposta de Programa Mínimo para a Constituinte, ou as Propostas de Emendas entregues à Comissão de Sistematização da Constituinte. Contudo, ao analisar a história dessa organização, constata-se a presença de diferentes narrativas em disputa no momento de sua criação, o que indica a presença de diferentes interesses, mesmo que próximos. Nada tão incomum, se pensarmos na diversidade que sempre esteve em torno da construção do movimento indígena no Brasil. Entretanto, esta é uma discussão que será desenvolvida no próximo item deste capítulo.

Em 1985, a UNI já tinha um quadro amplo de lideranças que a coordenavam em todo o Brasil. Esse quadro é apresentado pelo *Porantim* em uma reportagem sobre uma reunião da UNI em Goiânia, trazendo dezenas de nomes e suas respectivas funções dentro da organização, como Álvaro Tukano (AM), Ailton Lacerda (Krenak, MG), Paulo Nonda (Xavante, MT), Paulo Meriekureu (Bororo, MT), Domingos Veríssimo (Terena, MS), José Domingos (Kaingang, RS), Biraci Brasil (Yawanawá, AC), José Apolônio (Xocó, SE), além de outras várias lideranças que passavam a integrar o quadro naquele momento.¹⁴³

Daniel Munduruku,¹⁴⁴ pesquisador e escritor indígena, debruça-se sobre a história do movimento indígena desenvolvido durante as décadas de 1970 e 1980 no Brasil, apresentando-o como portador de um caráter educativo devido

¹⁴³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 76, p. 5-6, 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

¹⁴⁴ Graduado em Filosofia, é doutor em Educação pela USP e pós-doutor em Literatura na Universidade Federal de São Carlos.

ao fato de que, por um lado, foi responsável pela formação de um quadro de lideranças indígenas que mudariam consideravelmente o panorama político posto até aquele momento, e, por outro, por ter apresentado novas narrativas e práticas que levaram o Estado e a sociedade brasileira a alterarem consideravelmente as lógicas das relações políticas com os povos indígenas. Nesse processo educativo, a sociedade brasileira passou a conhecer e aprender sobre um outro *índio*.

Para além das narrativas apresentadas pelos povos indígenas até então, voltadas geralmente para as demandas das comunidades locais, essas novas lideranças passaram a assumir novas demandas, que reivindicassem necessidades comuns aos diferentes povos indígenas do Brasil, como o direito à diversidade étnica, à autonomia política e jurídica, à terra.

Munduruku aponta essas lideranças como “jovens estudantes” a “assumirem a trilha da própria história. Esses jovens estudantes, oriundos de diferentes comunidades, estavam no lugar certo e na hora certa”.¹⁴⁵ Contudo, o autor comenta sobre a percepção de que essas lideranças tiveram do momento pelo qual estavam passando. Para isso, utiliza-se da ideia de *campo das possibilidades*, que seria a “capacidade de pessoas manipularem em seu proveito as situações vividas”.¹⁴⁶

Daniel Munduruku realizou entrevistas e coletou depoimentos/testemunhos de algumas dessas lideranças indígenas. Todas elas presenciaram e participaram do processo da Constituinte. A escolha das personalidades entrevistadas é justificada por terem sido “testemunhas de um momento histórico importante” e “herdeiras de uma tradição que se atualizou a partir das ações que empreenderam”.¹⁴⁷ Outro critério de escolha dos entrevistados foi a passagem que tiveram pela escola formal, o que os torna, para o autor, “vítimas do processo colonial e de seus processos de violação identitária”.¹⁴⁸ Além disso, todos os escolhidos permanecem personalidades de peso dentro do atual movimento indígena no Brasil. São eles: Ailton Krenak (Krenak, MG), Álvaro Sampaio Fernandes (conhecido como Álvaro Tukano, da

¹⁴⁵ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 74.

etnia Tukano, AM), Carlos Estevão Taukane (Kura-Bakairi, MT), Darlene Yaminalo Taukane (Kura-Bakairi, MT), Eliane Lima dos Santos (Potiguara, RJ), Manoel Fernandes Moura (Tukano, AM) e Mariano Marcos Terena (Terena, MS).

Ailton Krenak é uma figura conhecida no Brasil e no mundo por ser um líder indígena, ecologista, escritor extremamente articulado que busca defender os direitos dos povos tradicionais do Brasil. Ficou muito conhecido por um dos gestos que simbolizaram a presença indígena na Assembleia Nacional Constituinte. Ocorreu em uma audiência pública no dia 4 de setembro de 1987 no meio do processo constituinte, quando apresentou uma fala emocionante diretamente para os parlamentares constituintes enquanto pintava seu rosto com jenipapo. Com tom de denúncia e cobrança, Krenak discursou em defesa dos direitos dos povos indígenas e da Emenda Popular nº 40, elaborada pela UNI e assinada por diversas organizações indigenistas. O gesto confirmava a presença de um índio instruído, alfabetizado, articulado e que mantinha elementos culturais aparentes, utilizados para afirmar as diferenças.

Utilizando o esquema conceitual ora apontado, compreendemos que Ailton Krenak, bem como as outras lideranças, passou por um processo de construção de uma identidade indígena que, entre outros elementos, se fundamenta em sua memória enquanto Krenak.

Para se autodefinir e definir suas origens, Ailton Krenak traz elementos do passado de seu povo, que envolvem as violências sob as quais foram submetidos desde o final do século XIX, principalmente com relação às delimitações de suas terras ou as transferências ocorridas na primeira metade do século XX, ligadas às políticas genocidas do Estado. Ao se definir como “filho de uma pequena tribo originária da região do Vale do Rio Doce”, antigos donos de um território que estendia do “litoral do Espírito Santo até entrar um pouco no sertão de Minas”, Ailton Krenak considera importante ressaltar os seguintes fatores:

Neste século XX, nós tivemos uma reserva delimitada pelo Governo brasileiro. Os vários grupos do povo Krenak foram presos nessa reserva em 1922. Eu nasci em 1953; então, já sou filho da geração dos Krenak do cativoiro. Os Krenak livre viveram até 1922.¹⁴⁹

¹⁴⁹ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 79.

A memória coletiva dá a sustentação necessária para a construção de uma identidade baseada na diferença – além disso, baseada nas relações de conflito e de opressão entre o Estado brasileiro e os povos Krenak. Quando se define como Krenak, a partir desse passado, busca-se legitimar a identidade enquanto liderança, assim como legitimar a própria existência do movimento indígena.

Ailton Krenak nasceu na região do Vale do Rio Doce em 1953 e, aos 17 anos, migrou com sua família para o Paraná, onde se alfabetizou e passou a trabalhar como jornalista e produtor gráfico. Aos 26 anos, já vivendo em São Paulo, prestou vestibular para Ciências Sociais na USP, mas mudou para Artes Gráficas no Senai.¹⁵⁰ Naquele momento, já fazia parte do Conselho Editorial do jornal *Porantim*, ao lado de antropólogos, juristas, filósofos, missionários.

Podemos afirmar que Ailton Krenak se encaixa perfeitamente naquele perfil das lideranças que compuseram o movimento indígena, traçado por Munduruku. Jovem, formado no ambiente urbano das capitais e na universidade, articulado com diferentes setores apoiadores da causa indígena.

Krenak levou adiante um projeto de movimento indígena que se alinhava com o que estava sendo proposto e amplamente apoiado por organizações indigenistas, principalmente pelo CIMI. Nesse projeto, propunha-se a aliança com outros movimentos sociais e grupos de trabalhadores, além do diálogo entre os diferentes povos indígenas do Brasil. Essa linha de ação, que, entre outros pontos, propõe a unidade entre diferentes povos e grupos oprimidos, claramente expressa nas Assembleias Nacionais do CIMI, principalmente nos anos anteriores à Constituinte, foi assumida estrategicamente por Krenak, Álvaro Tukano, Biraci Brasil, Marcos Terena e outras lideranças que aqui analisamos.

A posição de Krenak pode ser exemplificada com sua atuação em organizações como a Aliança dos Povos da Floresta, fundada na década de 1980, que se tornaria a Rede Povo da Floresta. Os *povos da floresta* não se restringem apenas aos índios, mas também são os seringueiros, ribeirinhos e outros grupos que também sofrem com o avanço da urbanização ou a presença do grande capital. Contudo, trata-se de uma compreensão na qual a questão indígena está inserida em um contexto mais amplo, composto de outros

¹⁵⁰ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 81.

movimentos que compartilham a luta pelo reconhecimento de seus direitos enquanto sujeitos sociais. Sobre esta compreensão do movimento indígena, Ailton Krenak desenvolve a ideia de que a luta indígena fez parte de um conjunto maior de movimentações e protagonismos nas décadas de 1970 e 1980, e faz o seguinte comentário:

Pois não se trata da história indígena, mas da sociedade brasileira se libertando da ditadura, com todas as consequências que isso representou para a sociedade como um todo: democracia, direitos humanos, justiça social, participação cidadã. Tudo isso foi criação desse período. Saímos da ditadura bruta sem direito nenhum, para a invenção da democracia, com ampla participação dos povos todos: índios, negros, amarelos, azuis, cor-de-rosa, vermelhos... isto é uma coisa estonteante...¹⁵¹

Por esse alinhamento com grandes organizações indigenistas e outros movimentos e por ter se tornado o coordenador nacional da UNI, que buscou representar todos os povos indígenas do Brasil na Constituinte, Ailton Krenak tornou-se uma das grandes figuras relacionadas à imagem desse novo índio que se apresentava para a sociedade brasileira. Sua imagem dando entrevistas em meio a grupos de índios reunidos em frente ao Congresso ou falando ao microfone nas audiências da Constituinte conformam a memória do movimento indígena e de sua participação na Assembleia Nacional Constituinte.

Quando pensamos em povos indígenas no Brasil atual, entre outras imagens, a de Ailton Krenak aparece como uma referência. Sua participação na elaboração do *Porantim* durante a década de 1980 foi fundamental para viabilizar a existência da narrativa apresentada no jornal.

Além de apresentar a questão indígena em diversas regiões do Brasil, por meio de denúncias, informativos, suplementos, charges, os missionários, agentes de pastorais, teólogos, antropólogos, juristas e outros membros do CIMI responsáveis pelo *Porantim* buscavam apresentar, em muitos momentos, as próprias vozes indígenas. Isso se evidencia, entre outros elementos, pelo aumento do espaço dedicado às cartas enviadas por índios,¹⁵² que passam de um terço na página para uma ou duas páginas inteiras a partir de 1986; ou pela

¹⁵¹ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵² Mesmo que estes, eventualmente, não se apresentem com os nomes provenientes de suas línguas maternas; inclusive, em muitos casos isso se dá pelo fato de que muitos povos indígenas viveram longos processos de violência, opressão e aculturação, e a proibição das línguas e outras manifestações culturais foi uma constante na história do Brasil.

publicação constante das ações realizadas por grupos indígenas de todo o Brasil, com a criação de conselhos, assembleias, viagens a Brasília. Contudo, a presença de uma liderança indígena como Ailton Krenak em seu Conselho Editorial, com alta capacitação para a comunicação proposta, aparentemente alinhada com a agenda do CIMI, foi fundamental para a visibilidade das ações empreendidas pelos missionários e outros indigenistas e para a visibilidade dos índios como atores sociais. No entanto, apesar de ter sido uma liderança de peso, tendo participado ativamente da elaboração da carta constitucional, Ailton Krenak foi apenas uma das lideranças que construíram o movimento indígena.

Álvaro Sampaio Fernandes ou Álvaro Tukano, como ficou conhecido, foi outra grande liderança indígena responsável por levar as pautas do movimento indígena para a constituinte. Ficou conhecido por ter participado ativamente da construção de organizações indígenas, como a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, em 1984; a COICA – Coordenadora de las Organizaciones Indígenas de La Cuenca Amazónica, também em 1984; a COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, em 1989; e a UNI – União das Nações Indígenas, em 1982.

Filho e neto de caciques do povo Tukano da região do Alto Rio Negro, no Amazonas, Álvaro Tukano estudou em um colégio de missionários salesianos em Pari-Cachoeira, completando o ensino médio em São Gabriel da Cachoeira durante a década de 1970, chegando a estudar na Faculdade de Filosofia no CENESCH – Centro de Estudos de Ciências Humanas, que era um órgão mantido pela cúria diocesana do Amazonas. Trabalhou como professor primário na paróquia onde nasceu, em Pari-Cachoeira e, posteriormente, no distrito de Taracua.¹⁵³

Analisando brevemente essa trajetória, podemos perceber, durante toda sua formação acadêmica e profissional, a presença dos missionários, particularmente os salesianos, criticados duramente pela forma como ditavam o que era “para educar e/ou ‘amansar’ os índios”.¹⁵⁴ Por meio dessas críticas e de alguns outros elementos, uma identidade vai sendo definida.

Ao longo da entrevista concedida a Daniel Munduruku, Álvaro Tukano vai definindo a percepção que tem de si como índio, e, em sua fala, podemos

¹⁵³ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 87.

perceber indícios de como estabelece conexões entre a memória coletiva proveniente da vida entre os Tukano e os padres salesianos – e a identidade que procura apresentar.

Ao apontar que o nome do povo Tukano e até mesmo seu próprio nome foi definido por “missionários e outros”, inicia-se uma busca por uma identidade que evidencie sua indianidade e autodeterminação. A identidade indígena, nesse caso, também vai sendo construída em oposição ao que foi definido pelo colonizador. Cria-se a necessidade de desconstruir o que foi forjado pelos missionários por séculos. Daí, a necessidade de afirmar que seu “nome de cerimônia é Doéthiro”, e que está “capacitado para resistir como Doéthiro”.¹⁵⁵ Tukano seria, portanto, apenas um apelido, visto que foi imposto pelo branco em detrimento do nome original do povo, que seria Yé’pâ Masa.

Consideramos extremamente legítimo que as definições de si, dadas pelo líder Tukano, sejam citadas. No entanto, utilizaremos o nome pelo qual ficou conhecido para que seja facilitada a leitura das linhas que se seguem. Se, por um lado, há uma necessidade de oposição e desconstrução da identidade forjada com a influência dos missionários salesianos, por outro, se confirma a importância do indigenismo missionário renovado para a construção do movimento indígena. Segundo Álvaro Tukano,

Nós somos o produto dessa ação do CIMI, por parte da Igreja Católica e, posteriormente, por parte da Igreja Luterana do Brasil. Tivemos influências enormes de escritores ligados à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e participamos de encontros nacionais da SBPC que davam maiores informações a respeito do nosso movimento.¹⁵⁶

Aqui, fica muito clara a posição adotada por esse líder. Assim como propunham os missionários do CIMI, para que se fortalecesse o movimento indígena, eram necessárias as alianças com outros atores sociais. Evidencia-se também a valorização dada por Álvaro Tukano aos estudos, quando dá ênfase na seguinte definição: “Em fevereiro de 1963, meu pai me colocou em um internato de Pari-Cachoeira para que eu estudasse melhor. Somente assim, no futuro, eu poderia ajudar a defender os interesses coletivos do meu povo”.¹⁵⁷

¹⁵⁵ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 90.

¹⁵⁷ *Loc. cit.*

Devido à importância dada aos estudos, Álvaro Tukano ainda iria a São Luís do Maranhão prestar um vestibular para a Faculdade de Medicina. No entanto, preferiu interromper os estudos e voltar para Manaus, em 1980, para cuidar de algo que considerava mais importante: a aproximação de seus *parentes* e a organização do movimento indígena.

Tukano enfatiza o quanto pesou a influência exercida por seu avô, pai e o primo, Luís Gomes Lana, para que ele decidisse lutar pelos direitos dos índios e participar da construção do movimento indígena. Seu primo, Luís Lana, que é um Dessana, que já “participava das diretorias, das organizações regionais, na década de 1970”, enquanto seu pai “fora crítico ferrenho à religião dos padres da região”.¹⁵⁸

Citar esses parentes e o fato de que já se movimentavam, articulavam-se ou posicionavam-se contra o Estado ou a Igreja, é uma forma de relacionar o movimento indígena com a memória de seu povo Tukano, ou uma forma de definir que o movimento indígena também é resultado das ações e relações dos Tukano, ou Yé’pâ Masa.

Dessa forma vai-se constituindo uma identidade coletiva fundamentada em elementos ligados à memória de cada liderança, o que garante certas particularidades ao movimento indígena. Ao reivindicar os direitos dos povos indígenas do Brasil, o movimento indígena busca a inserção dos índios na vida nacional brasileira; no entanto, sem que se perca a autonomia e o direito à diferença, às línguas, aos costumes de cada povo. Constitui-se como um movimento cujo fator que lhe confere unidade é, justamente, a diferença. Como comentou Álvaro Tukano,

[...] quem dirige o Brasil hoje tem muita dificuldade ainda para tratar da questão indígena, porque somos diferentes povos e nações. O que nos animou muito foi a nossa maneira de juntar esses líderes, falar sobre as nossas línguas ou falar em nossas línguas para outros ouvirem e saberem como somos. Isso foi importante para mostrar nossas identidades, a diversidade cultural do Brasil.¹⁵⁹

Álvaro (ou Doéthiro), assim como Biraci Brasil Yawanawá, Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Domingos Veríssimo Terena e outras lideranças,

¹⁵⁸ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 90.

esteve em destaque nas publicações do *Porantim* durante o processo constituinte e o momento que o precedeu.

Por meio de uma leitura sequencial do jornal *Porantim*, compreendemos que, a partir do ano de 1985, evidencia-se uma dedicação exclusiva à discussão da questão indígena na tão esperada Assembleia Nacional Constituinte, bem como os desafios que ela havia de impor aos povos indígenas e seus aliados. Por esse motivo, a análise do *Porantim* apresentada nesta pesquisa concentra-se nas publicações realizadas entre os anos de 1985 e 1988.

Dentro desse período, diversas lideranças indígenas ganharam espaço nas páginas do jornal. Ao longo dessas páginas, essas lideranças passaram a compor uma imagem do que era o índio no Brasil. Publicado em todo o território nacional, o *Porantim* contribuiu diretamente para que estas lideranças ganhassem visibilidade diante de seus leitores,¹⁶⁰ indígenas e não indígenas.

Nessas publicações, algumas dessas lideranças apareceram mais que outras. No entanto, isso não significa, necessariamente, que aquelas que tiveram suas ações publicadas constantemente no *Porantim* foram mais ou menos fundamentais para a construção destas políticas indígenas.

Mariano Marcos Terena, chamado normalmente Marcos Terena, é oriundo do estado de Mato Grosso do Sul, filho dos Terena. Foi outra liderança que participou ativamente da construção do movimento indígena. Apesar de não ter sido evidenciado pelo *Porantim* antes e durante esse momento da constituinte, ele ficaria conhecido por ser um dos líderes representantes da União das Nações Indígenas. Posteriormente, participaria de importantes fóruns nacionais e internacionais, como a Eco-92, que discutiam as questões relativas aos povos indígenas, ao meio ambiente e outros temas. Em entrevista concedida a Daniel Munduruku no ano de 2009, em Brasília, Marcos Terena comenta brevemente sobre o processo de formação e de vivência como intelectual, considerando dois momentos importantes.

¹⁶⁰ Por meio da leitura dos espaços dedicados à participação de leitores ou colaboradores, como a seção “Cartas”, do jornal *Porantim* de 1985 a 1988, podemos encontrar leitores índios e índias extremamente conscientes dos significados desses espaços públicos em que se denunciava, apresentava-se, construía-se. Consideramos ainda o fato de que a falta de domínio sobre a leitura ou a escrita da língua portuguesa poderia ser driblada pela mediação realizada por índios alfabetizados ou missionários inseridos na vida cotidiana desses povos.

O primeiro momento foi marcado pelo caminho imposto pela sociedade envolvente que “obrigava toda família a ir para a escola formal do primário”. Dessa forma, alfabetizou-se na língua portuguesa, tendo o sonho de se formar em medicina. Mais tarde, entraria para a Academia da Força Aérea Brasileira, onde se formaria como piloto, considerando o fato de que tal formação “tinha o valor de uma formação acadêmica”.¹⁶¹

O segundo momento seria marcado por uma tomada de consciência de sua condição enquanto índio. Terena cita um momento que, para ele foi emblemático, quando sentiu a necessidade de responder a um oficial da Força Aérea que lhe chamava pelo apelido de *japonês*. Na descrição de Terena:

Começava a pensar no que exatamente representaria as condicionantes de ser índio, já que durante todo o processo de minha vivência havia me afastado completamente do contexto indígena. Inclusive, tinha vergonha disso e achava que tal fato me credenciaria a ser um grande homem branco.¹⁶²

Quando comenta sobre esse perfil extremamente genérico no qual se atribui aos povos indígenas o apelido de “japonês”, Marcos Terena lembra a necessidade que teve de assumi-lo como forma de sobrevivência em certas situações, visto que se assumir como índio implicaria um enquadramento na legislação oficial que o definiria como incapaz.

Marcos Terena comenta sobre a necessidade do sujeito indígena de ter certas credenciais que lhe conferem acesso aos espaços públicos no universo do branco. A credencial acadêmica, que parece ser uma necessidade presente na vida dessas lideranças; e a credencial religiosa, considerada por ele necessária na vida dos Terena, dada a forte presença da Igreja evangélica na vida desse povo.

Alguns dos posicionamentos de Marcos Terena em relação à Constituinte são exemplos da diversidade de estratégias estabelecidas pelas lideranças indígenas. Terena, com um grupo de lideranças da UNI, aproximou-se do PT – Partido dos Trabalhadores no início da década de 1980, e, considerando necessário a presença de deputados indígenas no Congresso Nacional para que se pudesse lutar pelos direitos indígenas, chegou a se candidatar pelo PMDB –

¹⁶¹ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶² *Ibidem*, p. 159.

Partido do Movimento Democrático Brasileiro de Brasília, ao lado de outros candidatos indígenas que tinham o mesmo posicionamento, como Idjarruri Karajá (PMDB-GO) e Ianakulá Kamayurá (PMDB-SP).¹⁶³

A opção pela via partidária como um caminho para a participação indígena na Constituinte e em outras eleições foi alvo de críticas de algumas das principais lideranças da UNI, como Ailton Krenak e Álvaro Tukano.

Nos dias 10 e 11 de outubro de 1985 durante uma reunião com 20 coordenadores regionais, no Centro de Treinamento de Líderes da Arquidiocese de Goiânia, a UNI apresentaria um estatuto da organização. Nessa reunião, Álvaro Tukano defendeu a “participação indígena na Constituinte fora de qualquer partido” – e, mesmo defendendo uma “representação direta na Assembleia Nacional Constituinte”,¹⁶⁴ manteve-se a busca pela convergência entre os diferentes posicionamentos existentes, o que foi uma das principais linhas de ação da UNI. Essa posição fica clara com a seguinte passagem, na qual Álvaro Tukano comenta sobre estas diferenças de posicionamentos dentro da UNI: “Isso não significa, dizia ele, que as candidaturas indígenas via partido não recebam apoio do movimento indígena”.¹⁶⁵

Biraci Brasil, Yawanawá do Acre, é outra jovem liderança que também apareceria constantemente no *Porantim*, apelidado de “relações internacionais” da UNI, por representar a organização em eventos internacionais importantes, como na IV Assembleia do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, no Panamá, em setembro de 1984; na Conferência Internacional da Juventude Indígena, no Canadá, em julho de 1985; e no VIII Encontro do Instituto Indigenista Interamericano, nos Estados Unidos, entre outubro de novembro de 1985.¹⁶⁶

Com seus 20 e poucos anos durante o processo da Constituinte, Biraci Brasil é apresentado em uma foto de tamanho grande nessa reportagem do *Porantim* de dezembro de 1985, com destaque para a camiseta da UNI com um

¹⁶³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 81, p. 3, nov. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

¹⁶⁴ *Loc. cit.*

¹⁶⁵ *Loc. cit.*

¹⁶⁶ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 82, p. 12, dez. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

broche do PT, o que é muito simbólico. Em uma assembleia indígena em Rio Branco, em abril de 1986, ele seria indicado por lideranças indígenas de povos do Acre e do Sul do Amazonas como candidato desses povos à Constituinte pelo PT. A aparente justificativa exposta pelo *Porantim* foi que essa escolha se dava “por este ser um dos poucos partidos que abriu espaço para uma candidatura indígena”.¹⁶⁷

O movimento indígena também foi construído por lideranças que apresentavam características mais tradicionais, que aparentemente eram mais próximas do cotidiano de suas aldeias e, ainda assim, contribuíam para a construção das políticas indígenas.

Mesmo que se tenha descolado constantemente por diversas regiões do Brasil, posteriormente se tornando uma figura indígena internacional, Davi Kopenawa Yanomami apresenta esse perfil. Sendo considerado uma liderança pelo seu povo, levou as reivindicações dos Yanomami para a Assembleia Nacional Constituinte. Também ficaria conhecido por falar em eventos públicos diante dos brancos, em Yanomami, o que indica a necessidade de expor a indianidade, de expressar a diferença étnica.

Davi esteve presente durante todo o processo constituinte e deu um depoimento em uma das audiências públicas da Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias em 5 de maio de 1987. Nesse depoimento, Davi define-se constantemente como “verdadeiro yanomami de Roraima”, mas também não deixa de usar o termo “índio”, incluindo-se nesta categoria.¹⁶⁸

Outras lideranças que mantiveram menos contato com os representantes do movimento ou com a sociedade branca eventualmente também aparecem no *Porantim*, mas apenas em alguns contextos, nos quais se procurava apresentar elementos culturais tradicionais. Essas lideranças aparecem eventualmente em atos realizados em Brasília, ou no contexto local, dentro de suas aldeias. É o exemplo de uma liderança Rikbaktsa (canoeiros), que aparece em uma breve atualização de uma situação na qual algumas lideranças diziam que

¹⁶⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 86. p. 6, maio 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul., 2018.

¹⁶⁸ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 180-182.

permaneceriam em Brasília até que a demarcação de suas terras fosse resolvida. A reportagem é organizada na coluna central da página,¹⁶⁹ ganhando centralidade e apresentando três fotos das lideranças Rikbaktsa, do norte do Mato Grosso – mas apenas uma delas é identificada, justamente a liderança que parece ser a mais articulada, que parece falar mais sobre suas reivindicações. As outras duas fotos, em destaque, trazem líderes ornamentados com cocares, bordunas e botoques, e a legenda da primeira fotografia, no topo da página, traz a seguinte afirmação: “Com borduna, ao alcance da vitória”.¹⁷⁰ Aparentemente, com a inserção dessas imagens, o que se busca destacar são os elementos que evidenciam as diferenças culturais daqueles sujeitos que estão reivindicando por seus direitos enquanto povo Rikbaktsa em Brasília.

Quando se busca utilizar a fala desses índios, quem aparece é Albano Rikbaktsa, definido na reportagem como “uma das jovens lideranças deste povo”.¹⁷¹ Suas palavras assertivas expressam a articulação, inclusive com o discurso apresentado no *Porantim*, e o preparo que ele possivelmente teve para estar naquele lugar: “Estamos dispostos a ficar em Brasília até que saia a assinatura do decreto. Esperamos que ele saia o mais rápido possível. É um direito nosso”.¹⁷²

Quando se trata de apresentar o movimento organizado, geralmente as lideranças que aparecem são aquelas que se encaixam no perfil anteriormente apresentado, sendo jovens, articulados com outros povos e com os setores indigenistas.

Entre outras tantas lideranças que participaram deste processo de construção, não poderíamos deixar de citar Marçal Tupã-Y, que também foi um grande guerreiro Guarani Nhandeva, um dos fundadores do movimento

¹⁶⁹ O jornal *Porantim* geralmente utiliza colunas laterais para apresentar temas secundários ou, na maioria das vezes, que complementam os temas centrais. Como nas colunas denominadas “Várias”, nas quais se apresentam, em pequenos textos, diversos encontros ou decisões tomadas por organizações indígenas em diferentes lugares do Brasil, enquanto a reportagem central apresenta a luta de determinado povo por suas terras; ou ainda, em certas situações em que o destaque é dado à uma situação de violência contra algum povo, as colunas laterais trazem denúncias de situações parecidas vividas por diferentes povos.

¹⁷⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 81, p. 4, nov. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemerIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

¹⁷¹ *Loc. cit.*

¹⁷² *Loc. cit.*

indígena, tendo participado da criação da UNI. Mesmo que não abordemos especificamente sua trajetória nesta pesquisa, unicamente pelo fato de ter sido assassinado cruelmente em novembro de 1983,¹⁷³ destacamos sua enorme contribuição para a construção deste movimento indígena unificado no início da década de 1980.

Marçal Tupã-Y ficaria ainda mais conhecido pelo discurso feito ao papa João Paulo II em Manaus, no ano de 1980. O discurso havia sido elaborado com a presença de diversas lideranças durante as assembleias indígena ocorridas no mesmo ano, em Manaus.¹⁷⁴

Diante dessa lista de lideranças apresentadas, não poderíamos deixar de citar, mesmo que brevemente, Daniel Cabixi, da etnia Paresi; e Lourenço Rondon, da etnia Bororo.

Citados constantemente na dissertação de Maria Helena Ortolan, esses líderes teriam sido alguns dos personagens fundamentais no processo de criação e consolidação do movimento indígena no Brasil. Ambos teriam sido lideranças que estiveram presentes nas primeiras assembleias indígenas, passando, logo em seguida, a fazer parte da organização de muitas outras. Segundo Ortolan, essas lideranças teriam sido algumas das primeiras sobre as quais o CIMI teria investido para que fossem introduzidas na prática das assembleias. Inclusive, a autora chega até mesmo a sugerir que algumas das primeiras assembleias possam ter sido realizadas em locais nos quais estas lideranças possuíssem alguma influência ou identificação. Foi o caso da primeira assembleia indígena, realizada em 1974 na Missão Anchieta, no município do Diamantino (MT), local em que Daniel Cabixi havia estudado e se fixado por um período de sua vida; e a terceira assembleia, realizada em uma aldeia Bororo, terra de origem de Lourenço Rondon, a então Reserva Indígena Meruri, no município de General Carneiro (MT), ocorrida em setembro de 1975.¹⁷⁵

Essas duas lideranças citadas não estão entre aquelas que abordamos detalhadamente ao longo da pesquisa, pelo fato de que não aparecem nas

¹⁷³ Ressaltamos o fato de que os acusados de terem sido os mandantes do crime, os fazendeiros Líbero Monteiro de Lima e Rômulo Gamarra, de Bela Vista, Mato Grosso do Sul, foram identificados, julgados 10 anos mais tarde e absolvidos.

¹⁷⁴ PREZIA. Benedito. **Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

¹⁷⁵ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 130-131.

publicações do *Porantim* referentes ao período analisado, ainda que tenham feito parte de todo esse processo. Contudo, essa ausência, tanto em funções centrais da UNI quanto nas páginas do *Porantim*, pode ser uma questão a ser futuramente analisada.

Portanto, podemos dizer que o movimento indígena foi construído por lideranças de diferentes perfis. Mais jovens, mais velhos, mais inseridos na sociedade do branco ou mais ligado às práticas tradicionais de seus povos. Essas diferenças evidenciam uma pluralidade de posicionamentos no movimento indígena, mas também aponta para um árduo trabalho de construção de uma unidade que se buscou por meio de organizações indígenas como a UNI.

3.3 As assembleias indígenas

As assembleias de lideranças indígenas foram eventos que contribuíram fundamentalmente para o surgimento do movimento indígena. Nessas assembleias, as lideranças indígenas assumiram novas demandas que incluíam os diferentes povos indígenas do Brasil. As reivindicações passaram do âmbito local para o nacional, o que também está relacionado com o uso de termos como *índio, parente, irmão*, entre outros. Portanto, as articulações e novas demandas assumidas nessas assembleias e a linguagem e os símbolos utilizados pelas lideranças constituíram-se como estratégias bastante eficientes para a construção de um diálogo com o qual o movimento indígena seria capaz de exercer influência fundamental sobre a redação da Constituição de 1988.

Não pretendemos apresentar uma análise descritiva detalhada de todas as Assembleias de Chefes Indígenas ocorridas desde 1974. Sem dúvidas, tal esforço seria extremamente útil para futuras análises e discussões, mas buscamos limitar-nos a uma abordagem metodológica na qual utilizamos os dados já produzidos e apresentados por outros(as) autores(as) sobre as assembleias ou situações nelas vividas para exemplificar certas dinâmicas, posicionamentos e processos que aqui buscamos elucidar.

Inicialmente, as chamadas Assembleias de Chefes Indígenas foram idealizadas pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário, órgão ligado à CNBB. A articulação responsável por esses eventos se dava-se, em grande parte, pelo fato de que a atuação do CIMI se estendia por todo o território brasileiro, com

Unidades autônomas, cujas circunscrições, em alguns casos, coincidem com as unidades da Federação e, em outros, definem-se a partir de determinadas “áreas culturais” indígenas: Norte I (AM e RR), Norte II (PA, AP), Amazônia Ocidental (AC e Sul do AM), Maranhão, Nordeste (PI, CE, RN, PB, PE, AL, SE e Norte da BA), Leste (Sul da BA, MG e ES), Sul (SP, RS, PR e SC), Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Goiás/Tocantins.¹⁷⁶

Com essas unidades regionais e um secretariado nacional que, a partir de 1982 passou a ser sediado em Brasília, o CIMI contava com uma estrutura capaz de articular lideranças indígenas e indigenistas de todo o Brasil, mantendo-os informados do que ocorria em todos os cantos do País e próximos de tudo o que ocorria na capital federal. Segundo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira,

O espaço criado pelo CIMI através das assembleias estava destinado a propiciar um debate que resultaria inevitavelmente na conscientização das lideranças indígenas sobre a necessidade de uma entidade de caráter permanente e dirigida por eles próprios...¹⁷⁷

A primeira assembleia aconteceu na sede da Missão Anchieta, em Diamantino, Mato Grosso, em 19 de abril de 1974. No ano seguinte, mais três assembleias ocorreriam em diferentes regiões do País: em maio de 1975, no Pará, na Missão Cururu; em setembro, na Reserva Indígena Meruri, em Mato Grosso; e em outubro, na cidade de Frederico Westphalen, no Rio Grande do Sul.¹⁷⁸ Daquele momento em diante, não apenas o número de assembleias passa a aumentar a cada ano, mas elas passam a ser organizadas pelas próprias lideranças indígenas e sediadas nas próprias aldeias.

Segundo Maria Helena Ortolan, as primeiras assembleias foram idealizadas pelos missionários do CIMI com o claro intuito de superar o paternalismo exercido até então pela Funai. A autora atribui, inclusive, ao padre Thomaz Aquino Lisboa a ideia de se fazer a primeira assembleia, que contou também com a coordenação do padre Antônio Iasi, padre Rodolfo Lunkenbein, padre Adalberto (cujo sobrenome, segundo a autora, não foi citado no documento analisado), Dom Tomás Balduino, Luis Gouveia e por dois indígenas:

¹⁷⁶ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 201.

¹⁷⁷ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁷⁸ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 65.

o Capito Bororo Aídji e o Xavante Uiroçu.¹⁷⁹ Além desses, outros missionários do CIMI são citados pela autora como personagens que estiveram presentes na maioria das assembleias, estando, entre eles, Dom Pedro Casaldáliga, padre João Bosco Burnier e padre Egydio Schwade, entre outros que participariam de todo o processo.

Os missionários do CIMI propuseram toda uma estrutura para o funcionamento das assembleias, que seriam organizadas da seguinte forma: primeiramente, haveria uma apresentação de cada líder e dos problemas vividos pelo seu povo, de forma que houvesse tempo suficiente para que impusesse o ritmo de cada liderança; depois, seria estabelecido um espaço para que se elegessem dois ou três problemas considerados principais dentro da realidade de cada povo. Devido a diferentes fatores, esse processo geralmente levava alguns dias. Por fim, as lideranças deveriam decidir sobre quais ações seriam empreendidas para que se buscasse uma resolução desses problemas.¹⁸⁰

Segundo Maria Helena Ortolan, o CIMI se baseou em um modelo de movimento indígena com abrangência nacional, o que havia em outros países da América Latina e era frequentemente divulgado nas últimas páginas do *Porantim*, que trazia diversas situações pelas quais passavam os povos indígenas de outros países, principalmente sul-americanos. Isso era um objetivo a ser alcançado, visivelmente proposto nas primeiras assembleias.¹⁸¹

As intenções e iniciativas dos missionários do CIMI foram fundamentais para que se iniciasse o processo de construção do movimento indígena, e os objetivos eram claros. Buscava-se contribuir para que se desenvolvesse um movimento indígena que fosse capaz de representar todos os povos indígenas do Brasil. Contudo, ao homogeneizar as ações políticas que levariam à criação de um movimento pan-indígena, desconsideravam-se as diferentes relações interétnicas construídas por cada povo e cada liderança. Havia que se considerar diferentes leituras políticas e diferentes opiniões sobre os segmentos da sociedade nacional.

Diante desse intenso trabalho de mobilização e organização das assembleias que havia sido proposto pelo CIMI, as lideranças e grupos que as

¹⁷⁹ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 130.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 128.

frequentavam passaram a se apropriar da estrutura e das dinâmicas propostas, modificando-as conforme suas necessidades e preferências. Segundo Ortolan,

Aos poucos, a responsabilidade de convocar e organizar as assembleias indígenas foi sendo assumida pelos próprios índios, restringindo a participação dos missionários do CIMI, cuja presença passou a ser aceita somente quando fossem convidados por eles.¹⁸²

As próprias lideranças passaram a organizar essas assembleias em diferentes regiões do Brasil, passando a visitar as terras de outros povos e a recebê-los para a realização dessas assembleias, nas quais “os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas”¹⁸³ do Brasil. Sobre a representatividade dessas lideranças, mesmo que o CIMI tenha reconhecido os líderes tradicionais como representantes dos povos indígenas nas primeiras assembleias – portanto, um reconhecimento externo ao grupo – um outro perfil de liderança passa a assumir estes espaços com muita eficiência e a se destacar nas novas dinâmicas interétnicas.

Os novos líderes indígenas passaram a assumir funções que iam além da autoridade estabelecida de forma interna pelos seus grupos, estabelecendo um trânsito entre o universo cultural indígena, ou de um grupo étnico específico, e o universo não indígena. Diante desse processo – que, por vezes, envolveu disputas entre diferentes perfis de lideranças, com diferentes idades ou posicionamentos – que se consolidou o papel da liderança indígena, que assume essa identidade supraétnica, além da identidade relacionada a uma etnia específica. Seriam os sujeitos chamados por Guillermo Bonfil Batalla de *intermediários*, como já citado anteriormente. Segundo Ortolan, estes sujeitos:

[...] articulam o mundo das comunidades indígenas com o mundo da sociedade nacional. Por atuar na esfera política do contato, exige-se deles um perfil ambíguo distinto dos chefes das aldeias, como, por exemplo, um certo conhecimento sobre a estrutura da sociedade nacional.¹⁸⁴

¹⁸² ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸³ PREZIA, 2003, *op. cit.*, p. 45.

¹⁸⁴ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 125.

Ainda segundo a autora, essas novas lideranças indígenas estavam iniciando um *movimento duplo*, no qual, por um lado, assumiam a identidade pan-indígena e se inseriam na categoria índio; e, por outro lado, mantinham, reformulavam e, de certa forma, fortaleciam a identidade étnica específica (Kaingang, Guarani-Kaiowá, Yanomami etc.).

Na segunda assembleia, ocorrida na Missão Cururu (município de Itaituba, PA), entre os dias 8 e 14 de maio de 1975, funcionários da Funai foram impedidos de acessarem a assembleia por algumas lideranças indígenas, por terem comparecido justamente no dia em que havia sido decidido que ocorreria uma reunião exclusiva dos chefes indígenas. Percebe-se, portanto, um relativo espaço de tensão entre a presença externa, ou de não indígenas, e os interesses dessas lideranças.

Na terceira assembleia, realizada em uma aldeia Bororo chamada Aldeia do Boqueirão, na então Reserva Indígena de Meruri, entre os dias 2 e 4 de setembro de 1975, fica evidente que as lideranças indígenas se estavam apropriando daquele espaço e daquelas dinâmicas. Ao contrário do que havia ocorrido nas anteriores, essa assembleia já não teve sua estrutura predefinida pelos missionários.

Um exemplo dessa autonomia que foi sendo construída por estas lideranças foi a assembleia realizada na aldeia Kumarumã, dos Galibi-Marworno, no município de Oiapoque (AP), entre os dias 30 de abril a 2 de maio de 1983. A organização, o transporte, a coordenação, a alimentação – que provinha da caça, pesca e outras atividades que foram realizadas antes do evento – e outros elementos fundamentais para a realização da assembleia partiram das mãos de lideranças indígenas. Nessa ocasião, um dos principais organizadores, segundo Ortolan, foi Daniel Cabixi (Paresi), além da presença de lideranças de outros 14 povos indígenas.¹⁸⁵

Analisando a tabela apresentada por Rosane Freire Lacerda,¹⁸⁶ podemos perceber que, entre os anos de 1974 e 1984, o número de assembleias indígenas ocorridas no Brasil aumentou significativamente, chegando a 10 assembleias realizadas em 1979 e 13 assembleias realizadas em diferentes

¹⁸⁵ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸⁶ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 404.

regiões do País em 1980, com a participação de lideranças de dezenas de povos.¹⁸⁷

Na década de 1980, particularmente a partir de meados do ano de 1985, o número de assembleias e eventos organizados por lideranças indígenas cresceu significativamente, bem como o interesse do CIMI em apresentar o caráter autônomo das organizações indígenas, suas deliberações e suas decisões, em grande parte, devido ao fato de que a Assembleia Nacional Constituinte passa a ser uma das maiores prioridades das entidades indigenistas e do movimento indígena.

A partir do início do ano de 1985 até o final do ano de 1987, praticamente todos os números do jornal *Porantim* trazem informações sobre conselhos, reuniões, assembleias e decisões tomadas pelo movimento indígena organizado nas diferentes regiões do Brasil. Por meio das imagens, artigos e reportagens – sempre com posicionamentos muito claros –, buscou-se apresentar aos leitores a ideia de que aqueles sujeitos se estavam articulando e preparando para o que enfrentariam na Constituinte. Quando a longa marcha reivindicatória de um grupo de líderes Kaingang foi acompanhada pelo *Porantim* durante todo o ano de 1984, passando por diversas cidades até chegarem em Brasília no mês de dezembro do mesmo ano, o periódico não estava apresentando apenas uma situação particular, mas o fato de que se tratava de uma nova era nas relações com os povos indígenas. As lideranças indígenas estavam ampliando suas reivindicações para os espaços do branco, especialmente os espaços nos quais se davam as decisões políticas oficiais.

A fotografias que completam a reportagem sobre a marcha dos líderes Kaingang em busca da demarcação de suas terras no famoso caso do Toldo Chimbangue, em Santa Catarina, buscam nos apresentar a ideia de que, se o Estado não resolve os problemas nas terras indígenas, esses problemas, daqui em diante, serão levados até Brasília. No topo da página, uma fotografia capta os acampamentos daquelas lideranças com o Senado Federal ao fundo, apresentando o cenário das ações realizadas, enquanto uma fotografia de tamanho grande, na parte de baixo da página, apresenta em detalhes as barracas armadas pelos caingangues no gramado da esplanada dos ministérios,

¹⁸⁷ Ver Anexo A, p. 175.

ao lado das quais se esticava uma faixa com os seguintes dizeres: “Somos índios de Sta. Catarina. Queremos nossa terra”.¹⁸⁸ Essa foi uma ação empreendida por um grupo de líderes indígenas, mas a imagem que se passava era a de um grupo que, em suas ações e narrativas apresentadas, se inseria nas práticas comuns ao movimento indígena.

Ao longo das assembleias indígenas, a preocupação com a criação de uma organização nacional vai tomando espaço nas pautas. Na assembleia indígena ocorrida em São Marcos (MT), em maio de 1978, Daniel Cabixi apresenta a seguinte fala:

[...] Se a gente vem a um encontro desses é para que de fato a gente saia mais consciente daqui, da nossa situação, que saia mais disposto para lutar. Porque no Brasil atualmente não existe uma organização indígena; existe sim tribos, aldeias, chefes. Mas não existe uma confederação indígena no Brasil. Porque a Argentina tem essa confederação, o Chile, o Paraguai, a Colômbia, a Bolívia. Todas têm uma confederação indígena, por que não se pode ter uma confederação indígena aqui no Brasil? Será que estamos tão atrasados na nossa consciência, nesta nossa caminhada, nessa nossa integração na sociedade do branco? Essa integração que eu falo não é essa integração que a FUNAI quer. Não, não é não. É a maturidade da nossa consciência, que percebemos todos os nossos problemas [...]. (Depoimento de Daniel Matenho, Paresi, em 15/5/1978, na XIª Assembleia de Chefes Indígenas, em São Marcos - MT).¹⁸⁹

A criação de uma *confederação indígena no Brasil*, como se observava em outros países da América Latina, aparece como uma necessidade para que se alcance as reivindicações do movimento.

Em 1980, de uma forma um pouco diferente do que buscava Daniel Cabixi, Mário Juruna – que se desenvolveu enquanto liderança indígena com posicionamentos distintos da maioria das lideranças que se relacionavam com o CIMI – defendia a criação de uma “Federação Brasileira do Índio”, que substituísse a Funai.¹⁹⁰

Com a ideia de que, dessa forma, os povos indígenas poderiam superar certos conflitos ou distanciamentos locais e regionais, as lideranças indígenas que buscavam a criação de uma organização nacional certamente tomavam

¹⁸⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 71, p. 8, jan./fev. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

¹⁸⁹ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 161.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 163.

como exemplo as organizações indigenistas e entidades de apoio que haviam alcançado tal feito, como o CIMI, a CPI-SP ou a própria Funai. Mesmo que estivessem construindo algo completamente novo, aquilo estava sendo construído dentro de um processo relacional, no qual o movimento indígena se consolidava diante de outros sujeitos sociais que, apoiando ou se opondo a ele, conformavam o cenário no qual tudo isso ocorria.

Foi no início da década de 1980, ao ritmo das assembleias e das convergências que se construía entre as lideranças indígenas de todo o Brasil, que as teorizações a respeito da criação de uma organização indígena de abrangência nacional se materializaram. A UNI – União das Nações Indígenas surgiria como resultado dos esforços empreendidos pelo movimento indígena até aquele momento, constituindo-se como um símbolo deste. No entanto, pensar a criação de uma organização indígena de caráter nacional como o ápice da atuação do movimento indígena pode levar-nos a alguns impasses. Dessa forma, buscamos fugir de um erro muito comum na tradição historiográfica sobre os povos indígenas no Brasil, que é a formulação de processos históricos lineares.

Compreendemos que a UNI surge como uma necessidade, uma demanda do movimento indígena naquele contexto específico, de abertura política gradual, fim da ditadura, surgimento de diversos movimentos sociais e consolidação de um cenário pré-constituente. Naquele momento, a criação de uma organização de caráter nacional era considerada fundamental para que a voz do movimento indígena fosse ouvida, principalmente na Assembleia Nacional Constituinte. Contudo, não podemos afirmar que a fragmentação do movimento indígena, ou a mudança dos polos de atuação para o contexto local e regional – que foi o que, de forma geral, ocorreu após o processo constituinte – significa um enfraquecimento ou mesmo uma dispersão do movimento. Diferentes contextos podem gerar diferentes demandas.

A criação da União das Nações Indígenas não ocorreu de forma alheia a todo o processo étnico que envolveu a criação e a consolidação do movimento indígena. A organização teria a complexa função de representar todos os povos indígenas do Brasil, o que demandaria grande esforço de todas as lideranças envolvidas, dada a diversidade étnica existente no País, que por vezes gerou

conflitos, disputas, rivalidades e distanciamentos existentes entre estes povos e lideranças.

Por meio da análise e do cruzamento de documentos provenientes dos arquivos do CIMI com entrevistas realizadas com algumas das lideranças aqui apresentadas, Maria Helena Ortolan conseguiu localizar três diferentes narrativas sobre a criação da UNI, evidenciando a existência de disputas internas pela memória acerca de sua criação. Sobre essas diferentes narrativas, Ortolan afirma que:

O mais comum nas narrativas históricas sobre a criação da União das Nações Indígenas é a omissão a respeito da existência conflituosa das duas organizações, UNIND e UNI, cujos líderes disputavam o direito de serem os representantes legítimos dos povos indígenas do Brasil.¹⁹¹

Essa narrativa marcada pela omissão dos possíveis conflitos internos, caracterizada como a mais comum sobre o tema, geralmente foi assumida pelas entidades que apoiaram o movimento indígena durante todo seu processo de criação e consolidação. Sujeitos não indígenas que, conforme seus posicionamentos e linhas ideológicas, buscam viabilizar de todas as formas possíveis a unidade e a coesão de um movimento indígena do qual foram grandes entusiastas.

A memória acerca da criação da UNI também se constitui como um espaço no qual, além das narrativas produzidas pelos próprios sujeitos indígenas, também aquelas produzidas pelas entidades indigenistas disputam espaço na formulação e difusão do que é ou será apresentado para as futuras gerações sobre as conquistas do movimento indígena e sua legitimidade enquanto movimento social. Por isso, o que geralmente se apresenta é uma história na qual esta organização passa por um processo linear no qual a UNIND e a UNI aparecem como uma só, apenas modificando sua sigla durante um processo de transformação em que prevaleceu a convergência de diferentes grupos e lideranças.

No entanto, as outras versões foram percebidas e apresentadas por Ortolan. Uma dessas versões parte do ponto de vista de jovens indígenas que estudavam em Brasília e que deram à primeira organização indígena que

¹⁹¹ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 164.

buscava representação nacional, o nome do time de futsal por alguns deles formado. Contudo, o nome União das Nações Indígenas, formado por esses estudantes, levava a sigla UNIND, diferentemente da sigla que passou a ser utilizada posteriormente.

Esses estudantes ficaram conhecidos como algumas das lideranças mais participativas no processo de construção do movimento indígena e de sua eventual coesão a nível nacional, além de contribuírem para a consolidação de uma das imagens que passaram a caracterizar essas lideranças, a imagem do jovem líder indígena, universitário, articulado, que possuía certo domínio dos elementos do universo não indígena.

A criação da UNIND teria ocorrido durante a Semana do Índio, em abril de 1980, na CONTAG – Confederação dos Trabalhadores da Agricultura, em uma reunião convocada por um grupo de lideranças indígenas que se alinhavam a organizações como o CIMI, a CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo e a ABA – Associação Brasileira de Antropologia. Esse grupo era formado por Marcos Terena, Curerrete Waritirre (Karajá); Carlos Justino Marcos (Terena); Osmar Coelho (Terena); Estevão Taukane (Bakairi); Jeremias (Xavante); Oswaldo (Urubu-Ka’apor), Idjarruri (Karajá); Paulo Miriakuréu (Bororo); Gilson (Terena); Mateus (Terena); Satu (Canela) e mais dois Pataxó.¹⁹² Ligados à universidade – ou, como no caso de Marcos Terena, à Funai – uns (que já possuíam o domínio de certas ferramentas necessárias para o diálogo com a sociedade não indígena) ajudavam outros a também estudarem em Brasília, e esse processo de afastamento dos locais de origem e de integração interétnica vivido por essas lideranças certamente contribuiu para o surgimento da identidade pan-indígena naquele contexto.

No entanto, naquele que seria o Primeiro Seminário de Estudos Indigenistas, promovido pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, também durante a Semana do Índio de 1980, cerca de 60 lideranças indígenas discutiram sobre as propostas apresentadas por Darcy Ribeiro para a criação da desejada organização indígena. Os juristas Alan Moreau e Dalmo de Abreu Dallari também ficaram responsáveis por apresentar uma proposta de estatuto para organização. De fato, o que ocorreu foi que aquelas lideranças elegeram

¹⁹² ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 169.

uma comissão com 15 membros indígenas que ficariam encarregados da criação da organização. Essa comissão contava, dentre outras, com lideranças como Mário Juruna, Marçal de Souza Guarani e Domingos Veríssimo Terena.¹⁹³

Em um documento assinado por Domingos Veríssimo Terena (como presidente da UNI) e Marçal de Souza (como vice-presidente) em 22 de agosto de 1980, em Campo Grande, essas lideranças apresentam a União das Nações Indígenas como uma organização fundada naquela ocasião, com a sigla UNI, diferente daquela utilizada pelos estudantes de Brasília. Segundo esse documento, o nome da organização foi cedido por índios Karajá e Bororo, estudantes em Brasília, que o utilizavam para a entidade fundada por eles, um pouco antes, no Distrito Federal.¹⁹⁴ Dessa forma, este documento apresenta a ideia de continuidade entre a UNIND criada em Brasília e a UNI de Campo Grande, subtraindo as disputas existentes entre elas e legitimando o predomínio da UNI enquanto entidade representante de todos os povos indígenas do Brasil.

Segundo Ortolan, alguns dos estudantes indígenas de Brasília interpretaram a mobilização ocorrida em Mato Grosso do Sul como um movimento paralelo à UNIND, que teria sido fundada dias antes. Domingos Veríssimo Terena acaba sendo eleito como presidente da organização, mas sua representatividade não seria unânime para o movimento indígena.

A criação dessa organização indígena de expressão nacional ainda seria objeto de discussão em Brasília, no final de junho de 1980. Foi a 14ª Assembleia Indígena, que contou com 54 líderes que representavam 25 povos de 14 estados brasileiros.¹⁹⁵ Entre os temas, ali se discutiu de forma mais aprofundada sobre a estrutura que se daria à incipiente organização, além de outro tema considerado de grande relevância para o momento, a visita do papa João Paulo II. Naquela e nas seguintes assembleias realizadas em Brasília e em Manaus, seria redigido um texto a ser lido para o pontífice, que inicialmente receberia os representantes dos povos indígenas em Brasília, alterando sua rota para Manaus.

Algumas das entidades indigenistas que acompanhavam de perto o movimento indígena e lideranças indígenas alheias aos dois grupos que disputavam a representatividade da UNI intervieram nesse processo. Em abril

¹⁹³ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 165.

¹⁹⁴ *Loc. cit.*

¹⁹⁵ PREZIA, 2006, *op. cit.*, p. 55.

de 1981, em uma assembleia convocada pela CPI-SP, em São Paulo, com a presença de lideranças de mais de 30 etnias, decidiu-se pela realização de uma nova eleição para definir a presidência da organização indígena, como “uma forma de acabar com o paralelismo entre UNIND (Brasília) e UNI (MS)”.¹⁹⁶ A diversidade étnica e a presença numerosa das lideranças indígenas e outros participantes teriam, supostamente, garantido certa legitimidade às decisões ali tomadas. Dali, saíram com a definição de uma nova diretoria para a União das Nações Indígenas – que, a partir daquele momento, adotaria definitivamente a sigla UNI – formada por Mariano Marcos Terena (presidente), Álvaro Tukano (vice) e Lino Cordeiro, um Miranha (secretário).

No entanto, Domingos Veríssimo Terena ter-se-ia mostrado insatisfeito com esse resultado e organizou outra assembleia para que se concluísse a discussão sobre esse tema. Nessa assembleia, ocorrida em maio de 1981, em Campo Grande, o líder Terena questionou a eleição de São Paulo e, por fim, apesar disso, as decisões tomadas em Campo Grande um ano antes foram mantidas. Domingos Terena permanecia como presidente da UNI, assim como a diretoria eleita em 1980, em Campo Grande.¹⁹⁷ Foi um momento complicado para o movimento indígena e para a UNI, que contava, então, com dois presidentes. Essa situação somente teria alguma resolução em março de 1982, quando Marcos Terena decide renunciar à presidência da organização por meio de uma carta produzida em uma reunião na qual estiveram presentes algumas lideranças indígenas e entidades de apoio.¹⁹⁸

As disputas e, em certos casos, as divergências continuariam existindo, dada a fragmentação e a diversidade existente no interior do movimento indígena. No entanto, mesmo diante dessa fragmentação, destaca-se a existência de uma comunicação consideravelmente eficiente entre os diferentes grupos e lideranças indígenas por todo o Brasil, ainda que fossem divergentes em certos casos.

Nesse processo de construção de um movimento indígena cujos principais representantes buscavam naquele momento uma coesão e uma unificação cada vez maior, a consolidação da União das Nações Indígenas seria

¹⁹⁶ ORTOLAN MATOS, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁷ *Loc. cit.*

¹⁹⁸ *Loc. cit.*

um dos produtos das assembleias indígenas. Ressalta-se o fato de que muitas lideranças de outras regiões do Brasil podem não ter comparecido às assembleias nas quais se decidiu pela criação da organização indígena, por falta de recursos, o que explica o crescimento da UNI ao longo das assembleias realizadas nos meses e anos que se seguiriam.

Em algumas assembleias realizadas em grandes capitais, como São Paulo ou Brasília, nota-se a presença de dezenas de povos. Esses números indicam, de forma perceptível, a crescente articulação entre lideranças de diferentes povos e o aumento de suas articulações com as entidades de apoio da sociedade civil. Para Daniel Munduruku, a escolha de grandes capitais para a realização de algumas assembleias está ligada à ideia de estar em constante vigília sobre os rumos que tomavam as políticas oficiais do Estado, como no caso de Brasília, ou a busca pelo apoio de órgãos apoiadores da sociedade civil, como no caso de São Paulo¹⁹⁹ e outras capitais.

Estrategicamente presente em diferentes capitais do país, podemos dizer que o movimento indígena exerceu influência sobre a criação desses órgãos apoiadores que aqui citamos, como CPI-SP, fundada em 1978, e o CTI – Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo, fundado em 1979, além de construir alianças com aqueles que já existiam e que seriam grandes aliados na Constituinte, como a SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, a Conage – Coordenação Nacional de Geólogos, a ABA e o próprio CIMI.

A participação de representantes da UNI nas assembleias indígenas de todas as regiões do Brasil, principalmente a partir de 1985, é significativa. Da mesma forma, observa-se uma constante presença de antropólogos, juristas, missionários e outros indigenistas aliados.

Entre os dias 7 e 9 de janeiro de 1985, quase 200 lideranças indígenas de diferentes povos da região Norte do Brasil, reuniram-se em Surumu – terra dos povos Makuxi e Wapixana – a 197 km de Boa Vista, estado de Roraima. Na ocasião, além dos Makuxi e Wapixana, estiveram presentes tuxauas e outros líderes Munduruku e Apurinã, do Amazonas, uma delegação Taulipang (também chamados Taurepang, Taurepangue ou Arekuna), de Roraima, e os

¹⁹⁹ MUNDURUKU, *op. cit.*, p. 54.

coordenadores e articuladores da UNI, Ailton Krenak, Álvaro Tukano e Davi Kopenawa Yanomami.²⁰⁰

Nessa assembleia, foram discutidos temas como a necessidade da demarcação de terras – no caso dos Yanomami, exclusivamente devido à invasão de garimpeiros –, alcoolismo em terras Makuxi e Wapixana, questões relacionadas à saúde indígena e ao descaso do Estado, o “ensino da língua e da cultura nas malocas” e os possíveis impactos resultantes das esperadas eleições de 1986, já que em 1982, seis municípios novos haviam sido criados no estado de Roraima.²⁰¹

Os principais temas que vinham sendo discutidos nessa e nas outras tantas assembleias pelas diversas lideranças e grupos indígenas, pela UNI e com outras entidades de apoio à causa indígena, centrais sindicais e associações profissionais e científicas, foram organizados na proposta de Programa Mínimo, desenvolvido durante uma assembleia realizada em São Paulo entre os dias 9 e 10 de maio de 1986.²⁰²

Nesse documento, apresentou-se uma proposta de temas considerados fundamentais para os povos indígenas, a serem trabalhados na Assembleia Nacional Constituinte, como as questões envolvendo as terras indígenas, a tutela e a cidadania e a representação individual e coletiva dos povos indígenas diante do Estado e da sociedade brasileira. Com a apresentação de uma proposta de programa mínimo para os trabalhos constituintes, o movimento indígena registrava suas principais reivindicações naquele momento, além de que, no documento, ficava claro seu nível de organização e de articulação com diferentes sujeitos, como desenvolveremos de forma mais detalhada no quarto capítulo desta dissertação.

Podemos observar que a realização dessas assembleias foi uma prática que se expandiu por todas as regiões do Brasil. Cada vez mais representantes de diferentes povos participavam desses eventos e passavam a tomar parte

²⁰⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 71, p. 10, jan./fev. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

²⁰¹ *Loc. cit.*

²⁰² CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VIII, n. 87, p. 4, jun. 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

desse processo de transformação das relações entre os povos indígenas, a sociedade brasileira e o Estado.

No *Porantim* de março de 1985, em uma reportagem sobre os problemas enfrentados por povos do Acre, principalmente com relação às invasões de suas terras, destaca-se os Nukini diante da exploração do caucho e da borracha. No entanto, o que mais nos chamou atenção foi a retomada de eventos ocorridos no ano anterior. Em Rio Branco, em agosto de 1984, os Nukini participavam de uma assembleia indígena pela primeira vez. A fala do cacique Humberto Souza, em uma entrevista concedida posteriormente a Egon Heck (membro do Conselho Editorial do *Porantim*), dá-nos uma dimensão do impacto que essa participação pode ter causado sobre sua visão de mundo e sobre as políticas a serem desenvolvidas, pois, como ele afirma, a “reunião do Rio Branco foi importante, porque lá se falou da questão da terra, da educação, da saúde” – e, dessa forma, desenvolve o pensamento:

Estamos pensando em ficar independentes dos brancos, que já nos machucou muito. Estamos plantando não só arroz, feijão, mandioca, mas cana-de-açúcar para o consumo da comunidade. Não queremos mais contato com gente branca em nossa área.²⁰³

Por esses motivos, conclui: “Queremos a área toda comandada por nós. Já demos um prazo para a saída das famílias brancas: até o dia 1º de maio de 85.²⁰⁴ A participação do cacique Nukini naquela assembleia ganha relevância quando ele passa a considerá-la como um espaço importante para que se alcançassem alguns dos objetivos almejados por seu povo.

No calor dos preparativos para a Constituinte, diversas assembleias indígenas continuam a pipocar nas páginas do *Porantim*.

No dia 16 de março de 1985, uma assembleia extraordinária é realizada em meio a um ato no qual diversas lideranças indígenas do Mato Grosso e de regiões próximas ocupam o canteiro de obras da Cemat – Centrais Elétricas Mato-grossenses S/A, a fim de paralisar a construção de uma usina hidrelétrica que ameaçava a vida dos povos da região do Salto Kayabi, principalmente dos

²⁰³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 72, p. 4, mar. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

²⁰⁴ *Loc. cit.*

Kayabi e dos Apiaká. Nessa assembleia, representantes dos povos “Apiaká, Bororó, Bakairi, Irantxe, Kampa (AC), Kayabi, Mynky, Nambikwara, Rikbaktsa, (Canoeiros), Paresi, Terena (MS), Txukahamãe, Umutina e Xavante”, decidem criar a Alindig – Aliança das Lideranças Indígenas, com objetivos muito claros, definidos com as seguintes palavras:

- a) Apoiar a luta de cada tribo no processo de sobrevivência como povo e cultura diferenciados, sobretudo no que tange à demarcação de seu território tradicional.
- b) Defender uma política que visa promover e construir um futuro melhor para os índios.
- c) Reforçar os trabalhos executados por amigos de índios aqui denominados simplesmente indigenistas, que tenham ação comprovada tanto na defesa quanto no apoio à causa indígena no Brasil.
- d) Influir quanto à escolha de dirigentes do órgão de assistência ao índio em toda a esfera de atuação, sempre que para isto houver necessidade.²⁰⁵

A assembleia seria concluída com a definição dos nomes a ocuparem a presidência e a vice-presidência, além de outras decisões. Em uma lista inicial, “Raoni e Megaron encabeçam a lista, como presidente e vice, da organização, que terá como conselheiros todos os caciques, além de possuir diversas secretarias”.²⁰⁶

Tanto nos objetivos apresentados pela Aliança das Lideranças Indígenas quanto na estrutura definida por seus integrantes, percebemos a aproximação com uma linha de ação exercida pela UNI – e, de forma mais ampla, pelos representantes do movimento indígena naquele momento. Uma estrutura organizada e dividida em funções como a de presidente, vice, conselheiros e outras, além da utilização de termos e expressões como *causa indígena no Brasil, futuro melhor para os índios*, torna evidente a inserção dessas lideranças nas novas lógicas e relações por meio das quais se define o movimento indígena.

Paralelamente a essas ações, verificam-se práticas de ação direta realizadas por diferentes grupos indígenas, como no caso dos Apinayé de Tocantinópolis, no extremo norte de Goiás, que, em meio a um conflito com

²⁰⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 73, p. 9, abr. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

²⁰⁶ *Loc. cit.*

posseiros, relacionado a posse de suas terras, decidem realizar a *picada*,²⁰⁷ já que a demarcação de suas terras vinha sendo adiada desde 1978. Outro exemplo é o dos Kaxinawá e dos Kulina, que se unem para demarcar suas terras no Acre, mesmo sem uma decisão oficial vinda do Estado.²⁰⁸

No mesmo número, é apresentado outro grande exemplo dessas ações diretas. No mês de setembro de 1984, os povos Kaxinawá e Kulina de diferentes aldeias no Acre reuniram-se durante dias, em clima de festa, inclusive com a *farinhada de pique*, que envolve velhos, jovens e crianças. Dali, saíram dois grupos que iniciaram o processo de demarcação de suas próprias terras por meio da *picada*, que se concluiria no em meados do mês de outubro. Diante das denúncias, conclusões e propostas do Tuxaua Pancho – líder Kaxinawá da aldeia do Recreio – transmitidas pelo *Porantim*, chama-nos atenção o fato de um trecho ter sido utilizado como subtítulo da reportagem: “Os brancos não acreditaram que nós faríamos a *picada*. Nós agora, todo mundo sabe o que o índio pode fazer”.²⁰⁹

Esse trecho da fala do líder Kaxinawá, posto em evidência, potencializa a ação realizada pelas lideranças, reforçando seu caráter coletivo e construindo uma unidade entre os povos indígenas, visto que a frase apresenta dois grupos, os brancos e os índios. Em uma compreensão básica, aquela liderança Kaxinawá estava dizendo que os brancos não acreditaram, então os índios fizeram a *picada*. Dessa forma, todos passam a saber “o que o índio pode fazer”.

Da mesma forma, em alguns dos números publicados em 1985, o *Porantim* busca acompanhar a chamada *Marcha Kaingang pela Terra*, na qual um grupo de lideranças Kaingang atravessa grande parte do País, passando por diversas capitais até chegar a Brasília, onde apresentariam suas reivindicações pela demarcação das terras Kaingang do Toldo Chimbangue (SC).²¹⁰

Ao longo das publicações do *Porantim*, busca-se construir um panorama nacional dessas ações, apresentando uma enorme diversidade de povos e

²⁰⁷ A prática da *picada* consiste em uma demarcação das terras realizada pelos próprios povos indígenas de forma independente, sem apoio ou consentimento do Estado.

²⁰⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 71, p. 4-7, jan./fev. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 7.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

práticas utilizadas na construção das políticas indígenas. Por vezes, em uma única página, podemos encontrar notícias sobre ações diretas, reuniões, conflitos e vitórias vividas por diversos povos.

As assembleias contribuíram cada vez mais para a construção de alianças e organizações em diferentes níveis. Estabeleciam-se alianças entre povos de diferentes aldeias, diferentes cidades, diferentes estados.

Em julho de 1984, ocorre o I Congresso Indígena de Minas Gerais, em terras Xakriabá ao norte do Estado. O evento reuniu representantes dos povos Xakriabá, Maxacali, Krenak e Pataxó. Na ocasião, organizações indigenistas contribuíram para a elaboração de um minucioso relatório sobre a situação dos Xakriabá com relação aos conflitos com os grandes proprietários locais devido, principalmente, às invasões de suas terras tradicionais.²¹¹

Entre os dias 18 e 20 de abril de 1985, por ocasião da criação da 17ª Delegacia Regional da Funai, quatro povos reúnem-se em uma assembleia realizada em uma aldeia Kiriri, em Mirandela, Bahia. Além dos Kiriri, estiveram presentes representantes dos Tuxá, dos Pankararé e dos Pataxó Hã-Hã-Hãe. Entre as reivindicações e denúncias apresentadas, as diversas lideranças compartilhavam, em suas falas, a questão da terra, considerada essencial para a manutenção da vida indígena. Na maioria das discussões, as abordagens das lideranças sobre a questão da terra acabam em críticas ao descaso apresentado pela Funai.²¹²

As críticas ao órgão indigenista oficial, provenientes tanto das lideranças indígenas quanto das entidades indigenistas, são uma constante no *Porantim*, bem como nas assembleias indígenas, já que a estrutura ideológica e prática da Funai mantinham claramente os resíduos do antigo SPI e ainda apresentava ameaças à sobrevivência dos povos indígenas enquanto grupos diferenciados dentro da sociedade brasileira.

Outra situação por meio da qual podemos observar estas alianças entre povos de um mesmo estado ou região ocorre entre os dias 31 de maio e 3 de

²¹¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 73, p. 12, abr. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²¹² *Idem*. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 75, p. 4, jun. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

junho de 1985 em Goiás. O I Encontro das Lideranças Indígenas do Norte de Goiás reuniu representantes dos povos Krahô, Xerente, Apinayé e Karajá, que discutiram “os problemas e dificuldades dos índios nessa região, bem como sua situação perante a Funai e a sociedade nacional”. Além dos temas discutidos, uma das decisões mais significativas deste encontro foi a criação de um Conselho Indígena regional e a definição de 10 conselheiros provenientes desses quatro povos.²¹³

Quase simultaneamente, entre os dias 9 e 13 de junho de 1985, mais de 60 lideranças de 32 “nações indígenas” de todo o Brasil se reuniram no Centro de Liderança da Arquidiocese de Goiânia. Foi um evento de grandes dimensões. Todas as regionais do CIMI contribuíram para que o maior número possível de povos indígenas participasse por meio de seus representantes. O evento contou ainda com a presença de Miguel Tankamash, liderança do povo Shuar, oriundo da região amazônica equatoriana e representante do Conacnie – Conselho Nacional de Coordenação das Nacionalidades Indígenas do Equador, o que podemos entender como um exemplo da articulação entre povos e entidades de diferentes partes da América Latina. Essa articulação se deu, principalmente, pelo árduo trabalho e pela estrutura oferecida pelos setores ligados à Igreja; no entanto, não podemos desconsiderar a capacidade de articulação e de utilização dessa estrutura e destes espaços pelas lideranças indígenas envolvidas.²¹⁴

Nesse encontro, as lideranças já encaminhavam algumas das questões que seriam intensamente trabalhadas na Assembleia Nacional Constituinte, como a reforma agrária e a representatividade indígena diante da sociedade e do Estado. A abordagem constante de temas como reforma agrária, saúde, educação, no *Porantim*, inclusive com o destaque para palavras e expressões postas em negrito, itálico, ou em títulos e subtítulos, evidencia a relevância dada a estas questões pelo CIMI.

Naquele momento, os olhares já se projetavam para o momento que estava por vir, a tão esperada Nova República que tardava em apresentar algo de novo. Como exclamou o líder Xavante da aldeia de Sangradouro (MT): “Não

²¹³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 76, p. 4, jul./ago. 1985. Web. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 5.

vai mudar nada. Sarney muito fraco. Tem medo de fazendeiro. Tem medo de militar. Nome bonito: Fundação Nacional do Índio. O que tá fazendo Fundação aí?”. Fica nítida a descrença no órgão oficial e no próprio governo de transição. Contudo, ao analisar estas falas, percebemos que, além das constantes críticas à Funai, são formuladas projeções para o movimento indígena diante dessa prometida reformulação constitucional. É o que podemos compreender com a seguinte fala do cacique Anine, do povo Suruí, ao falar sobre a situação dos povos de Rondônia: “FUNAI compra índio para não falar nada contra o órgão. Eu não tou aqui pra pegar gripe, nem pra passear. Eu tou aqui para aprender como que parente está lutando”.²¹⁵

Devido à sua dimensão nacional e à significativa presença das lideranças, essa assembleia conclui-se com a ampliação do quadro de lideranças que conformariam as coordenações regionais e a coordenação nacional da UNI. Esse aparente engajamento e inserção das lideranças aos quadros da organização foram apresentados pelo *Porantim* por meio de uma tabela com os nomes dos representantes das coordenações, além de definir suas etnias.

Seguindo essa lógica da unificação, entre os dias 11 e 14 de setembro, é realizada a Primeira Assembleia Indígena entre Diferentes Povos de Rondônia. Nesse encontro, realizado no município de Cacoal, lideranças dos povos Suruí, Cinta-Larga, Oro-Wari (Pakaa Nova), Gavião e Mekens decidiram pela criação de um Conselho Indígena, que contaria com a “participação de representantes de todos os povos indígenas do estado de Rondônia e também de seus vizinhos Nambikwara e Cinta-Larga do noroeste do Mato Grosso”.²¹⁶ Foram escolhidos como conselheiros representantes de todos os povos presentes na assembleia, além de terem apresentado suas escolhas para o Conselho Nacional da UNI, apontando os nomes de Ailton Krenak e Dilson Paresi.

Nos últimos meses de 1985, a UNI já se fazia presente em todas as regiões do Brasil. Seus representantes estavam presentes em inúmeras assembleias, em nome da organização, e buscavam articulações com lideranças de diferentes povos para que se criassem sedes regionais.

²¹⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, ano VII, n. 76, 1985, *op. cit.*, p. 6.

²¹⁶ *Idem*. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 78, out. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

Assim se dá a criação da UNI-Nordeste, em uma assembleia realizada por representantes dos povos Xukuru-Kariri, Wasu, Karapotó, Pankararé, Pankararu, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Pataxó de Boca da Mata, Pataxó de Coroa Vermelha e Xocó. Entre os dias 5 e 9 de setembro, na aldeia Xocó da Ilha de São Pedro, em Sergipe, as lideranças desses povos discutiram temas que evidenciavam o alinhamento com aquelas bandeiras que vinham sendo levantadas pela UNI e por entidades indigenistas como o CIMI. Essa assembleia resultou na produção de um documento que firmava a criação da organização e seus principais objetivos. O documento que ficou conhecido como *Carta da Ilha de São Pedro* é aqui compreendido como um símbolo do movimento indígena, não apenas no Nordeste.²¹⁷

Na *Carta*, evidencia-se o grau de organização dessas lideranças, a percepção destas com relação à importância do movimento indígena organizado e as projeções para as disputas que enfrentariam no processo constituinte. Definindo-se como “índios do Nordeste”, as lideranças se posicionam: “[...] preocupados com a situação dos índios do Brasil, em particular da nossa região, tomamos posições frente a questões como: Reforma Agrária, Assembleia Nacional Constituinte, Funai e União das Nações Indígenas (UNI)”.²¹⁸

Sobre a Funai, as exigências com relação às demarcações são contundentes, e na construção das frases, apresenta-se a narrativa geral utilizada pelo movimento indígena:

A Funai é responsável pela demarcação das terras indígenas. Os índios do Nordeste, juntos e unidos, exigem da Funai a demarcação de suas terras. Se o órgão tutor não resolver o problema da terra, iremos ao Ministério do Interior e até ao Presidente da República para a solução de nossos problemas. Caso eles não resolvam, os índios do Nordeste farão a demarcação em cada área.²¹⁹

Nesse trecho, fica evidente a intenção de apresentar a organização e o alinhamento existentes entre os povos indígenas do Nordeste, bem como a capacidade de diálogo com os órgãos oficiais e, por fim, a força da ação coletiva destes povos. As críticas à legislação quanto ao processo de integração compulsória dos índios à comunhão nacional são seguidas da seguinte frase:

²¹⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, ano VII, n. 78, 1985, *op. cit.*

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ *Loc. cit.*

Nós, índios, exigimos participar da Assembleia Nacional Constituinte, mas não aceitamos essa participação através dos partidos políticos, porque as comunidades indígenas se organizam diferente dos brancos. Exigimos participar através de um representante indígena por Estado, eleito pelas próprias comunidades indígenas de cada estado.²²⁰

É clara a importância dada à Constituinte e a busca pela participação justa e que assegure, de fato, uma representação indígena. Para atingirem esse objetivo, utilizam-se estrategicamente da generalização do termo *índio*, que une todos os povos ali representados, mas também buscam evidenciar a diferença entre os índios e os brancos.

O documento é concluído com evidências de uma identidade coletiva que está sendo estabelecida e uma escolha consciente pela construção de organizações como instrumentos de luta diante da sociedade e do Estado:

Para conquistar nossos direitos históricos é necessário a união dos índios no Nordeste. O caminho que encontramos neste momento para promover a nossa união é a organização da UNI Nordeste. Reconhecemos as dificuldades de organização da UNI Nordeste. Decidimos eleger um coordenador provisório, responsável pela construção da entidade juntamente com as comunidades indígenas.²²¹

A escolha de José Apolônio dos Santos, Xocó de Sergipe, para a coordenação da organização está inserida em um contexto muito maior, caracterizado por uma linha de ação a ser implementada pelos diferentes grupos e lideranças que integraram o movimento indígena naquele momento.

Meses antes, Apolônio Xocó, como era conhecido, já havia enviado uma carta para que fosse publicada no *Porantim*, comunicando aos “irmãos índios”, deixando claro que “queria ter condição para trazer todos os companheiros para este encontro”.²²² Tratava-se de outra jovem liderança que se articulava neste processo de construção. Outra liderança cuja imagem foi promovida naquele contexto pelo *Porantim*. O tipo de liderança que constantemente apareceu nas páginas do jornal. Sua foto, sentado a uma mesa com outras lideranças, foi

²²⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, ano VII, n. 78, 1985, *op. cit.*

²²¹ *Loc. cit.*

²²² CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 74, p. 2, mai. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

escolhida para ser apresentada juntamente com a publicação da *Carta da Ilha de São Pedro*, da mesma forma que o jovem líder de Rondônia, apresentado na foto do lado esquerdo da mesma página, durante a assembleia de setembro, em um momento em que aparentemente discursa para outros índios utilizando-se de uma lousa.

Nota-se que, nessa assembleia, esteve presente, como coordenador nacional da UNI, o líder Álvaro Tukano; inclusive, seu nome foi citado na *Carta da Ilha de São Pedro*.

Ainda ocorreriam muitas assembleias até o momento da Constituinte – e a tendência que estava sendo desenhada por este movimento indígena apontava para a criação de organizações em diversos níveis de abrangência, partindo da prática de construção de alianças entre lideranças de diferentes povos. Nota-se que as principais lideranças da UNI deslocavam-se constantemente pelo território nacional, a fim de participar de diferentes assembleias. Além das alianças entre povos indígenas, expandia-se a aproximação com entidades indigenistas e com outros setores da sociedade como os trabalhadores rurais e urbanos.

Entre os dias 25 e 27 de outubro, 300 lideranças dos povos Terena – que constituíam a maioria – Guarani-Kaiowá e Ofayé se reúnem em Miranda, Mato Grosso do Sul, com entidades indigenistas e representantes de um sindicato de trabalhadores rurais de Miranda. Na ocasião, discutem-se temas como a Constituinte e as alianças entre os índios e os trabalhadores rurais.²²³

Entre os dias 3 e 5 de janeiro de 1986, novamente em Surumu, norte de Roraima, cerca de 250 líderes Makuxi e Wapixana reúnem-se com uma comissão de líderes Yanomami e alguns tuxauas Taulipang, Maiongong e Ingarikó, para discutir a situação da população indígena naquela região. Ailton Krenak esteve presente como representante da UNI.²²⁴

Em abril do mesmo ano, entre os dias 8 e 19, representantes dos povos Kainawá, Yaminawa, Yawanawá, Poyanawa, Kaxarari, Kulina, Maxinéri, Arara,

²²³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VII, n. 80, p. 6, dez. 1985. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²²⁴ *Idem*. **Porantim**, Brasília, DF, ano VIII, n. 83, jan. 1986. p. 5. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

Apurinã e Nukuini – povos do Acre e do sul do Amazonas –reúnem-se em Rio Branco.²²⁵ No mesmo mês, entre os dias 22 e 24, reúnem-se em Miratu (AM), representantes dos povos Kokama, Tikuna, Miranha, Kambeba, Mayoruna e Kanamari, decidindo pela escolha de um representante da UNI na região.²²⁶

Na mesma página, o *Porantim* traz informações sobre outras duas assembleias. Uma assembleia Tikuna ocorrida na aldeia Vendaval, na região do Alto Solimões entre os dias 16 e 19 de maio, com a presença de 51 caciques de 55 comunidades; e, entre os dias 8 e 12 de maio, uma assembleia ocorrida em Cuiabá reúne diversas lideranças do Mato Grosso, representando os povos Karajá, Tapirapé, Irantxe, Rikbaktsa, Paresi, Bakairi, Bororo e Nambikwara.²²⁷

Ainda naquele mês de maio, entre os dias 16 e 20, os Kulina reúnem-se para discutir sobre questões relacionadas às demarcações e ao assédio das madeireiras, além das eleições que estavam por vir. Essa assembleia ocorreu em Igarapé do Anjo, Alto Envira, município de Feijó, no Acre.²²⁸

Entre os dias 21 e 26 de julho, lideranças de 13 povos do Pará e do Amapá reuniram-se em Belém. Seria a primeira participação de muitas das lideranças em uma assembleia, o que evidencia esse processo de expansão do movimento indígena, inclusive com o apoio – destacado pelo *Porantim* – de Apolônio Xocó, representante da UNI.²²⁹ Já nos dias 9, 10 e 11 de outubro, uma segunda assembleia foi realizada entre Rondônia, resultando na ampliação do Conselho formado meses antes, bem como uma representação para cada povo da região.²³⁰ Durante aquele mês de outubro, entre os dias 23 e 25, reúnem-se pela primeira vez em uma assembleia os Guajajara, que contaram com a participação

²²⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 86, p. 6, maio 1986. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²²⁶ *Idem*. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 87, p. 6, jun. 1986. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²²⁷ *Ibidem*, p. 11.

²²⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 88, p. 11, jul. 1986. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²²⁹ *Idem*. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 89, p. 5, ago./set. 1986. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

²³⁰ *Idem*. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 91, p. 3, nov. 1986. Disponível em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>.

Acesso em: 15 jul. 2018.

de Álvaro Tukano como representante da UNI. O encontro ocorreu no município de Grajaú, no Maranhão.²³¹

As lideranças indígenas e seus aliados continuaram a organizar assembleias por todas as regiões do Brasil, e a presença de representantes da UNI era uma constante. No entanto, a partir desse momento, início do ano de 1987, as atenções do *Porantim* passaram a se voltar predominantemente para a Assembleia Nacional Constituinte, considerada uma das prioridades do CIMI.²³²

²³¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 91, p. 5, dez. 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

²³² Entre outros temas, o apoio ao movimento indígena e a viabilização de sua participação na Constituinte estavam entre as prioridades e linhas de ação tiradas durante a VI Assembleia Nacional do CIMI, ocorrida no dia 3 de julho de 1985, em Goiânia. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VII, n. 77, p. 7-9, set. 1985. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

4 O MOVIMENTO INDÍGENA E A ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE

4.1 A convocação da Constituinte e a questão indígena

A possibilidade de uma participação direta de representantes dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte influenciou significativamente o processo de construção e organização do movimento indígena no Brasil. Naquela oportunidade, políticas indígenas foram apresentadas de forma objetiva e organizada para o Estado e a sociedade brasileira. O objetivo era conseguir inserir na nova Constituição os projetos desenvolvidos pelas lideranças e grupos indígenas durante as inúmeras assembleias ocorridas nos anos anteriores.

A escolha desse recorte temporal e espacial deve-se ao fato de que, naquele momento, se desenvolveu uma disputa de forças e negociações políticas cujos antecedentes, resultados e desdobramentos nos possibilitam elucidar, de forma clara e contundente, as ações políticas do movimento indígena, que teriam influenciado diretamente a construção do texto final relativo aos direitos dos povos indígenas e, conseqüentemente, a Constituição Federal de 1988 como um todo.

Esse movimento indígena que se fez visto e ouvido na Constituinte, portanto, seria o resultado de todo um processo histórico iniciado com as movimentações ocorridas durante as décadas anteriores. As políticas construídas por esse movimento social exerceram forte influência sobre o rumo que passou a ser tomado no diálogo entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade brasileira, principalmente a partir daquele processo constituinte. A análise do percurso trilhado pelo movimento indígena permite-nos compreender algumas mudanças pelas quais a sociedade brasileira passou desde que se inaugurou este novo diálogo, bem como as permanências que ainda representam ameaças para diversos grupos étnicos. Entretanto, analisaremos mais adiante, no terceiro item deste capítulo, o percurso pelo qual passou a temática indígena no processo da Assembleia Nacional Constituinte.

Compreendemos que sempre houve resistência de diversos setores da sociedade brasileira contra o regime ditatorial imposto desde 1964, principalmente com a promulgação do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968. No entanto, essa resistência, representada por forças populares, ganha

o espaço público durante o processo de abertura política do regime autoritário, principalmente com a eleição dos governadores em 1982, ressaltando aqui a importância deste momento, simbólica e praticamente, em que o primeiro representante indígena foi oficialmente eleito no Brasil: Mário Juruna, líder Xavante eleito pelo PDT – Partido Democrático Trabalhista, conhecido por andar com seu gravador pelos corredores do Congresso e da Funai, seria uma dessas lideranças indígenas que surgiam no cenário político brasileiro.

A participação popular neste processo de abertura se intensificaria em 1984 com a campanha Diretas Já, pelas eleições diretas para a presidência da República. A sociedade brasileira via o início da trajetória constituinte sendo implementado pelo primeiro presidente civil eleito após duas décadas de ditadura. Tancredo Neves, então governador de Minas Gerais, prometia a instalação de uma Assembleia Constituinte que daria início à Nova República. Contudo, sua morte ocorreu antes mesmo que pudesse assumir a presidência, causando grande comoção nacional. Dessa forma, a proposta da Constituinte foi enviada ao Congresso Nacional por seu vice, José Sarney, que havia então assumido a presidência e estivera sempre alinhado com os grupos autoritários que governavam o País até então.

Naquele momento, existiam diferentes propostas com relação ao formato que deveria ser dado à ANC – Assembleia Nacional Constituinte. Tancredo Neves já havia suscitado a ideia de uma Constituinte livre e soberana, o que pode ser interpretado de diferentes formas, mas que apresenta uma proposta de Constituinte livre das amarras de um único grupo em detrimento do restante da sociedade brasileira e que de fato representasse esta sociedade em suas funções. Contudo, José Sarney enviou uma proposta de emenda constitucional que seria aprovada em 27 de novembro de 1985, apostando numa Constituinte congressual, ou seja, realizada unicamente por deputados e senadores.

As diferenças entre as propostas se apresentaram principalmente em duas linhas metodológicas. Aqueles que apoiavam a proposta de Sarney para uma Constituinte realizada por um Congresso que representaria todos os setores da sociedade brasileira e permaneceria no Poder Legislativo mesmo após a Constituinte. Nessa proposta, já se estabelecia de forma antecipada que nenhum dos sujeitos representados pelos movimentos sociais – que, de forma legítima, vinham trazendo suas necessidades e reivindicações construídas nas décadas

anteriores – participaria diretamente da Constituinte. Ademais, os parlamentares que se encarregassem de representar os diferentes sujeitos sociais presentes na sociedade brasileira teriam suas cadeiras garantidas após esse processo, independentemente de seus posicionamentos, alianças ou decisões. Sem representantes diretos para cada setor da sociedade brasileira, essa metodologia propunha uma espécie de Congresso Constituinte diferente do que havia ocorrido em outros países da América Latina, nos quais a presença de representantes diretos para cada setor da sociedade possibilitou a construção de constituições bastante avançadas com relação aos direitos sociais dos diversos grupos.²³³

De outro lado, havia aqueles que “reivindicavam uma Assembleia Nacional Constituinte plena, exclusiva e desvinculada do Congresso Nacional, mas funcionando concomitantemente com este”.²³⁴ Essa corrente apresentou como proposta uma Constituinte a ser eleita apenas para essa função, que funcionasse separada dos outros poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário). Daí, a ideia de ser autônoma, plena em seus poderes constituintes. Comprometida apenas com a construção da nova Carta constitucional, quando concluísse suas funções, seria dissolvida.

Dentro dessa discussão em torno da formatação metodológica da futura ANC, a questão da representação dos povos indígenas e dos outros grupos minoritários no processo constituinte era outra preocupação dos juristas, missionários, antropólogos, indigenistas em geral e do movimento indígena.

Ligado às questões indígenas, o professor da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Dalmo Dallari, também defensor da Constituinte exclusiva, propunha para os indígenas “candidaturas avulsas ou independentes para o acesso à ANC, candidaturas sem vínculo partidário”.²³⁵

A questão da representatividade indígena na Constituinte seria abordada em um estudo realizado por duas antropólogas do Departamento de Pesquisa e Documentação da OAB-RJ – Organização dos Advogados do Brasil do Rio de

²³³ Para uma análise das Constituições brasileiras anteriores e de toda a legislação relacionada aos direitos indígenas no Brasil até 1987, além das constituições de outros países da América e da Austrália e da Nova Zelândia naquele momento, e de documentos internacionais relacionados à temática indígena, consultar CUNHA, 1987, *op. cit.*

²³⁴ LIMA, João Alberto de Oliveira, PASSOS, Edilenice; NICOLA, João Rafael. **A gênese do texto da Constituição de 1988**. Brasília: Senado Federal, 2013. p. 21.

²³⁵ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 32.

Janeiro em meados do ano de 1985. Nesse estudo, realizado pelas antropólogas Bruna Franchetto e Cláudia Menezes, defende-se a “representatividade indígena em caráter especial”, eleitos “por sufrágio direto pelos próprios índios, segundo seus próprios processos políticos”.²³⁶ Propõe ainda que, quanto a essa questão, “o que se deveria reivindicar é uma participação indígena paritária e efetiva na Assembleia, com a garantia de expressão das diferentes correntes que existem no Movimento Indígena”.²³⁷ Essa fala apresenta claramente a compreensão da diversidade política existente entre as lideranças e grupos indígenas por parte dessas antropólogas e a preocupação com a representatividade plena dos povos indígenas na Constituinte quando se citam as diferentes correntes que existiam naquele momento no que chamamos, por vezes, forma generalizante de movimento indígena.

Além da questão da representação indígena, o documento traz apontamentos para outros temas considerados fundamentais para a Constituinte, como a ideia de que eram necessários novos órgãos oficiais que garantissem “definitivamente as terras indígenas” e também respondessem “às reivindicações de autonomia e autodeterminação expressas pelo movimento indígena”.²³⁸ Aquele documento ainda trazia definições sobre o caráter “pluriétnico e politicamente heterogêneo” da sociedade brasileira.

A representatividade indígena na Constituinte, portanto, seria algo inédito e muito distante da realidade constitucional naquele contexto. A convocação de uma Constituinte que respeitasse essa diversidade de correntes presentes no interior do movimento indígena dependeria, portanto, de um Congresso sensível a esses detalhes. Contudo, tratava-se de um momento no qual os setores conservadores da sociedade brasileira, geralmente ligados aos grupos que ocupavam o poder durante a ditadura – principalmente aqueles que se agrupavam no famoso “Centrão” – disputavam com os setores progressistas cada pequeno espaço que seria ocupado na chamada Nova República. A representatividade direta dos povos indígenas era algo que podia ir de encontro aos interesses de outros grupos, como a maior parte dos ruralistas ou militares,

²³⁶ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 33.

²³⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, ano VII, n. 75, p. 12, jun. 1985, *op. cit.*

²³⁸ *Loc. cit.*

principalmente por conta das disputas em torno do que para uns era a terra-mãe; e, para outros, o território nacional a ser *integrado*.

A representação política dos povos indígenas na ANC também já vinha sendo discutida por missionários desde o processo eleitoral de 1982. Naquele ano, o então secretário-executivo do CIMI, padre Paulo Suess, já comentava sobre a dificuldade existente para que grupos marginais fossem representados politicamente na Nova República. Defendendo a representação indígena direta, comentava sobre o quanto o índio “tem que aprender todo o instrumental desta sociedade para se fazer ouvir de uma tribuna de onde se escuta pouco”.²³⁹

No início do mês de julho de 1985, ocorria a VI Assembleia Geral do CIMI, na qual se definiu as linhas de ação e prioridades a serem implementadas pela entidade. Entre os temas discutidos, definia-se o posicionamento a ser adotado com relação a representação indígena na Constituinte. Optou-se por defender que houvesse uma representação especial para os indígenas, além de propor que todos os segmentos da sociedade, não apenas os povos indígenas, participassem diretamente deste processo democrático.²⁴⁰

Entre as prioridades definidas nesta assembleia, firmava-se o compromisso em “ajudar os índios com suas articulações com as diversas lutas das classes oprimidas do país, estabelecendo alianças sobretudo com o Movimento Sem-Terra, e com outras organizações e iniciativas dos trabalhadores”.²⁴¹ Quanto a essas alianças e ao apoio que a entidade buscava dar ao movimento indígena, definia-se os seguintes objetivos:

Incentivar e apoiar o movimento indígena, em aliança com movimentos populares, entidades e partidos, no sentido de pressionar o Congresso Nacional a votar a lei que convoque todos os segmentos da sociedade a participarem na elaboração da nova Constituição.²⁴²

Esses objetivos nortearam as ações do CIMI, que, a partir daquele momento, se debruçava intensamente na preparação para a Constituinte.

²³⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano IX, n. 94, p. 8, dez. 1986.

²⁴⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VIII, n. 78, p. 7-9. jun. 1985.

²⁴¹ *Loc. cit.*

²⁴² *Loc. cit.*

Diante de todos esses aliados, as lideranças indígenas envolveram-se completamente nessa disputa por representação no processo de construção do texto constitucional. Durante o ano de 1985, muitos dos temas que seriam propostos ou abordados na ANC já haviam sido discutidos em assembleias indígenas de diversas regiões do Brasil. O movimento indígena, no momento da Constituinte, já apresentava propostas bem-definidas com relação a diversos temas de seu interesse, inclusive, com relação à participação indígena direta, individual e/ou coletivamente, na ANC.

O tema da representatividade indígena na Constituinte foi abordado durante uma assembleia organizada pela UNI – União das Nações Indígenas em julho de 1985, no Centro de Formação da Diocese de Goiânia. Na ocasião, a maioria das lideranças, que vinham de todo o Brasil,²⁴³ concordavam que a representação indígena deveria ocorrer “de forma direta, com candidatos escolhidos pelas comunidades, sem vinculação partidária”.²⁴⁴

As articulações da UNI continuaram Brasil afora. No mês de julho do mesmo ano, outra reunião foi realizada na Ilha de São Pedro, na Terra Indígena Xokó, em Sergipe. Articulada pelo jovem cacique Apolônio Xokó, envolveu lideranças de 12 povos indígenas de diferentes regiões do Brasil,²⁴⁵ além do coordenador geral da UNI, Álvaro Tukano. Esse encontro resultou na elaboração da *Carta da Ilha de São Pedro*, no qual as lideranças presentes apresentavam propostas e exigências diversas a serem apresentadas no âmbito da ANC, como a demarcação e proteção das terras indígenas pelo Estado, o fim da incorporação compulsória destes povos à *comunhão nacional* e a participação direta no processo constituinte, sem o intermédio de partidos políticos. Essa posição também foi defendida por Ailton Krenak, da Coordenação de Publicações da UNI, que, naquele momento, já aparecia como uma das principais lideranças indígenas em termos de representação no contexto da

²⁴³ Participaram dessa reunião líderes dos povos: Sateré Mawé (AM), Yawanawá (AM), Tukano (AM), Tikuna (AM), Manchineri (AM), Jaminawa (AC), Apurinã (AC), Kaxarari (AC), Makuxi (RR), Suruí (RO), Karipuna (RO), Guajajara (MA), Tembé (PA), Munduruku (PA), Xokó (SE), Kiriri (BA), Fulni-ô (PE), Guarani-Kaiowá (MS), Kaingang (PR, SC, RS), Terena (MS), Krenak (MG), Bororo (MT), Xavante (MT), Pareci (MT), Umutina (MT), Irantxe (MT), Bakairi (MT), Tapirapé (MT), Rikbaktsa (MT) e Apiaká (MT).

²⁴⁴ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, ano VIII, n. 77-78, p. 5-6, jul./ago. 1985.

²⁴⁵ Participaram desta reunião líderes dos povos: Xukuru-Kariri (AL), Kariri-Xokó (AL), Wassu (AL), Karapotó (AL), Pankararu (PE), Pankararé (BA), Kaingang de Nonoai (RS) e Kayabi do Xingu, além do povo local.

Constituinte. O jovem líder propunha que os índios ocupassem assentos específicos em determinados grupos temáticos.²⁴⁶

Ainda que se reconhecesse que uma representação indígena “autêntica” levaria em conta a necessidade de que cada povo pudesse ter seus representantes²⁴⁷ devido às suas particularidades tão específicas, a posição defendida por Ailton Krenak em uma entrevista para o *Porantim*, era de que “candidaturas autênticas seriam as que se submetessem à aprovação do Conselho da União das Nações Indígenas, que tem representantes de aproximadamente 70 povos.²⁴⁸ Essa posição também era defendida por Álvaro Tukano e outras lideranças ligadas à UNI, que, nesse momento, já propõem abertamente que os povos indígenas do Brasil sejam representados no processo constituinte por uma organização de abrangência nacional.

No entanto, essa não era a única posição existente dentro do movimento indígena. Algumas lideranças propunham candidaturas pela via partidária, como Marcos Terena, Idjarruri Karajá e Ianakulá Kamayurá, que se candidataram pelo PMDB de Brasília, Goiás e São Paulo, respectivamente.²⁴⁹

Durante os dias 10 e 11 de outubro de 1985, em uma reunião da UNI, diversas lideranças indígenas discutiram sobre “Os Índios e a Constituinte”, abordando a estruturação da Constituinte, bem como a atuação da entidade nas regiões do país até aquele momento. Uma das principais decisões acordadas foi a de reivindicar uma participação direta na ANC. A busca pela autonomia e pela legalização jurídica da UNI parecia ser uma das preocupações dos 20 coordenadores regionais presentes em Goiânia.

Os povos indígenas sempre foram protagonistas de suas histórias, mesmo em condições adversas. No entanto, a autonomia que já era exercida por esse movimento indígena de diferentes formas ainda não era um direito constitucional. Lembremo-nos rapidamente que a legislação vigente naquele

²⁴⁶ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 34.

²⁴⁷ Como disse Júlio Gaiger, presidente da Anáí – Associação Nacional de Apoio ao Índio e assessor jurídico do CIMI. *In: Porantim*, Brasília, ano VIII, n. 80, p. 6, out. 1985.

²⁴⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 80, p. 6, out. 1985.

²⁴⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 81, p. 3, nov. 1985.

momento previa a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”,²⁵⁰ buscando definir o futuro inevitável desses povos que, de forma gradual, deixariam de ser Guaranis, Tukanos, Kaingang, ou tantos outros, para passarem a gozar da cidadania brasileira. Uma cidadania que tinha como prerrogativa o fim de uma série de direitos especiais que existiam naquele momento, como uma relativa proteção que o Estado garantia às terras indígenas ou à integridade física destes povos.²⁵¹

Voltando ao processo de definição da metodologia a ser aplicada à ANC, tudo se concluiu quando a Emenda Constitucional nº 26, enviada pelo presidente José Sarney, foi aprovada em 11 de novembro de 1985, contrariando o que havia sido proposto por diversas entidades indigenistas e indígenas, convocando membros da Câmara dos Deputados e do Senado Federal para a ANC. Dessa forma, “foram outorgados poderes constituintes ao futuro Congresso Nacional”,²⁵² ou seja, seriam constituintes apenas os deputados e senadores eleitos em 1986, além dos senadores “biônicos”, como ficaram conhecidos aqueles que foram nomeados durante o governo Geisel em 1978, como parte de conjunto de medidas autoritárias definidas pela Emenda Constitucional nº 8, de 14 de abril de 1977 – conhecido como *pacote de abril* – para que exercessem o mandato por oito anos.²⁵³ Esse cenário frustrava os movimentos sociais que lutavam pela abertura democrática, e o modo como foi imposta essa decisão ainda gera críticas.

Diante desse cenário, outra promessa de Tancredo Neves foi realizada por Sarney, a de criar uma comissão para que se produzisse um anteprojeto de Constituição. Nasce assim a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, também conhecida como Comissão Afonso Arinos devido ao nome de seu presidente, Afonso Arinos de Melo Franco, nomeado por José Sarney. A partir desse momento, o movimento indígena organizado passaria a marcar presença

²⁵⁰ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 274. Trata-se do Decreto-Lei nº 1, de 17 de outubro de 1969, que definia como competência da União legislar sobre a incorporação compulsória e inevitável dos índios, chamados de silvícolas, à comunhão nacional.

²⁵¹ Mesmo que fosse uma proteção de caráter paternalista, que pressupunha uma incapacidade relativa do sujeito indígena em um regime tutelar exercido pelo Estado, representado pela Funai. Esse pressuposto ficou evidente na tentativa de impedir a viagem do líder Xavante Mário Juruna à Holanda, onde participaria do IV Tribunal Russel sobre os Direitos dos Índios das Américas, em Roterdã (24 a 30/11/1980). Confira em: LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 165-170.

²⁵² LIMA; PASSOS, NICOLA, *op. cit.*, p. 21- 22.

²⁵³ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 35.

na Constituinte, com a mobilização de lideranças e grupos provenientes de diferentes regiões do Brasil para o acompanhamento e participação direta no processo. Além dessa presença e das performances dos indivíduos e grupos diversos durante estes meses de ANC, o movimento indígena também passaria a produzir e assinar documentos que contribuiriam para a definição dos rumos a serem trilhados naquele momento – e que teriam grande relevância para a construção do texto constitucional.

4.2 A estrutura da Assembleia Nacional Constituinte

Com base nas análises do Regimento da Assembleia Nacional Constituinte realizadas por Rosane Lacerda (2008) e Natalia Neris (2018), a estrutura foi organizada em oito Comissões Constitucionais que possuíam suas próprias subcomissões temáticas específicas, somando 24 subcomissões, além da Comissão de Sistematização e da Comissão de Redação. Esse regimento interno seria aprovado oficialmente no dia 19 de março, e as sessões se iniciariam nos primeiros dias do mês de abril.

O resultado dos textos produzidos pelas Comissões seria enviado à Comissão de Sistematização, que teve como presidente o Senador Afonso Arinos (PFL-RJ) e relator o deputado Bernardo Cabral (PMDB-AM). Esse texto ainda passaria por diversas propostas de emendas parlamentares e populares e, posteriormente, por dois turnos de votações até que fosse finalmente aprovado. Segundo o Regimento da ANC, as Comissões e subcomissões foram dispostas por temáticas específicas da seguinte forma:

I - Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher:

- Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais
- Subcomissão dos Direitos Políticos, dos Direitos Coletivos e Garantias
- Subcomissão dos Direitos e Garantias Individuais

II - Comissão da Organização do Estado:

- Subcomissão da União, Distrito Federal e Territórios
- Subcomissão dos Estados
- Subcomissão dos Municípios e Regiões

III - Comissão da Organização dos Poderes e Sistema de Governo

- Subcomissão do Poder Legislativo
- Subcomissão do Poder Executivo
- Subcomissão do Poder Judiciário e do Ministério Público

IV - Comissão da Organização Eleitoral, Partidária e Garantias das Instituições

- Subcomissão do Sistema Eleitoral e Partidos Políticos
- Subcomissão de Defesa do Estado, da Sociedade e de sua Segurança
- Subcomissão de Garantia da Constituição, Reforma e Emendas

V - Comissão do Sistema Tributário, Orçamento e Finanças

- Subcomissão de Tributos, Participação e Distribuição das Receitas
- Subcomissão de Orçamento e Fiscalização Financeira
- Subcomissão de Sistema Financeiro

VI - Comissão da Ordem Econômica

- Subcomissão de Princípios Gerais, Intervenção do Estado, Regime da Propriedade do Subsolo e da Atividade Econômica
- Subcomissão da Questão Urbana e Transporte
- Subcomissão da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária

VII - Comissão da Ordem Social

- Subcomissão dos Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos
- Subcomissão da Saúde, Seguridade e do Meio Ambiente
- Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias

VIII - Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia

- Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes
- Subcomissão da Ciência e Tecnologia e da Comunicação
- Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso

IX - Comissão de Sistematização

X - Comissão de Redação

As Comissões e subcomissões foram instaladas e tiveram seus presidentes e vice-presidentes eleitos no início do mês de abril de 1987. O deputado Ulisses Guimarães foi eleito presidente da ANC no dia 2 de abril de 1987. Dali em diante, até a metade do mês de maio, ocorreram audiências

públicas que pretendiam dar fala e garantir (entre muitas aspas) a participação de diferentes grupos nesse processo, com exposições de painéis por intelectuais ligados às diferentes questões temáticas e apresentações das propostas para o texto constitucional.

Entre o final do mês de maio e meados do mês de junho, os anteprojetos das subcomissões foram votados, discutidos e aprovados, quando, por fim, os textos das subcomissões convergiram nos textos substitutivos organizados pelos relatores das Comissões. Esses textos formaram o primeiro Projeto de Constituição a ser apresentado pela Comissão de Sistematização nos dias 13 e 14 de julho daquele ano.

As atividades da Comissão de Sistematização constituíram um dos momentos mais decisivos de todo esse processo. Em meio às estratégias de aliança e disputas entre diferentes grupos, foram definidos os detalhes finais que dariam forma ao texto remetido ao Plenário para as votações finais. As intensas discussões e disputas por cada item do Projeto de Constituição, as propostas de Emendas Populares e outras emendas individuais e coletivas de diferentes grupos e os dois turnos de votações do Plenário se estenderam até o mês de agosto de 1988, quando se apresentou o texto constitucional definitivo.

Como se pode observar, diferentes temáticas constituíram-se como objeto de trabalho das Comissões e subcomissões. Em cada uma dessas temáticas, presenciou-se uma grande disputa entre parlamentares com diferentes posicionamentos políticos e ideológicos – ligados a diferentes setores da sociedade – por cada parágrafo e termo a ser utilizado no texto final. Os que representavam as forças conservadoras e autoritárias, geralmente ligadas ao “Centrão”,²⁵⁴ aqueles(as) que representavam os interesses progressistas e populares e, ainda, aqueles que em dados momentos mostraram-se abertos a diálogos e alianças diversas. Cabia ao movimento indígena, com apoio de seus aliados, articular-se em diferentes frentes temáticas para que se garantissem os

²⁵⁴ Bloco parlamentar constituído majoritariamente por deputados e senadores remanescentes da antiga ARENA – Aliança Renovadora Nacional e, portanto, representantes dos interesses de grupos conservadores que estiveram no poder durante o regime militar e que tinham como objetivo na Constituinte manter as teses e princípios do CSN – Conselho de Segurança Nacional, além de barrar o máximo de propostas progressistas que os ameaçassem.

direitos que vinham sendo reivindicados e organizados em documentos até aquele momento.

4.3 A agência indígena no processo constituinte

Com a análise que aqui realizamos do movimento indígena no Brasil, pretendemos contribuir para o que o professor John Manuel Monteiro já chamava, em um artigo de 1993, de “nova história indígena no Brasil”.²⁵⁵ Uma linha historiográfica que busca dialogar com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, arqueologia ou a sociologia, com o objetivo de escrever uma história dos povos indígenas do Brasil que os considere como sujeitos que produziram e produzem suas ações e relações de forma consciente; que agem a partir de suas próprias estratégias, construindo o próprio futuro, ao contrário do que a produção acadêmica sobre essa temática apresentava até meados do século XX, quando se afirmava – com um pessimismo presente até mesmo nas produções de grandes teóricos, como Darcy Ribeiro ou Florestan Fernandes – que, com a força avassaladora do processo civilizatório vigente desde o início da colonização europeia, os povos indígenas seriam incorporados à sociedade envolvente ou erradicados inevitavelmente, mais cedo ou mais tarde.

Desde que os povos originários dessas terras foram surpreendidos pela chegada e pelas ações dos colonizadores, as relações entre indígenas e não indígenas sempre foram marcadas ora pela dominação e violência, ora pelo paternalismo e tutela exercidos pelo Estado. No entanto, esses novos estudos históricos têm contribuído para a construção de uma história na qual os povos indígenas deixam de ser apenas vítimas desse processo e passam a ser sujeitos que agiram e agem ativamente nos diferentes contextos, conforme suas necessidades e estratégias. Dessa forma, diversas foram as estratégias utilizadas por esses povos para garantir sua sobrevivência em meio às adversidades impostas durante os últimos cinco séculos.

Maria Regina Celestino de Almeida analisa as interações entre os povos indígenas, os missionários e o poder estatal vigente durante o período colonial no Brasil, lançando novos olhares sobre as funções e os lugares ocupados por

²⁵⁵ MONTEIRO, 1995, *op. cit.*, p. 223.

esses povos dentro do projeto de expansão da Coroa Portuguesa. O que antes era entendido como submissão e integração – como no caso das missões jesuíticas e dos aldeamentos – passa a ser interpretado como estratégias que garantiram a sobrevivência de diversos grupos que passaram por diversas interações culturais, assumindo novas identidades étnicas que lhes asseguravam a sobrevivência, garantindo posições de diálogo e barganha com as autoridades não índias, inclusive, em algumas ocasiões, o próprio rei de Portugal.²⁵⁶

Partimos dessa mesma linha de pensamento para compreender o lugar ocupado estrategicamente pelo movimento indígena durante o processo constituinte entre os anos de 1987 e 1988. Com isso, seguindo o que disse John Monteiro, também pretendemos “fornecer fundamentos e diretrizes para a compreensão do desafio teórico e político que os índios apresentam para a sociedade e para o Estado brasileiro”.²⁵⁷

Nas linhas que se seguem, apresentaremos reflexões desenvolvidas a partir da análise das publicações do jornal *Porantim* nas quais se abordou o processo da Assembleia Nacional Constituinte. A temática esteve presente em todos os números publicados durante o ano de 1987 e naqueles relativos aos primeiros meses de 1988. Durante esse período – correspondente ao período no qual se desenvolveram os trabalhos na Constituinte –, todos os números dedicaram ao menos duas páginas a uma abordagem detalhada de toda a movimentação política que ocorria em Brasília, além de continuar trazendo ao leitor diversas informações sobre os conflitos vividos por diferentes grupos indígenas de todo o País,²⁵⁸ e as movimentações e assembleias realizadas pelas lideranças indígenas organizadas.

A criação da Constituição de 1988 não foi somente o resultado do processo político ocorrido durante a Assembleia Nacional Constituinte, pois os posicionamentos, argumentos e alianças que ali se apresentaram haviam sido construídos nos anos anteriores, tanto pelos setores conservadores da sociedade brasileira, que ainda ocupavam o poder, quanto pelos diferentes

²⁵⁶ Cf. ALMEIDA, 2010, *op. cit.*

²⁵⁷ MONTEIRO, 1995, *op. cit.*, p. 227.

²⁵⁸ Havia quadros próprios para o tema, como a coluna chamada “Chumbo Grosso”, presente em todos os números desse período, na qual se apresentava conflitos em situações extremas entre indígenas e não indígenas em diferentes regiões do Brasil.

movimentos sociais populares que haviam surgido nas décadas anteriores e que, naquele momento, se apresentavam com força máxima para as batalhas que enfrentariam.

Como citado no capítulo anterior, com o decorrer das assembleias indígenas, uma prática que se tornou comum foi a elaboração de documentos que levantavam os principais pontos ali discutidos, assinados pelas lideranças presentes e, muitas vezes, também assinados por representantes das entidades de apoio e enviados aos órgãos oficiais.

Durante todo o ano de 1987, o jornal *Porantim* busca apresentar, em suas páginas, os esforços despendidos pelos missionários do CIMI, por outras entidades de apoio à causa indígena e pelo movimento indígena para a construção de uma unidade entre as lideranças indígenas de diferentes grupos étnicos provenientes de diferentes regiões do País. Além disso, também apresenta claramente a intenção do CIMI em aglutinar interesses de diferentes grupos – como os trabalhadores rurais, ribeirinhos, seringueiros, população negra, povos indígenas – em torno de causas comuns, como a questão da distribuição de terras, uma demanda comum entre a maioria desses grupos.

No mês de janeiro daquele ano, seringueiros indígenas e não indígenas do Acre reuniram-se com autoridades oficiais para discutir sobre os projetos governamentais que os afetavam e os problemas relacionados à demarcação de seus territórios. O encontro reunia representantes do CNS – Conselho Nacional dos Seringueiros e lideranças dos povos Yaminawa, Yawanawá e Kaxinawá, que assinaram em nome da UNI. Segundo o que foi apresentado no *Porantim* de janeiro e fevereiro,

[...] através de documentos, os dois grupos – que, durante séculos, viviam emaranhados em conflitos, mas agora propõe uma união para análise, busca de resoluções e identificação dos focos manipuladores das desavenças – denunciaram projetos e oficializaram as propostas e o fortalecimento da aliança dos povos da floresta.²⁵⁹

Além de constituir representações coletivas legítimas referentes aos sujeitos que o assinavam, o documento produzido naquela ocasião registrava e

²⁵⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano IX, n. 95, p. 4, 1987. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

fortalecia as alianças propostas naquele encontro. Alianças que se estabeleciam, mesmo que temporariamente, entre lideranças dos três povos indígenas e os seringueiros não indígenas organizados ali presentes. Essas alianças foram fomentadas intensamente pelas entidades de apoio, principalmente pelos missionários do CIMI, visando à aglutinação de forças populares em busca de vitórias na Constituinte. No trecho da cobertura do *Porantim*, evidencia-se o esforço para que se legitimasse a suposta aliança entre os povos da floresta, suprimindo qualquer tipo de conflito existente entre aqueles diferentes grupos do Acre. Dessa forma, todos os conflitos existentes são relegados ao passado, enquanto o documento confirma a situação de aliança que os envolvia no presente. O documento produzido naquele encontro foi enviado à Presidência da Funai e à Coordenadoria do PMACI – Projeto de Proteção ao Meio Ambiente e Comunidades Indígenas.

Uma análise superficial desses documentos pode levar a conclusões precipitadas. A princípio, podemos pensar que todas essas alianças, movimentações e documentos mais representam as entidades indigenistas que os veiculam e divulgam Brasil afora que os próprios sujeitos que as produziram e assinaram. Isso seria mais uma forma de tirar a autonomia do sujeito indígena, reservando-lhe o lugar da incapacidade para definir seu próprio futuro. Contudo, compreendemos que, ainda que essas entidades – como o CIMI, CPI-SP, entre outras – possam ter influenciado a construção dessas alianças e a redação desses documentos de diversas formas, coube às próprias lideranças indígenas aceitar esses caminhos e usar essa estrutura de forma estratégica para conquistar seus direitos.

Desde o início de 1987, intensificam-se as críticas do CIMI, de outras entidades de apoio e do movimento indígena contra os grandes projetos governamentais implementados durante o período da ditadura e suas consequências e impactos nas terras e nas vidas de diversos povos indígenas. As críticas a esses projetos estiveram presentes desde a criação do *Porantim*, em 1978, mas as expectativas em relação ao que se enfrentaria na Constituinte levaram a essa intensificação das denúncias, que, de forma detalhada, relacionavam os projetos governamentais aos grupos interessados neles, sempre citando nomes de parlamentares que os apoiavam e das empresas

envolvidas, além de citar os grupos indígenas que seriam afetados em cada situação.

Projetos como o Polonoroeste, que consistia na implementação de estradas que abriam caminho pelo interior das regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil, invadindo diversas terras indígenas, ou o Projeto Calha Norte, no qual o Conselho de Segurança Nacional definia que todas as terras indígenas que se encontrassem na faixa que correspondia à fronteira do Brasil com outros sete países latino-americanos não seriam demarcadas devido a uma questão de segurança e soberania nacional, ou ainda a implementação de colônias agrícolas em terras indígenas, cujo intuito era facilitar o processo de integração compulsória imposto aos povos indígenas, são três dos exemplos desses projetos governamentais que foram desenvolvidos durante o período da ditadura e que seriam fortemente criticados pelas entidades de apoio e pelo movimento indígena organizado durante o processo constituinte.

Entre os dias 3 e 5 de dezembro de 1986, na Missão São José de Surumu, a 197 km de Boa Vista (RR), 100 lideranças Makuxi e Wapixana reuniram-se para discutir diversos assuntos de seu interesse. Entre esses temas, foi destacada a questão da demarcação das terras localizadas em regiões de fronteira, que era uma realidade para os povos que estavam sendo ali representados, já que as terras Makuxi e Wapixana localizam-se próximas às fronteiras com a Guiana e com a Venezuela. O Projeto Calha Norte, fortemente criticado pelas lideranças, passou a ser uma ameaça, com a proposta do general-de-brigada Rubens Bayma Denys de rever os critérios para a demarcação das terras indígenas próximas à fronteira.²⁶⁰

O Projeto Calha Norte ainda seria abordado em muitos dos seguintes números publicados durante o processo constituinte. Em abril de 1987, o *Porantim* apresenta quatro deputados federais que representariam Roraima na Constituinte. Desses quatro deputados, filiados a diferentes partidos, três apoiavam a implantação e desenvolvimento do Projeto Calha Norte. Otomar de Souza Pinto (PTB-RR) foi definido como defensor do projeto; Maria Marluce Pinto (PTB-RR), aparentemente mostrava-se desinformada sobre as discussões

²⁶⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 95, p. 4, 1987, *op. cit.*

acerca da temática indígena e sugeria como solução para todos os problemas desses povos sua integração à sociedade nacional; Mozarildo Cavalcanti (PFL) “não via problema para os povos indígenas” no Projeto Calha Norte; e Francisco Chagas Duarte (PFL) que, apesar de dizer que era a favor da demarcação de terras indígenas, apoiava a implantação do projeto.²⁶¹

Por meio de análises como essa, o *Porantim* trazia informações sobre as articulações que estavam sendo estabelecidas nos bastidores da Constituinte. A análise dos perfis dos parlamentares constituintes foi algo fundamental para que as entidades de apoio e o movimento indígena definissem estratégias mais eficazes para uma campanha que propunha a busca pelo maior número possível de aliados constituintes. Com isso, as críticas e a luta contra a consolidação dos projetos governamentais atravessaram todo o processo constituinte, envolvendo diferentes personagens.

Entre os dias 23 e 26 de fevereiro de 1987, na Assembleia Regional do CIMI, em Rondônia, representantes desta e de outras entidades de apoio e lideranças indígenas que representavam a UNI na região discutiram sobre a nocividade do Projeto Polonoroeste para aqueles povos. Foi unânime o repúdio daquelas lideranças indígenas a esse projeto que pretendia construir estradas que invadiriam seus territórios, trazendo todas as já conhecidas consequências como as doenças e os conflitos de diversas ordens com grupos não indígenas.²⁶²

Na primeira quinzena de abril do mesmo ano, com a Constituinte já instalada – uma comitiva de indígenas Krahô, do norte de Goiás, vai ao Rio de Janeiro para realizar uma visita aos órgãos oficiais do estado que tratariam de questões que lhes diziam respeito. Estas lideranças pediam indenização pela imagem dos Krahô que estava sendo apresentada em uma novela da Rede Globo chamada *Hipertensão*, que contava com um personagem supostamente Krahô, mas completamente estereotipado. Além disso, também pediam pela alteração do trajeto da ferrovia Norte-Sul, que ligava Anápolis (GO) a Açailândia (PA), que estava sendo planejada pelo Ministério dos Transportes e que, de acordo com o projeto original, deveria cortar o território desses povos.²⁶³

²⁶¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano IX, n. 97, p. 4, 1987.

²⁶² *Idem*. *Porantim – 1978*, ano IX, n. 96, p. 10, 1987.

²⁶³ *Idem*. *Porantim – 1978*, ano IX, n. 98, p. 5, 1987.

Analisando esse episódio, podemos destacar duas questões consideradas fundamentais por aquelas lideranças indígenas. A questão da representação, quando repudiam a difusão de uma imagem estereotipada dos Krahô, reivindicando que tal ato fosse vetado e que o grupo fosse devidamente indenizado; e a questão da construção da ferrovia Norte-Sul, que trazia preocupações a essas lideranças por apresentar ameaças à integridade de seus territórios, além das consequências que esse tipo de projeto legou aos povos indígenas.

Outro fator a ser observado nesta visita dos Krahô ao Rio de Janeiro foi o fato de que aquela comitiva foi, de fato, recebida pelo vice-governador, Francisco Amaral, com a presença do artista e escritor Fernando Gabeira, de membros da OAB e de alguns deputados. Outras visitas e atos como esse seguiram ocorrendo intensamente durante o processo constituinte. Diante dessa imagem dos povos indígenas que também passava a incluir situações que envolviam a presença do movimento indígena naquele processo, os atos que envolviam lideranças indígenas, aparentemente, passavam a ganhar mais legitimidade diante dos órgãos oficiais e representantes do Estado.²⁶⁴ Essas lideranças passavam a encarar os representantes do Estado de igual para igual, e inclusive, na maioria dos casos, a adotar uma postura de cobrança e exigência. Tendo em vista essas formulações, voltemos à análise da presença do movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte.

O primeiro documento a ser apresentado oficialmente no processo constituinte, por representantes do movimento indígena, foi a proposta de Programa Mínimo, resultado de uma reunião convocada pela UNI em São Paulo, nos dias 9 e 10 de maio de 1986. Naquela assembleia, além de Ailton Krenak (UNI) e representantes de outras entidades do apoio, estiveram presentes Dalmo Dallari (jurista ligado à OAB), Manuela Carneiro da Cunha (ABA), Carlos Marés

²⁶⁴ Não pretendemos, nesta pesquisa, desenvolver uma discussão aprofundada sobre as imagens dos *Índios* para a sociedade brasileira. No entanto, consideramos que, entre outras imagens dos povos indígenas que já eram difundidas no Brasil – como as que foram citadas na introdução deste trabalho –, aquela que envolvia o movimento indígena e sua presença no cenário político oficial e, particularmente, no processo Constituinte, marcou não somente a história desses povos no Brasil, mas a própria história do Brasil, contribuindo para a definição de quem são esses povos na história deste País.

de Souza Filho (jurista ligado à CPI-SP) e Paulo Machado Guimarães (assessor jurídico do CIMI).²⁶⁵

Elaborado para ser entregue à Comissão de Estudos Constitucionais – que passou a ser chamada de Comissão Afonso Arinos –, o Programa Mínimo trazia, além do nome da UNI e das entidades de apoio, as principais reivindicações que vinham sendo discutidas nas assembleias indígenas ocorridas por todo o Brasil durante os anos anteriores. O documento registrava os principais posicionamentos da UNI a respeito de temas de grande interesse para os povos indígenas, como a urgência nas demarcações de terras, a necessidade da superação da tutela e da incapacidade relativa dos indivíduos e grupos indígenas, que ainda faziam parte da legislação oficial, e a questão da representação dos grupos indígenas – ou “nações indígenas”, como foi proposto pelo CIMI – diante do Estado. Tenhamos em vista que nem a União das Nações Indígenas, com seu alto grau de organização e articulação, era legalmente reconhecida como entidade social, dada a presença do espectro da tutela do Estado sobre os povos indígenas.²⁶⁶

Ainda que os principais pontos abordados na proposta de Programa Mínimo elaborado na campanha pré-constituente pela UNI e entidades de apoio não se tenha constituído um texto-base para o início dos trabalhos nas Comissões, como propunham essas organizações, o documento serviu como um modelo para outros que seriam apresentados durante a Constituinte, pois ali se apresentavam demandas fundamentais para diferentes grupos indígenas.

Ainda na reunião de São Paulo, foi criada uma coordenação nacional para o acompanhamento da temática indígena na Constituinte, formada pela UNI, pelo Inesc – Instituto de Estudos Socioeconômicos; pelo CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação; e pelo CIMI. Essa coordenação trabalharia incessantemente, com outras entidades de apoio, para que se estabelecessem as articulações políticas com o máximo de parlamentares.

Do mês de março de 1987 em diante, o *Porantim* passou a trazer análises sobre os diferentes grupos presentes na Constituinte e as possibilidades de alianças em prol dos direitos dos povos indígenas.

²⁶⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim* – 1978, Brasília, DF, ano VIII, n. 87, p. 4, 1986.

²⁶⁶ *Loc. cit.*

Ainda no final daquele mês de março, Ailton Krenak destacava que era possível conquistar direitos na Constituinte não apenas pelo fato de que era a primeira vez que se discutia a temática indígena em uma Assembleia Nacional Constituinte no Brasil, mas porque ali havia deputados e senadores sensíveis à causa indígena. O coordenador da UNI afirma que, “dos deputados já contatados, o apoio de aproximadamente 30 deles está garantido. Número este que pode aumentar, uma vez que o constituinte, quando líder de um grupo ou partido político, poderá aglutinar correligionários em torno de suas propostas”.²⁶⁷

Afirmações como essa evidenciam o nível de inserção das lideranças indígenas – principalmente, aquelas ligadas à UNI, visto que esta foi a organização indígena na qual as entidades de apoio mais investiram naquele processo constituinte –, bem como as habilidades desenvolvidas para que se obtivessem os resultados esperados com aquele processo.

Enquanto isso, o CIMI mantinha seus trabalhos de articulação em suas sedes regionais, com as diferentes frentes regionais da UNI. Nesse mesmo *Porantim*, de março de 1987, temos a notícia que, em Pernambuco e Alagoas, grupos pró-constituinte eram criados, em meio a reuniões com bancadas do PMDB daquela região. Dessa forma, expandiam-se as articulações que visavam a construir posicionamentos com relação às decisões que levariam à construção da nova Constituição.

Contudo, outra imagem que apresentava claramente a falta de representatividade na Assembleia Nacional Constituinte foi o impedimento de diversos grupos e indivíduos – representantes de diferentes setores da sociedade – que não puderam acessar as sessões oficiais. Em uma fotografia que marcou muito esta situação, o cacique Raoni Txucarramãe, paramentado com seu cocar e botoques nos lábios e nas orelhas, é barrado do lado de fora do Congresso Nacional durante a instalação da Constituinte. O *Porantim* falava em cerca de 4 mil populares e lideranças indígenas que não puderam assistir à abertura do “Congresso Nacional Constituinte”.²⁶⁸ Quanto a isso, Marcos Terena – um daqueles estudantes indígenas de Brasília, que participaram do conflitivo

²⁶⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano IX, n. 96, p. 8, 1987.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 8-9.

processo de criação da União das Nações Indígenas, além de ter sido candidato à constituinte pelo PDT-DF – afirmava:

A partir da ideia de que a atual Constituinte está incompleta, por não estarem representados os primeiros brasileiros, acredito que a questão indígena corre o risco de ser analisada por pessoas desinformadas sobre o assunto ou informadas no sentido contrário aos nossos interesses.²⁶⁹

Nessa fala, é apresentada uma das principais ideias que vinham sendo desenvolvidas nas assembleias indígenas e que seriam apresentadas em todos os documentos produzidos pelo movimento indígena: a concepção de que os povos indígenas deveriam ser considerados os primeiros habitantes deste País. Marcos Terena ainda usa o termo *brasileiros*, o que evidencia o uso estratégico de elementos nacionais por essas lideranças, naquele momento no qual esses elementos seriam cada vez mais utilizados, dada a importância de se dialogar com os setores conservadores ali presentes, legitimando a inserção daquelas reivindicações no texto constitucional.

As articulações continuaram a se expandir. Com isso, os líderes indígenas presentes durante todo aquele processo buscavam construir seus próprios caminhos. Marcos Terena, por exemplo, buscava contatos com parlamentares e, considerando sugestões de deputados que representaram o movimento negro na Constituinte, buscava formar uma “Frente Parlamentar de Apoio à Causa Indígena”, que já contava, naquele momento, com o apoio expresso do cantor Gilberto Gil, que ocupava cargo de destaque na Prefeitura de Salvador.²⁷⁰

Entretanto, mesmo com essas alianças que se consolidavam, alguns dos representantes do movimento indígena organizado apresentaram uma aparente cautela na abordagem dos temas a serem discutidos na Constituinte. O próprio Marcos Terena afirmava que poderia haver um “risco de perdas” ao se reivindicar mais que a manutenção do art. 198 da Constituição em vigor, que dispunha sobre a inalienabilidade das terras indígenas. Segundo o líder Terena, o próprio Programa Mínimo seria “perigoso” porque abriria espaço para argumentos contrários do inimigo, que estava em maioria no Congresso.²⁷¹ Este tipo de

²⁶⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 96, p. 8-9, 1987.

²⁷⁰ *Loc. cit.*

²⁷¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 96, 1987, *op. cit.*

posicionamento, mais ou menos cauteloso, ficaria evidente nas Propostas de Emendas Populares que seriam entregues à Comissão de Sistematização alguns meses depois.

Os principais temas de interesse dos povos indígenas na Constituinte foram discutidos em mais de uma comissão temática, sendo a Comissão da Ordem Social a que abordaria os pontos mais esperados.

Na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias,²⁷² que integrava a Comissão da Ordem Social, as questões relacionadas às terras indígenas, à diversidade étnica e à autodeterminação seriam intensamente discutidas e os diferentes interesses políticos entrariam em cena.

Como podemos observar nas tabelas produzidas por Natália Neris, a Subcomissão das Populações Indígenas era composta por uma maioria de nove titulares filiados ao PMDB, seguido por quatro membros do PFL – Partido da Frente Liberal, uma deputada do PT (Benedita da Silva, RJ), um do PTB – Partido Trabalhista Brasileiro (vago), um do PDT (Nelson Seixas) e um do PDS – Partido Democrático Social (vago). Essa proporcionalidade na distribuição das cadeiras também ocorreu em outras Comissões e subcomissões, a exemplo da Comissão da Ordem Social, para a qual iria o anteprojeto produzido na Subcomissão das Populações Indígenas.²⁷³ Dessa forma, o PMDB e o PFL disputaram espaços estratégicos nas diferentes Comissões – e já que o movimento indígena poderia, teoricamente, contar com deputados mais progressistas como Benedita da Silva (PT-RJ) ou José Carlos Sabóia (PMDB-MA), cabia-lhe, portanto, buscar alianças com os parlamentares de centro,²⁷⁴ entre os quais já se procurava algum diálogo possível.

Com essas articulações, buscava-se a efetividade das políticas indígenas no processo técnico da Constituinte. A busca por alianças, assinaturas e votos garantiriam o mais importante naquele cenário, o que realmente estava em jogo, a forma como seriam inscritos os direitos indígenas no texto constitucional. No

²⁷² Que, daqui em diante, chamaremos de Subcomissão das Populações Indígenas.

²⁷³ Ver Anexos C e D, p. 184-186.

²⁷⁴ Não confundir com “Centrão”, citado em outros momentos desta dissertação para definir o agrupamento político, presente na Assembleia Nacional Constituinte, que era formado por uma maioria de parlamentares ligados aos setores conservadores e autoritários da sociedade brasileira, dos quais, muitos permaneciam no poder e representavam os grupos que o ocupavam desde o período ditatorial (1964-1985).

entanto, outras performances eram realizadas pelas lideranças indígenas presentes em Brasília.

No dia 22 de abril de 1987, enquanto ocorriam os trabalhos na Subcomissão das Populações Indígenas, um grupo de 40 lideranças, de maioria Gorotire e Txucarramãe (ou Kayapó), ocupavam a rampa do Congresso, logo se deslocando para a sala do presidente da Constituinte, Ulysses Guimarães, que foi presenteado, simbolicamente, com um cocar e a proposta da UNI para os direitos indígenas na Constituição. Em outro momento, o Deputado Ivo Lech (presidente da Subcomissão das Populações indígenas, filiado ao PMDB-RS) seria abordado, ainda na rampa do Congresso, por duas daquelas lideranças que, além de possuírem uma idade superior à da maioria das lideranças novas, traziam elementos culturais tradicionais. Raoni Txucarramãe e Sapaim Kamayurá fumavam o *petã* quando abordaram o deputado, realizando ali mesmo uma pajelança, aspirando a fumaça em sua cabeça “para chamar espírito bom”. As lideranças diziam que “o espírito bom vem, entra na cabeça e no coração” do parlamentar.²⁷⁵

Analisando esses momentos, podemos encontrar exemplos de uma das características das lideranças que constituíam o movimento indígena. Nessa e em outras ocasiões, diversas lideranças – inclusive, aquelas provenientes das novas gerações, como Ailton Krenak – utilizaram elementos tradicionais que os ligavam a um grupo étnico específico, ao mesmo tempo que contribuía para a construção de uma imagem do que era o *índio* para a sociedade brasileira. Essas lideranças passaram a trazer novos significados para a utilização de elementos da cultura material de diferentes grupos, já que os utilizavam fora de seu contexto tradicional. Esses novos significados tornaram-se elementos culturais fundamentais na identidade construída pelo movimento indígena naquele processo.

A proposta que foi entregue por aquelas lideranças indígenas a Ulysses Guimarães foi subscrita na Subcomissão das Populações Indígenas naquele mesmo dia 22 de abril, pelo deputado José Carlos Sabóia (PMDB-MA). Tratava-se de uma proposta unificada da UNI e entidades de apoio, que reconhecia aos povos indígenas seus “direitos originários sobre as terras” que ocupassem, “sua

²⁷⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília – DF, ano IX, n. 98, p. 3, 1987.

organização social, seus usos, costumes, línguas e tradições”. Além disso, propunha que “os índios, as comunidades indígenas, suas organizações”, fossem “partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses indígenas”. Dessa forma, reconhecia a necessidade das demarcações de terras indígenas e suprimia a ideia de incapacidade relativa dos indivíduos e dos grupos indígenas.²⁷⁶

No dia 29 de abril de 1987, na 3ª audiência pública da Subcomissão das Populações Indígenas, Dom Erwin Krautler (presidente do CIMI), Vanderlino Teixeira de Carvalho (presidente da Conage), Carlos Frederico Marés de Souza Filho (assessor jurídico da CCPY – Comissão pela Criação do Parque Yanomami) e Mércio Pereira Gomes (Instituto de Estudos Antropológicos do Rio de Janeiro) deram seus depoimentos. Em seu discurso, o presidente do CIMI abordou as práticas missionárias junto aos povos indígenas, a presença de empresas de mineração em terras indígenas, as políticas apresentadas pelo CSN e suas consequências para as comunidades indígenas. Esses temas também seriam abordados pelos outros representantes citados, que apresentaram, claramente, um alinhamento com a fala de Dom Erwin Krautler e de tudo aquilo que vinha trazendo o movimento indígena.²⁷⁷

Naquele mesmo dia, Ailton Krenak participou de uma audiência em outra Subcomissão, a da Educação, Cultura e Esporte. O coordenador da UNI apresentou a proposta de sua organização – que, naquele momento, foi a voz indígena presente em documentos oficialmente encaminhados na Constituinte – para o que se considerava fundamental no âmbito da educação indígena. O art. 1º da proposta apresentada definia o Brasil como um país pluriétnico e plurilíngue, além de vedar toda forma de racismo e discriminação social, cultural e linguística no processo educacional. Nessa proposta, a UNI sugeria determinar que se garantisse aos povos indígenas “acesso aos conhecimentos locais, regionais e universais, atendendo-se aos interesses de cada comunidade em particular e do país em geral”.²⁷⁸ Nessa mesma Subcomissão, seguiria alinhada a esses mesmos posicionamentos a Abralín – Associação Brasileira de

²⁷⁶ LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 302.

²⁷⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 98, p. 5, 1987, *op. cit.*

²⁷⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 98, p. 5, 1987, *op. cit.*

Linguística, que se mostrou uma grande aliada do movimento indígena na conquista dos direitos indígenas no âmbito da educação.

No dia 5 de maio de 1987, 11 lideranças indígenas de diferentes etnias – entre tantas outras que também gostariam de ter falado aos constituintes – foram ouvidas em uma audiência pública (no Anexo II do Senado) pela Subcomissão das Populações Indígenas. Estiveram com a palavra naquele dia Pangran Ubenkran-Grem (Kayapó), Estêvão Taukane (Bakairi), Nelson Saracura (Pataxó), Gilberto Makuxi, Davi Kopenawa Yanomami, Krumare Mentuktire (Kayapó), Pedro Kaingang, Valdomiro Terena, Hamilton Lopes (Kaiowá), Antônio Apurinã e Ailton Krenak.²⁷⁹ Antônio Apurinã deixou claro sobre os posicionamentos que o movimento indígena vinha tomando naquele processo constituinte:

Qual é o nosso destino daqui pra frente? O índio, como um todo, precisa da força política, precisa que os constituintes reconheçam o massacre dos seus antepassados. Hoje, precisamos estar atentos para que isso não mais aconteça no futuro [...]. Nós pretendemos impor dentro da Constituinte o nosso respeito, do nosso povo índio, na defesa de nossa terra [...]. A Constituinte deveria assegurar isto [...]. O que nos traz aqui é exatamente isso: é que sejamos respeitados, que as leis sejam cumpridas.²⁸⁰

Gilberto Makuxi também abordaria muitos dos pontos que foram abordados pelas outras lideranças depoentes:

Estamos organizando um conselho regional, um conselho territorial e isto tem que ser colocado na Constituição. Tem que ser aprovado o respeito ao povo indígena [...]. Nós precisamos ter nossa demarcação nesta Constituição. Tem que sair. Já chega de os índios sofrerem, os índios são um povo que tem consciência, não é um povo que tem ganância, o branco tem ganância de tomar a terra do índio.²⁸¹

Nas falas ora citadas, as lideranças apresentavam suas expectativas e objetivos com relação à Constituinte e suas possíveis consequências em suas vidas. Expressavam um claro entendimento do que poderia significar suas presenças e participações naquele processo. Outro elemento que se elucida nesta pequena análise é o fato de que essas lideranças – como a maioria das

²⁷⁹ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 62.

²⁸⁰ *Loc. cit.*

²⁸¹ *Loc. cit.*

lideranças indígenas que se expressaram na Constituinte – se autodefiniram como pertencentes a uma categoria única, pelos termos *índio* e *povo indígena*. Com a construção dessa categoria, como vimos anteriormente, buscava-se a unificação e coesão de um movimento indígena cujo principal objetivo era representar todos os povos indígenas do Brasil no processo constituinte.

Em seu depoimento, Davi Kopenawa Yanomami expressava as preocupações com os perigos aos quais estava exposto seu povo e deixava claro o posicionamento de repúdio ao Projeto Calha Norte. A liderança Yanomami demonstrava suas percepções a respeito de soluções práticas que poderiam ser concretizadas com sua participação na Constituinte e dizia:

Vimos aqui para pedir aos deputados a ajudarem a retirar os garimpeiros, antes de chegar o Projeto Calha Norte. Se chegar esse projeto, vai ser difícil para retirada dos garimpeiros. Então, todos nós, índios do Brasil estamos pedir de apoio para Deputados e Senadores porque queremos conseguir a demarcação de nossas terras para acabar essa briga, não é?²⁸²

Ainda que apresentasse reivindicações referentes, particularmente, ao seu povo Yanomami, Davi Kopenawa também utilizava elementos nacionais em sua fala ao se inserir em um *nós* definido como *índios do Brasil*.

Pedro Kaingang chegou a apresentar as expectativas que tinha com relação às diferentes Comissões que tratavam dos diferentes temas relacionados à questão indígena na Constituinte. Dizia que era “preciso criar espaços na área da educação”, como já havia dito

[...] em documento enviado à Constituinte; demarcar imediatamente as terras indígenas; dar espaços e condições de educação; melhorar a agricultura; preservar as matas e a cultura do índio; a língua; o artesanato; para valorizar mais o índio como pessoa: é preciso que se crie espaços para que ele se desenvolva por si próprio.²⁸³

Estêvão Taukane, por sua vez, apresentou uma proposta com diversos pontos específicos que teriam sido discutidos por sua comunidade Bakairi, levada por escrito e defendida em sua fala. Afirmava que o documento, que apresentava uma análise muito lúcida da legislação brasileira, teria sido

²⁸² LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 63.

²⁸³ *Ibidem*, p. 64.

[...] formulado em Cuiabá, a capital do Mato Grosso, mas foi fruto de um documento que foi debatido exaustivamente na área indígena Bakairi e foi encaminhada ao Excelentíssimo Sr. Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, no Congresso Nacional, em Brasília.²⁸⁴

Nessa fala, evidencia-se a relevância e o protagonismo das organizações indígenas locais e regionais na formulação de posicionamentos coletivos que foram apresentados na Constituinte – e Estêvão Taukane apresentava reivindicações independentes da UNI ou de outras entidades indigenistas, ligadas diretamente às necessidades do povo Bakairi, de Mato Grosso. Esse tipo de posicionamento, que trazia identidades étnicas locais e regionais, apresentado por diferentes lideranças, não impediu, em momento algum, a construção de convergências com as lideranças que buscavam utilizar elementos nacionais ou se definiam como índios e falavam em nome de todos os povos indígenas do Brasil. Esses posicionamentos não eram, necessariamente, opostos à narrativa da UNI. Pelo contrário, tinham um caráter complementar a esta, uma vez que compreendemos que o movimento indígena é esse processo em andamento, formado por diferentes narrativas e ações de diferentes sujeitos que construiriam fortes convergências em torno de uma categoria.

Valdomiro Terena, em sua fala, trazia um documento escrito que havia sido elaborado em uma assembleia indígena realizada em Campo Grande, nos dias 1º e 2 de maio de 1987. Ele apresentava 11 temas de interesse de todos os povos indígenas do Brasil. Tratavam do “reconhecimento dos direitos territoriais dos índios”, da “demarcação”, o “uso exclusivo pelos povos indígenas das riquezas naturais”, da “inalienabilidade das terras indígenas”, retirada dos posseiros das terras indígenas, reconhecimento “às organizações sociais e culturais dos povos indígenas”, “a defesa da ecologia e meio ambiente – que, como já comentamos, é uma bandeira que passou a ser cada vez mais assumida pelo movimento indígena no Brasil – “reconhecimento do Estado brasileiro como Nação Pluriétnica. (...) sem a divisão do Território Nacional”, “reconhecimento do Estado brasileiro como Nação multilíngue”, “inclusão das línguas indígenas na

²⁸⁴ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 64.

nova Constituição”, e por fim, “estender aos indígenas o instituto do voto universal direto e secreto”.²⁸⁵

Além de apresentar uma narrativa que trazia em si a identidade pan-indígena, Valdomiro Terena, a exemplo de outras lideranças, apresentava reivindicações bem formuladas e numeradas, por meio das quais propunha dispositivos que atendessem às necessidades comuns a todos os povos indígenas do Brasil.

Ainda naquele dia 5 de maio, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, representando a SBPC, e o pesquisador Manoel Cesário, da Fiocruz – Fundação Oswaldo Cruz, representando o Centro de Estudos e Saúde em Populações Indígenas, apresentaram seus depoimentos, e a Proposta da SBPC foi entregue à Subcomissão, apresentando um alinhamento claro com a UNI e todas as outras lideranças.

No dia 6 de maio, um dia depois, uma comitiva formada pelos constituintes Ivo Lech (presidente da Subcomissão das Populações Indígenas), Benedita da Silva (PT-RJ), José Carlos Sabóia (PMDB-MA), Salatiel Carvalho (PFL-PE) e Ruy Nedel (PDT-RS) visitava uma aldeia Gorotire, no sul do Pará. Naquela audiência extraordinária, os constituintes ouviram as reivindicações de um grupo de caciques Kayapó, que apresentavam as demandas de suas comunidades, entre as quais estava a demarcação e a “escritura definitiva das terras da reserva”, ou o pedido às autoridades para que impedissem “a poluição dos rios com mercúrio proveniente da mineração do ouro em garimpos encravados no interior da reserva e uma melhor assistência médica”.²⁸⁶

A visita à aldeia Gorotire, apesar de ter sido realizada apenas com um grupo Kayapó, ao menos trazia uma ata com depoimentos captados por aquelas lideranças. Ainda que todos os povos não tenham sido consultados, aqueles líderes Kayapó fizeram-se vistos e ouvidos.

Além da Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, diversos temas de interesse dos povos indígenas foram discutidos em outras Subcomissões. Na Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais, pertencente à Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, foi discutido um dos temas

²⁸⁵ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 66.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 69.

mais polêmicos do ponto de vista do “Centrão” e dos setores mais conservadores representados na Constituinte. A Proposta do CIMI reivindicava a existência de nações indígenas dentro do território brasileiro. Os setores mais conservadores, como os grupos ligados aos militares, latifundiários e outros, viram nessa proposta uma enorme ameaça aos seus interesses materiais, além de representar ameaças aos ideais nacionalistas tão presentes naquele contexto.

Após o depoimento do advogado Paulo Machado Guimarães (assessor jurídico do CIMI), em defesa da proposta de sua entidade, foi a vez de Raoni Mentuktire falar naquela Subcomissão – e o cacique mantinha o uso estratégico dos elementos nacionais e da identidade pan-indígena:

Eu não quero que acaba a vida do nosso índio, eu não quero que acaba a cultura índio. Eu quero que índio continua a vida do avô, o pai, a mãe: pintar, passar urucum, dançar... Isso que eu quero. Eu tenho usado o meu botoque, minha vida, meu documento. Minha orelha é documento também [...]. Vocês têm que brigar pro seu povo e tem que respeitar o meu povo, coitado! [...]. Muito obrigado pra vocês.²⁸⁷

Nessa fala de Raoni, evidencia-se a consciência plena do significado que se criava com sua presença naquele contexto, e particularmente a presença dos elementos étnicos tradicionais que ele trazia em seu corpo.

Na Subcomissão da Educação, Cultura e Esporte, pertencente à Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia, outros temas extremamente relevantes para os povos indígenas eram discutidos. A educação escolar indígena foi objeto de uma proposta assinada pela UNI, pelo CTI – Centro de Trabalho Indigenista, pela CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo, pelo CIMI, pela ABA, pela Opan – Operação Amazônia Nativa e pela Abralín. Esta proposta foi defendida por Marina Kahn Villas-Boas, assessora do CTI, no dia 29 de abril de 1987.²⁸⁸

A proposta, subscrita pelo deputado Vasco Alves (PMDB-ES), que havia sido assinada pela UNI, declarava o Brasil como um país “pluriétnico” e “plurilíngue”, definições que já vinham sendo apresentadas por todas as entidades que assinaram o documento, bem como por todos os indivíduos e grupos que formavam o movimento indígena. Além dessa proposta, outras

²⁸⁷ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 84.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 85.

também foram entregues com o mesmo teor por entidades como a ANDES – Associação Nacional dos Docentes do Ensino Superior (Andes), a CPB – Confederação de Professores do Brasil, o CRUB – Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras, o Consed – Conselho Nacional de Secretários da Educação e o Fórum Nacional de Educação na Constituinte.²⁸⁹

Enquanto se desenvolviam os trabalhos das subcomissões, naqueles mesmos últimos dias de abril, 20 povos do alto Rio Negro reuniram-se para discutir todos os problemas que lhes afetavam, visto que as notícias do que estava acontecendo na Constituinte contribuía para que se instalasse um clima de mobilização em todo o País. Como os povos presentes nessa assembleia habitavam terras que integravam a faixa de fronteira com a Colômbia, um dos temas que mais ganhou relevância naquela ocasião foi o Projeto Calha Norte. Segundo o *Porantim*, os representantes do CSN e do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, das empresas de mineração Paranapanema e Goldamazon e do SNI – Serviço Nacional de Informações, supostamente, tinham a intenção de conseguir a adesão daqueles povos indígenas ao Projeto Calha Norte. Havendo ou não a intenção, o que ocorreu foi completamente o contrário, e ali o movimento indígena ainda se fortaleceu com a criação de mais uma organização regional de grande representatividade com relação aos povos daquela região: a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.²⁹⁰

As lideranças ligadas à FOIRN, posteriormente, também fariam parte da delegação que foi até Brasília entregar uma carta assinada por diferentes povos que viviam na faixa de fronteira ao relator da Comissão de Sistematização, além dos representantes da Funai. Entretanto, naquela assembleia indígena ocorrida em abril, as reivindicações imediatas apresentadas pela recém-criada organização foram a exigência de demarcação imediata das terras indígenas e o repúdio à presença das mineradoras em suas terras. Além desses pontos, o *Porantim* lembra, na legenda de uma das fotos apresentadas naquela reportagem, o fato de que a FOIRN havia-se, no momento de sua fundação,

²⁸⁹ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 86-87.

²⁹⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 98, p. 8, 1987.

filiado à UNI.²⁹¹ Como foi dito anteriormente, os esforços das entidades de apoio se voltaram cada vez mais para o investimento na UNI como representante do movimento indígena na Constituinte. E o movimento indígena, ou uma parte das lideranças indígenas, entenderam que toda e qualquer aglutinação em torno da UNI poderia fortalecer as vozes indígenas naquele processo.

Na capa do *Porantim* de junho de 1987, se evidenciava o clima de otimismo diante da primeira fase da Constituinte. O título “Causa indígena vence a primeira batalha na Constituinte”, é acompanhado de uma imagem na qual aparecem lideranças com adornos tradicionais, andando sobre o mapa do Brasil, com um objeto que faz alusão a um cocar que, com amarela, fazia menção também o sol a nascer por detrás daquele mapa.²⁹²

A Subcomissão das Populações Indígenas encerrou seus trabalhos no dia 25 de maio, e a boa notícia naquele momento foi que o anteprojeto enviado à Comissão da Ordem Social teria mantido os principais elementos apresentados nas propostas encaminhadas pelo movimento indígena – representado principalmente pela UNI – e pelas entidades indigenistas.

O *Porantim* apresentou de forma detalhada os nomes e partidos aos quais eram filiados todos os parlamentares constituintes de cada Comissão e Subcomissão que abordou a temática indígena na Constituinte. Assim, os nomes dos presidentes, relatores e demais membros eram apresentados com uma análise do perfil de cada um deles. Compreendemos que essas informações eram de grande utilidade para o próprio movimento indígena, já que muitas das lideranças e outros indivíduos indígenas de todo o Brasil tinham, pelo menos, algum tipo de contato com o periódico. Tal hipótese parte da análise das cartas que eram frequentemente enviadas por indígenas e publicadas em um quadro específico dedicado a isso.²⁹³ Dessa forma, o *Porantim* foi um veículo de informação extremamente útil durante a Constituinte, mobilizando e preparando seus leitores para as batalhas que foram enfrentadas, além de apontar os

²⁹¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim* – 1978, ano IX, n. 98, 1987, *op. cit.*

²⁹² *Idem.* *Porantim* – 1978, Brasília, DF, ano IX, n. 99, 1987.

²⁹³ Este quadro, chamado “*Cartas*”, foi publicado na primeira página (p. 2) com o quadro “*Opinião*”, até o início de 1987, quando passou a ser publicado nas últimas páginas. A transferência pode ser entendida de diferentes formas. Uma hipótese é que outros temas que surgiam naquele momento passaram a ser considerados mais relevantes para serem vistos nas primeiras páginas. Além disso, uma quantidade maior de cartas passou a ser publicada nas últimas páginas a partir de 1987, o que também pode explicar a utilização de um espaço apenas para esse quadro.

possíveis caminhos a serem traçados pelo movimento indígena na busca por alianças ou estratégias diversas.

No número de junho de 1987, o *Porantim* apresenta um balanço das possibilidades de alianças com parlamentares da Comissão de Ordem Social e daquela que decidiria o texto final da Constituição, a Comissão de Sistematização. Na Comissão da Ordem Social, nove membros foram considerados progressistas (o que seria cerca de 14% dos parlamentares), 32 foram considerados moderados (cerca de 50%), e o restante eram os conservadores (cerca de 35%), geralmente ligados aos grandes *lobbies* dos latifundiários e de outros grupos. Destes, apontava-se para 20 possíveis aliados, entre progressistas e moderados.²⁹⁴

Naquele momento, as preocupações e expectativas já se voltavam para o que seria uma das etapas mais importantes do processo constituinte, a Comissão de Sistematização. Já se fazia um levantamento das novas possibilidades de alianças naquela Comissão, bem como dos inimigos a serem enfrentados nos dois turnos de votações.

Um dos nomes destacados pelo *Porantim*, por ter se tornado um deputado declaradamente contrário às propostas indígenas, foi o deputado Nilson Gibson (PMDB-PE). Conhecido por ter encaminhado 17 propostas de emendas contrárias aos interesses indígenas e indigenistas, esse deputado defendia a prática da mineração em terras indígenas, definia os povos indígenas como relativamente incapazes, entre outros posicionamentos retrógrados apresentados. Ele tentou alterar, sem sucesso, um trecho do anteprojeto da Comissão da Ordem Social no qual a atividade mineradora somente poderia ser promovida, com privilégio da União, “no caso de o exigir o interesse nacional e de inexistirem reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro”. Na proposta de Nilson Gibson para esse trecho, afirmava-se que as atividades mineradoras poderiam “ser desenvolvidas com prioridade da União, no caso de exigir o interesse nacional”, ou seja, praticamente se propunha a abertura geral para a mineração, sendo privilégio da União, se em algum momento fosse solicitado. Esse seria um

²⁹⁴ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim* – 1978, Brasília, DF, ano IX, n. 99, p. 7, 1987.

exemplo dos inimigos que o movimento indígena enfrentou nas batalhas finais do processo constituinte.²⁹⁵

Naquele momento em que cada parágrafo, artigo ou termo era disputado intensamente, as pressões do movimento indígena continuam ocorrendo fora das sessões oficiais da Constituinte, mas ainda em Brasília, sob aqueles mesmos holofotes. No dia 18 de maio de 87, um grupo de lideranças Ofayé-Xavante provenientes da região da Brasilândia, Mato Grosso do Sul, vão à Brasília para reivindicar, junto aos representantes da FUNAI, suas terras tomadas por fazendeiros. Na mesma página do *Porantim* que documenta esse fato, outra visita é registrada. Lideranças Bororo, representados por Paulo Merickureu, José Água e Osvaldo Cuieba, entregaram à Procuradoria Geral da República e à Presidência da Funai a documentação oficial que comprovava a legitimidade da reivindicação dos Bororo pela terra onde sempre viveram, a Área Indígena Teresa Cristina (MT).²⁹⁶

Se, por um lado, o *Porantim* empenhava-se em construir, em suas páginas, uma narrativa sobre a presença massiva de lideranças e grupos indígenas em Brasília, por outro, como já foi apontado anteriormente, esses sujeitos tinham total autonomia sobre esses atos, compreendiam os significados que poderiam ter aquelas visitas, reivindicações e entregas de documentos.

Em meio a todas essas movimentações, havia um otimismo, por parte das entidades de apoio e do movimento indígena, com relação às batalhas seguintes a serem enfrentadas na Constituinte, muito devido ao encaminhamento do anteprojeto aprovado na Comissão de Ordem Social, que, apesar de ainda conter algumas falhas e omissões, no quadro geral, permanecia favorável aos interesses indígenas. No entanto, o anteprojeto estava sujeito a emendas do plenário até o dia 13 de agosto. Encerrado o primeiro turno de discussões em plenário (23 de agosto), o relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral, tinha um prazo de 25 dias para apreciar as emendas entregues por diferentes entidades e organizações populares, com a possibilidade de

²⁹⁵ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 99, p. 7, 1987, *op. cit.*

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 11.

redigir um substitutivo, que, como foi apresentado no *Porantim*, ele já havia anunciado que faria.²⁹⁷

Após este primeiro turno de votações e discussões, iniciar-se-ia a busca por, no mínimo, 281 votos, já em setembro, para aprovar o que houvesse de positivo e derrubar o que fosse negativo, do ponto de vista dos interesses indígenas. Esses 281 votos representavam metade mais um do total de constituintes, ou seja, “a maioria absoluta, esclarecida pelo Regimento Interno da Assembleia”.²⁹⁸

Naquele momento em que se decidia o texto que seria encaminhado posteriormente ao Plenário, além das diversas lideranças e grupos que levaram as vozes indígenas até o espaço físico da Constituinte, a UNI foi a entidade indígena que se fez efetiva naquele processo de disputa oficial pelo texto constitucional, defrontando o Estado e os setores contrários aos seus interesses, que segundo o *Porantim*, eram “em sua maioria, [...] latifundiários e empresários do setor da mineração, ou representam interesses destes e – o que é pior – das multinacionais”. As expectativas sobre o que ocorreria na Comissão de Sistematização foram apresentadas pelo *Porantim* com as seguintes palavras:

Começa agora uma nova preocupação: juntar pelo menos 281 votos de parlamentares constituintes favoráveis às reivindicações dos 220 mil indígenas do Brasil, uma vez que a instância final é o plenário. Tudo isso exige que se intensifique a mobilização tanto dos índios e de suas organizações – em que se destaca a UNI – quanto das entidades engajadas e/ou simpáticas a sua luta. Neste contexto, crescem de importância a busca de novos aliados dentro da Constituinte, a presença constante das entidades nos gabinetes dos parlamentares, a ocupação das galerias pelos próprios índios em momentos estratégicos e, mais ainda, as emendas populares com o maior número possível de assinaturas.²⁹⁹

Uma das principais estratégias apresentadas pelo movimento indígena e seus aliados desde a Subcomissão das Populações Indígena foram as visitas e a busca por alinhamentos com os presidentes e relatores das diferentes Subcomissões e Comissões, sempre que possível.

²⁹⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano IX, n. 100, p. 3, 1987.

²⁹⁸ *Loc. cit.*

²⁹⁹ *Loc. cit.*

Em conversa com representantes da UNI, do CIMI e de outras entidades, o relator da Comissão de Sistematização, Bernardo Cabral, disse que queria ouvir os povos indígenas a respeito de suas propostas naquele período do primeiro turno de votações. Nessa conversa, Cabral demonstrou-se favorável à inclusão da ideia de pluriétnicidade, o que significava mais um ponto positivo na busca por convergências que garantissem a presença desse conceito no texto constitucional. No entanto, o substitutivo apresentado no dia 26 de agosto apresentava diversos retrocessos com relação às propostas até então aprovadas nas comissões temáticas.

Alguns trechos do anteprojeto que chegava para a Comissão de Sistematização ainda apresentavam ideias retrógradas, como a questão de o português ser definido como idioma nacional, sem ao menos conter citações sobre os idiomas indígenas. Também havia, ainda, confusões e ambiguidades em muitas formulações, como parágrafos, artigos ou alíneas que abordavam o mesmo tema, ou anulavam-se reciprocamente. Um exemplo foi o art. 52, que incluía “as terras ocupadas pelos índios” como bens da União, à qual competiria, segundo o art. 54, legislar sobre “populações indígenas, inclusive a garantia de seus direitos”, o que ia de encontro ao que estava disposto no art. 100, que estabelecia que “legislar sobre as garantias dos direitos dos índios” seria “da competência exclusiva do Congresso Nacional”.³⁰⁰

Outros temas já tinham uma formulação mais progressista, como a questão da educação. O art. 375 do anteprojeto assegurava “às nações indígenas também o emprego de suas línguas e processos de aprendizagem”, o que representava um avanço que dificilmente permaneceria dessa forma no texto definitivo pelo fato de conter a ideia de nações indígenas, o que não era compatível com a ideia de uma única nação brasileira, como se defendia tradicionalmente. Além disso, no art. 489, entraram como disposições transitórias algumas definições muito importantes como as que se referiam à “contribuição das diferentes etnias para a formação multicultural e pluriétnica do povo”, ou aquelas presentes no art. 491: “A União demarcará as terras ocupadas pelos índios, ainda não demarcadas, devendo o processo estar concluído no prazo de 5 (cinco) anos, contados da promulgação desta Constituição”. No

³⁰⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 100, p. 6, 1987, *op. cit.*

entanto, tudo que estava sendo discutido e o que estava disposto no anteprojeto, ainda poderia ser alterado.³⁰¹

Falhas e omissões também foram destacadas pelo *Porantim* em alguns trechos do documento. No art. 302, o substitutivo apresentado por Bernardo Cabral reconhecia aos povos indígenas apenas o direito “sobre as terras de posse imemorial onde se acham permanentemente localizados”, ou seja, aqueles povos que haviam sido expulsos, transferidos, afastados de suas terras ou sido vítimas de qualquer outro infortúnio ocorrido durante sua história de exploração e colonização perderiam o direito sobre elas. Esse artigo também trazia novamente a ideia de incapacidade relativa dos indígenas, quando definia que os atos em juízo próprio dos indígenas teriam “a participação obrigatória de órgão federal e do Ministério Público, sob pena de nulidade”. Dessa forma, pressupõe-se a incapacidade do sujeito indígena – individual e coletivamente – para definir seu próprio destino. Já no art. 303, eram tratadas questões ligadas ao subsolo. Em seu parágrafo 2º, eliminava-se a *indisponibilidade* das terras indígenas e de suas riquezas do subsolo – que estava garantida no anteprojeto da Comissão de Ordem Social –, enquanto, em outro parágrafo, se falava em remoção de grupos indígenas em situações de epidemia, catástrofe etc., sem indicar a quem competiria essa determinação.³⁰²

A disputa pela consolidação dos direitos indígenas no Projeto de Constituição A – como seria nomeado o texto aprovado pela Comissão de Sistematização –, como já era esperado, manteve-se acirrada até o segundo turno de votações da Comissão de Sistematização, no qual seriam necessários os mais de 280 votos para que se alterasse o texto substitutivo que havia passado no primeiro turno, de forma que atendesse aos interesses indígenas. Naquele momento, o substitutivo trazia a questão indígena para um capítulo à parte, que se tornaria o Capítulo VIII da Constituição.

No dia 12 de agosto, com cerca de 79 mil assinaturas, foram entregues à Comissão de Sistematização as propostas de emendas populares encaminhadas pelo CIMI e pela UNI. Com 44.171 assinaturas, a Emenda do

³⁰¹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 100, p. 6, 1987, *op. cit.*

³⁰² *Idem*. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 101, p. 3, 1987.

CIMI também era assinada pela Anaí-RS – Associação Nacional de Apoio ao Índio do Rio Grande do Sul, Opan – Operação Anchieta e pelo Movimento de Justiça e Direitos Humanos, de Porto Alegre (RS). Com 35 mil assinaturas, a Emenda da UNI também era assinada por várias entidades de apoio.³⁰³

As duas propostas traziam todas aquelas reivindicações apresentadas pelo movimento indígena e pelas entidades de apoio desde a Subcomissão das Populações Indígenas, como a definição do Brasil como um país pluriétnico e plurilíngue, as exigências em torno das demarcações das terras indígenas, o reconhecimento dos direitos jurídicos dos indivíduos e grupos indígenas e a garantia de uma proteção especial por parte do Estado. Entretanto, diante da análise das duas propostas, compreendemos que houve uma jogada estratégica por parte das entidades envolvidas na elaboração delas.

A proposta encabeçada pela UNI apresentava a ideia de populações indígenas, e a do CIMI trazia já em seu título a ideia de nações indígenas. Como já foi comentado anteriormente, ao propor a existência de diversas nações diferentes dentro do território brasileiro, o CIMI tocava em um ponto muito polêmico, visto que a Constituinte foi palco de disputas entre parlamentares que representaram os setores conservadores que ocupavam o poder durante a ditadura e os setores mais ou menos progressistas que buscavam romper com a estrutura autoritária estabelecida nas décadas anteriores. Portanto, ao apresentar a Proposta de Emenda Popular sobre as Nações Indígenas, os representantes do CIMI sabiam que havia grandes possibilidades de enfrentarem forte resistência por parte desses setores e que uma discussão polêmica em torno dessa proposta exigiria esforços por parte deles. Dessa forma, uma proposta mais *moderada*, nesse sentido, poderia chamar menos atenção e ter menos problemas para ser aprovada. Como seria exposto ao final de todo este processo, para o CIMI, “o resultado seria diferente se, no decorrer

³⁰³ O documento recebeu o apoio e as assinaturas das seguintes entidades: Anaí-BA – Associação Nacional de Apoio ao Índio da Bahia; CCPY – Comissão pela Criação do Parque Yanomami; Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões; CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação; Confederação Israelita do Brasil; CPI-AC – Comissão Pró-Índio do Acre; CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo; CTI – Centro de Trabalho Indigenista (CTI); IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; Igreja Metodista, Inesc – Instituto de Estudos Socioeconômicos; IPU – Igreja Presbiteriana Unida; PKÑ – Projeto Kaiwoá-Ñandeva (PKÑ); e SEESP – Sindicato dos Engenheiros no Estado de S. Paulo. *In: LACERDA, 2008, op. cit.*, p. 101.

do processo constituinte, não tivessem sido apresentadas propostas bem mais avançadas do que foi possível aprovar”.³⁰⁴

O processo da entrega dessas propostas foi acompanhado por um grupo de 15 lideranças Makuxi, Yanomami, Kiriri, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Xavante e Rikbaktsa, que presenciaram a entrega da proposta da UNI a Severo Gomes (PMDB-SP), na sede da CNBB, e a Alcení Guerra (PFL-PR), no Congresso Nacional. As fotografias apresentadas no *Porantim* de setembro de 1987 trazem diferentes tipos de lideranças indígenas presentes naquela situação. Lideranças de, aparentemente, diferentes faixas etárias, fazendo uso de adornos corporais tradicionais, ao lado de um jovem que aparece à frente do grupo usando calças jeans, cinto e camisa.³⁰⁵

O líder Saranhum, Xavante, falou diretamente ao senador Severo Gomes durante a entrega das propostas: “Direito nosso, precisa aprovar para demarcar a terra e cuidar tradição, cuidar costume, ritual. Isto que não podemos acabar até o fim do mundo. Nossa vida continuar, nascimentos. Isso é o que deseja a comunidade”.³⁰⁶

As propostas haviam sido entregues, o máximo de assinaturas havia sido colhido, e estavam ali registrados os nomes das principais entidades indigenistas e daquela que o representaria o movimento indígena organizado no documento oficial, a UNI. A partir daquele momento, cabia às lideranças indígenas e às entidades de apoio, manter a persistência e a mobilização para que fosse aprovado um texto considerado favorável.

Faltando poucos dias para o segundo turno de votações da Comissão de Sistematização, o CIMI foi alvo de uma grande campanha difamatória desenvolvida pelo jornal *O Estado de S. Paulo*. Entre os dias 9 e 14 de agosto de 1987, inúmeros títulos publicados pelo periódico traziam falsas denúncias que buscavam instalar um clima de “alerta” diante do que seria “revelação” contra um suposto “complô” entre CIMI, CMI – Conselho Mundial de Igrejas e mineradoras da Malásia, com interesses materiais por parte dos missionários. O *Estadão* buscou “alertar”, naquelas manchetes, artigos e reportagens – para as quais

³⁰⁴ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim* – 1978, Brasília, DF, ano X, n. 109, p. 7, 1988.

³⁰⁵ *Idem*. *Porantim* – 1978, Brasília, DF, ano IX, n. 101, p. 8, 1987.

³⁰⁶ *Loc. cit.*

dedicou um enorme número de páginas – para o risco de uma “soberania restrita”, ameaçada, na qual o Estado brasileiro perderia o controle sobre as terras indígenas. Nessa mesma linha, ainda se supôs que estes grupos estariam desenvolvendo a ideia de se criar um Estado Yanomami.³⁰⁷

Estas acusações criavam um ambiente totalmente instável, exatamente naquele momento em que se apresentariam as últimas propostas de emendas, restando apenas a votação final para a aprovação do Projeto de Constituição A, que seria enviado ao Plenário. Portanto, uma campanha difamatória que trazia estas acusações ao CIMI – uma das entidades indigenistas mais efetivas no apoio às articulações do movimento indígena no processo constituinte – poderia influenciar diretamente as decisões dos parlamentares constituintes.

No quadro “Opinião” do jornal *Porantim* de setembro de 1987, Paulo Suess expôs o posicionamento geral dos membros do CIMI com relação àquela campanha do *Estadão*, denunciando sua fraudulência e suas possíveis consequências para os povos indígenas. O CIMI, com o apoio de diversas entidades nacionais e internacionais, iniciaria uma campanha para defender a legitimidade de sua existência e do trabalho realizado pelos missionários, juntamente aos povos indígenas, e acusar o *Estadão* e todos os sujeitos envolvidos no que Paulo Suess chamou “Verbomontagem para confundir constituintes”.³⁰⁸

Diante dessa situação, as lideranças indígenas manifestaram-se e expressaram seu repúdio à campanha difamatória do *Estadão*. No dia 12 de agosto, na sede da CNBB, em Brasília, lideranças Makuxi, Wapixana, Yanomami, Kiriri, Pataxó Hã-Hã-Hãe Xavante e Rikbaktsa encontraram-se com o senador Severo Gomes (PMDB-SP) para ouvi-lo a respeito das acusações do *Estadão*, mas também para se posicionarem diante do senador constituinte.

Davi Kopenawa Yanomami abordou a questão da suposta criação de um Estado Yanomami com as seguintes palavras: “Tão dizendo que Yanomami tá querendo fazer outro País. É tudo mentira. Nós queremos terra onde tem índio. Não queremos o Brasil todo”. Ailton Krenak – representando a UNI – comentava sobre a pressão que o movimento indígena teria que “enfrentar daqui pra frente”,

³⁰⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim* – 1978, ano IX, n. 101, p. 2 [Opinião], 1987, *op. cit.*

³⁰⁸ *Loc. cit.*

além de “muita calúnia e muita ameaça”. Completava dizendo que estava “sendo mostrada a face mais dura dessas agressões”.³⁰⁹

Outros líderes também se posicionaram em defesa do CIMI, afirmando sua autonomia. Lideranças da FOIRN repudiaram as denúncias sobre a exploração dos minérios naquela região. O vice-cacique Manoel (Xavante), da Reserva de São Marcos (MT), afirmava: “Xavante não vai aceitar de maneira nenhuma a mineração em nossa terra. Nossos antepassados nunca tiveram nada e vamos continuar convivendo com a natureza”. Adauto (Pataxó Hã-Hã-Hãe) dizia: “todas essas notícias é só pra poder os parlamentares ficar contra os índios”. E sobre a mineração, concluía com o fato de que “o índio só fica a caminho da perda”. No dia 17 de agosto de 1987, uma carta assinada por Gerônimo Pereira da Silva e Luís Terêncio Silva (Makuxi) e outras lideranças Wapixana, Taurepang e Yanomami foi enviada ao presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Ulysses Guimarães, também apresentando repúdio à campanha do *Estadão*. As denúncias do CIMI e de outras entidades contra essa campanha levaram à instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito paralela à Constituinte, em meados do mês de setembro, na qual se investigaram todos os sujeitos envolvidos na situação. No final das contas, nada foi provado pelos representantes do *Estadão*, Júlio Mesquita e Oliveiros da Silva Ferreira.³¹⁰

Dom Erwin Krautler acreditava que a campanha contra o CIMI fosse uma “trama para atrasar apuração” das propostas entregues à Comissão de Sistematização. O atraso na entrega de documentos – que nem sequer existiam – pelos representantes do *Estadão* na CPI de setembro foi vista como uma estratégia de alguns setores ligados às empresas de mineração e outros grupos cujos interesses iam de encontro aos do movimento indígena. Para Dom Erwin Krautler e para o movimento indígena, de uma forma geral, a manobra política teve como principal objetivo confundir os constituintes durante o processo de discussão do substitutivo da Comissão de Sistematização.³¹¹

Diante daquela situação, um grande debate foi promovido pelo Sindicato dos Jornalistas Profissionais de São Paulo, no dia 22 de setembro de 1987. Ali

³⁰⁹ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano IX, n. 101, p. 5, 1987, *op. cit.*

³¹⁰ *Idem*. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 102, p. 3, 1987.

³¹¹ *Ibidem*, p. 4.

se discutiu sobre o papel dos profissionais e das empresas de comunicação diante da campanha difamatória promovida pelo jornal *O Estado de S. Paulo* contra o CIMI. Estiveram presentes os representantes de diferentes entidades, como Dom Luciano Mendes de Almeida (presidente da CNBB), o deputado José Carlos Sabóia (considerado, naquele momento, um aliado, filiado ao PMDB-MA), Vanderlino Teixeira de Carvalho (presidente da Conage), os jornalistas Raimundo Pereira (*Retrato do Brasil*), Dermi Azevedo (*Folha de S. Paulo*) e Ricardo Kotscho (*Jornal do Brasil*), além do coordenador da UNI, Ailton Krenak. Diante da conclusão da CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito e as análises que esses sujeitos traziam a respeito da campanha caluniosa, ficava claro que se havia tratado de uma ação estratégica por parte de grupos interessados justamente no desenvolvimento da mineração em terras indígenas.

Aquele momento era decisivo para os diferentes atores constituintes. Mesmo diante de toda essa repercussão da CPI referente à campanha difamatória do *Estadão*, os parlamentares que representavam os interesses das empresas de mineração continuavam buscando expandir suas articulações.

Mantendo a linha argumentativa utilizada na campanha do *Estadão*, com relação ao suposto perigo internacional, o deputado Ronan Tito (PMDB) propunha a aprovação de “um projeto em que só as mineradoras estatais” pudessem “explorar minérios nas terras indígenas”.³¹²

No dia 4 de setembro de 1987, as propostas do CIMI (nº 39) e da UNI (nº 40) foram defendidas perante o Plenário da Comissão de Sistematização. A proposta da UNI foi defendida pelo coordenador da entidade, Ailton Krenak, em uma performance que registrou a presença do movimento indígena organizado naquele processo constituinte, em um momento em que, muito devido ao fato de que estas propostas foram as últimas a serem apresentadas naquele dia, apenas 27 dos 90 membros da Comissão estavam presentes, além de outros 20 não membros.³¹³

Ailton Krenak realizou um discurso emocionante. Enquanto discursava, pintava o rosto com tinta de jenipapo – um ato que remetia à preparação dos

³¹² CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 101, p. 13, 1987.

³¹³ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 203-204.

guerreiros Krenak e de outros povos indígenas em momentos de guerra – e, gradativamente, afrouxava e tirava sua gravata.

Em seu discurso, Krenak desenvolveu sua linha de raciocínio por meio de argumentos estratégicos para defender a Proposta de Emenda sobre as Populações Indígenas. No início de sua fala, criticou a “falsa polêmica” difundida pela campanha do *Estadão*, destacando, durante todo seu discurso, as consequências que ela poderia trazer aos povos indígenas. Além disso, deixou clara sua percepção de todo aquele processo e da participação do movimento indígena nele, citando as participações na Subcomissão das Populações Indígenas e na Comissão de Ordem Social, chamando atenção para a importância prática que teve a visita da comissão de parlamentares daquela comissão à aldeia Kayapó, no Gorotire. No entanto, um dos elementos que buscamos destacar aqui é a utilização, diversas vezes ao longo do discurso, de uma única categoria na qual inseria todos os povos indígenas. Do começo ao fim, tratava-se da defesa dos direitos “do povo indígena”. Como dizia Krenak:

Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma alguma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento.³¹⁴

Está estampado, nesse trecho, a utilização estratégica de elementos nacionais como os interesses do Brasil e a não oposição ao desenvolvimento. Por meio desses argumentos, buscava-se claramente um diálogo que evitasse oposições dos parlamentares mais conservadores. A proposta defendida por Ailton Krenak trazia as principais reivindicações de todos os grupos e lideranças que haviam participado das assembleias alianças com a UNI até àquele momento. Compreendemos que, por essa razão, os documentos e discursos produzidos pelo movimento indígena apresentavam tanta cautela. Como se todo cuidado fosse pouco naquele momento em que se buscava a efetivação dos direitos indígenas, ainda que se apresentasse aquele tom de enfrentamento no qual se dirigia às autoridades como iguais, ou como prestadores de serviços, cuja obrigação era justamente ouvir aquelas reivindicações e propor soluções. Tal posicionamento fica claro em uma das últimas frases do discurso de Krenak,

³¹⁴ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 203-204.

quando ele afirma que o “povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros do Brasil. Vossas Excelências são testemunhas disso”.³¹⁵

Logo após esse discurso antológico proferido por um dos representantes do movimento indígena organizado dentro da Constituinte, Júlio Gaiger (assessor jurídico do CIMI) defende a Proposta de Emenda Popular sobre as Nações Indígenas. Em seu discurso, o representante do CIMI também criticou a campanha do *Estadão*, destacando o alcance daquele jornal e as consequências negativas que uma campanha daquelas poderia trazer aos povos indígenas. Além disso, desenvolveu uma longa argumentação na qual mencionou algumas passagens relativas à história da colonização das Américas, a prática das *encomiendas* no Peru e os posicionamentos do padre Las Casas em defesa dos povos indígenas, relacionando essas passagens à realidade indígena no Brasil naquele momento e à necessidade de se reconhecer os povos indígenas como nações originárias que possuíam direito inalienável às suas terras e aos seus conhecimentos e práticas culturais.³¹⁶

As diversas comitivas indígenas continuaram a chegar em Brasília, pressionando os parlamentares constituintes mesmo após a apresentação do segundo substitutivo de Bernardo Cabral – e mesmo aqueles grupos que iam à capital federal por motivos alheios à Constituinte também contribuíam para a formação deste ambiente de pressão.

O *Porantim* de outubro de 1987 traria, em uma página, os fatos ocorridos em duas visitas de diferentes comitivas indígenas à Brasília durante o mês de setembro daquele ano. Trinta e seis lideranças Xavante visitaram o presidente da Funai, Romero Jucá Filho, tendo em vista a cobrança de uma verba – 27 milhões de cruzados – que deveria ter sido destinada aos benefícios das aldeias Xavante, mas que não chegou ao seu destino. Essas lideranças não conseguiram falar com Jucá, mas, em audiência com o ministro do Interior, João Alves, apresentaram suas reivindicações que contavam, inclusive, com o pedido de demissão de Romero Jucá.³¹⁷

³¹⁵ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 203-204.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 207-216.

³¹⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano IX, n. 102, p. 11, 1987.

No dia 15 de setembro, um grupo de 23 indígenas Guarani-Kaiowá também foi à Brasília para falar com Romero Jucá, e “não apenas foram mandados de volta para suas regiões sem que alguma providência tenha sido tomada, como ainda sofreram agressões na própria sede do órgão [Funai]”. Os Kaiowá entregaram a Romero Jucá um documento exigindo a garantia de seus direitos na nova Constituição, caso contrário, segundo Egídio Fernandes (cacique da aldeia de Jarará, MS), estariam sujeitos a “mais 500 anos de ruindade dos brancos”.³¹⁸

No dia 18 de setembro, o relator da Comissão, Bernardo Cabral, apresentava o segundo substitutivo da Comissão de Sistematização. O texto, aprovado pela Comissão no dia 23 de outubro, surpreendeu negativamente o movimento indígena e as entidades indigenistas. Considerado extremamente “desfavorável”,³¹⁹ apresentava retrocessos em diferentes pontos, como na questão relativa às terras indígenas, que somente seriam reconhecidas como tais se sobre elas houvesse “posse imemorial, onde se achem permanentemente os índios”. O documento também definia como bens da União, novamente, as “terras dos extintos aldeamentos indígenas”. Esse dispositivo já integrava a legislação brasileira desde o século XIX, e a experiência histórica diante dessa prática foi catastrófica para os diversos povos indígenas que tiveram suas terras subitamente confiscadas pelo Estado e usurpadas pelas elites locais. A partir daquele momento, as riquezas do subsolo também passaram a ser consideradas como bens da União.³²⁰

O segundo substitutivo de Cabral ainda trazia dispositivos que abriam caminho para que se considerasse os povos indígenas como relativamente incapazes, suprimindo seus direitos jurídicos, além de facilitar a atividade mineradora em terras indígenas. Um dos poucos pontos positivos apresentados no texto estava relacionado ao âmbito do ensino de história do Brasil, que passaria a considerar “a contribuição das diferentes etnias para a formação multicultural e pluriétnica” da sociedade brasileira.³²¹

³¹⁸ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 102, p. 11, 1987.

³¹⁹ *Idem*. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 103, p. 7, 1987.

³²⁰ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 106-108.

³²¹ *Loc. cit.*

No dia 14 de novembro de 1987, encerrava-se o prazo para a votação do Título VIII, relativo à Comissão de Ordem Social. No entanto, com outros três Títulos a serem votados naquele dia, não houve tempo para a votação. Mesmo com um requerimento que solicitava a prorrogação da votação – rejeitado por 49 a 43 votos –, o texto de Bernardo Cabral foi aprovado sem alterações, por decurso de prazo. A partir daquele momento, o Projeto de Constituição A, como passou a ser nomeado o texto aprovado, passaria pelas discussões e, novamente, dois turnos de votações no Plenário da Assembleia Nacional Constituinte.

Mesmo diante da aprovação do texto retrógrado do segundo substitutivo, o movimento indígena fez-se presente mais uma vez no processo constituinte, evidenciando a importância das articulações que haviam sido construídas nos anos anteriores. Entre os dias 18 e 25 de novembro, lideranças de 21 etnias que habitavam a faixa de fronteira do Acre, Rondônia e Maranhão e lideranças do Amapá e Roraima levavam aos parlamentares constituintes uma carta na qual repudiavam os projetos governamentais nas regiões de fronteira, como o Calha Norte, bem como decretos que visavam a criação de colônias agrícolas de exploração madeireira e mineral em terras indígenas.³²²

Antônio, Apurinã, manifestava-se: “Eu considero o que estão fazendo com os indígenas uma sacanagem no País. Sinto vergonha, como índio. Afinal, por que vocês inventaram tantas leis?”. Enquanto isso, Clóvis Ambrósio, Wapixana, expressava seu posicionamento diante do Projeto Calha Norte e das demandas daqueles povos que viviam na faixa de fronteira:

Ao longo desses 487 anos, nós estamos defendendo a fronteira do Brasil. Por isso eu acho que não tem argumento por parte do Calha Norte para dizer que a faixa de fronteira brasileira é desabitada. O Calha Norte vai ser um completo extermínio dos índios que se encontram nessa faixa, porque não estão querendo que exista índios na fronteira. Nós estamos aqui para contar isso pessoalmente.³²³

O documento, intitulado *Carta dos Povos Indígenas na Faixa de Fronteira*, foi assinado e entregue por lideranças Marubo (AM), Karipuna e Galibi (AP), Apurinã (AC), Kaxarari (RO), além de representantes do CIR – Conselho

³²² CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano IX, n. 104, p. 8-9, 1987.

³²³ *Loc. cit.*

Indígena de Roraima, da FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (AM), da Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro (AM) e do CGTT – Conselho Geral da Tribo Tikuna (AM). Nele, as lideranças autodenominavam-se “representantes de 21 nações indígenas da fronteira norte da República Federativa do Brasil”, que haviam decidido entregar pessoalmente o documento aos constituintes, em Brasília. Ali também mencionavam os nomes de José Sarney e Bernardo Cabral, apresentando uma análise realizada pelas lideranças acerca dos projetos governamentais e decretos, além de um balanço dos trabalhos realizados e do texto aprovado pela Comissão de Sistematização, considerado “injusto” e que os levava a se sentir “enganados novamente”.³²⁴

A *Carta* traz elementos estratégicos em sua narrativa, buscando-se a legitimação do documento perante os parlamentares constituintes. Entre os argumentos utilizados, constavam denúncias diversas de violência contra os povos das regiões de fronteira, estupros de mulheres indígenas, supostamente realizados por militares, remoção de famílias dos territórios que habitavam e destruição de suas habitações. Todas essas violações eram apresentadas como resultados do Projeto Calha Norte:

O governo diz que é por causa da segurança nacional, para defender as fronteiras do Brasil. Mas se o Brasil é grande, hoje, é porque nós defendemos o território. Nós fomo e continuamos ser a muralha do Brasil.³²⁵

Posicionavam-se conscientemente, buscando pressionar os constituintes:

Nós queremos uma Constituição justa com as nações indígenas, que respeite e garante nossos direitos. Nossa lei é aquela apresentada no anteprojeto da Comissão da Ordem Social, que nós mesmos assinamos e concordamos. Senhores constituintes não entrem na história do Brasil como carrascos dos índios. Não permitam que o Brasil continue a tratar os índios com tanto desprezo. Não permitam que o massacre continue. Os senhores podem decidir sobre o nosso destino. Aproveem uma Constituição justa, que pague a dívida histórica que o Brasil tem com os índios.³²⁶

A partir daquele momento, as alianças com parlamentares de diferentes grupos seriam fundamentais para que se garantissem os 281 votos necessários para a alteração do capítulo relativo aos direitos indígenas. No entanto, as

³²⁴ *Carta dos Povos Indígenas na Faixa de Fronteira*. Ver Anexo B, p. 181.

³²⁵ *Loc. cit.*

³²⁶ *Loc. cit.*

votações no Plenário não seriam a única preocupação do movimento indígena, já que o “*Centrão*” havia conseguido impor alterações no Regimento Interno da Constituinte, fazendo com que se desse primazia às chamadas Emendas Coletivas, que eram apresentadas por, no mínimo, 280 constituintes.

Já no primeiro *Porantim* do ano de 1988, o alerta com relação à importância de se continuar com a busca por alianças era emitido:

[...] para se conseguir a maioria absoluta de 280 votos, tem-se que trabalhar, ainda, num universo bastante numeroso de parlamentares, daí a importância fundamental de não se cessarem as pressões democráticas dos setores organizados da sociedade.³²⁷

As alianças, dentro das possibilidades existentes, concretizavam-se com diversas emendas favoráveis à causa indígena, apresentadas por parlamentares aliados provenientes de diferentes partidos. Entre eles, Sigmaringa Seixas (PMDB-DF), Noel de Carvalho (PDT-RJ), Ruy Nedel (PMDB-RS), Alceni Guerra (PFL-PR), Jarbas Passarinho (PDS-PA), Célio de Castro (PMDB-MG), Fábio Feldman (PMDB-SP) e Eraldo Trindade (PFL-AP).³²⁸

A Frente Parlamentar Pró-Índio, idealizada por Marcos Terena e um grupo de lideranças indígenas, ainda em março de 1987, reunia algumas dezenas de constituintes e era coordenada pelo deputado Tadeu França (PDT), constituindo-se importante ferramenta de denúncias e de encaminhamento de propostas que dariam visibilidade às questões indígenas naquela reta final da Constituinte. Diversas lideranças indígenas participaram diretamente das discussões realizadas por essa Frente, como registra Rosane Freire Lacerda, e aqui destacamos a presença de uma líder indígena – Enayê Mairê Guarani – em meio a um espaço que ainda era predominantemente masculino; inclusive, no dia 16 de março de 1988, ocorreu uma importante discussão acerca da questão da mineração em terras indígenas, tendo como base os dados levantados e esquematizados pelo CEDI, com um mapa exposto na ocasião.³²⁹

As disputas em torno da autorização para a atividade mineradora em terras indígenas continuaram ocorrendo até o momento da votação do capítulo

³²⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, *Porantim – 1978*, Brasília, DF, ano X, n. 105, p. 6, 1988.

³²⁸ *Loc. cit.*

³²⁹ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 110.

específico relativo aos povos indígenas. O deputado Rubem Figueiró (PMDB-MS) ainda tentou alterar o texto, que dispunha sobre a competência exclusiva da União para autorizar tais atividades, propondo que apenas lhe fossem atribuídas as competências para “fiscalizar e controlar”, o que abria caminho para os interesses das empresas e corporações ligadas à mineração.³³⁰

Sobre essa questão, seria concluído, no dia 28 de abril, um acordo estratégico entre os constituintes aliados à causa indígena e os representantes do “Centrão”, pela nacionalização das atividades mineradoras, mas não a estatização, como se pretendia.

Diante de um cenário no qual os parlamentares do “Centrão” praticamente representavam os interesses do Conselho de Segurança Nacional, o movimento indígena passava a visualizar seus últimos desafios naquele processo. Havia constituintes como o deputado Bonifácio de Andrada (PDS-MG), que declarara a representantes da UNI, ABA, CEDI e CPI-SP que sua posição a respeito do capítulo sobre os povos indígenas seria determinada pelo CSN, além de nomes como José Lins (PFL-CE), José Dutra (PMDB-AM) e Ottomar Pinto (PTB-RR).³³¹

Daquele momento em diante, o movimento indígena estaria presente em Brasília para acompanhar os últimos momentos de articulações antes das votações decisivas. Lideranças de diferentes etnias acampavam na capital federal desde o início daquele mês de maio. No dia 24, faltando um dia para a votação do capítulo dos povos indígenas, essas lideranças decidiram realizar visitas estratégicas à Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça; ao Procurador Geral da República, Cláudio Fonteles; ao presidente do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, Márcio Thomaz; ao presidente da CNBB, Dom Luciano Mendes de Almeida; e ao reitor da UnB – Universidade de Brasília (UnB), Cristovam Buarque.³³²

No tão esperado dia 25 de maio de 1988, iniciavam-se as votações. Nos auditórios anexos e salas destinadas às reuniões das cúpulas dos partidos, principalmente do PMDB, longas horas de reuniões foram dedicadas à tentativa de se estabelecer acordos entre os representantes do “Centrão” e os

³³⁰ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano X, n. 107, p. 4, 1988.

³³¹ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 116.

³³² *Ibidem*, p. 119-120.

constituintes aliados à causa indígena – e, se não podiam representar diretamente seus interesses, faziam-se presentes do lado de fora cerca de “200 lideranças de aproximadamente 30 nações indígenas de todo o País”.³³³

No dia 31 de maio, as comitivas indígenas ali presentes comemoravam o acordo fechado entre a maioria no Congresso, liderada por Mário Covas (PMDB-SP) e o “Centrão”, representado pelos deputados José Lins (PFL-CE) e Bonifácio de Andrada (PDS-MG). Ao saírem da longa reunião, estes últimos foram abordados por um grupo de indígenas Kayapó que estavam ali desde o início do dia. O cacique Raoni Mentuktire, que já era uma figura conhecida naquele contexto, perguntava ao deputado José Lins: “A verdade, sem mentir, o que você está dizendo lá dentro?”. Em uma cena extremamente simbólica, Raoni pegou em sua mão e o fez cumprimentar todo o grupo de Kayapó que o cercava.³³⁴

Após aquele longo dia, o grupo de lideranças Kayapó comemorava o acordo estabelecido entre os parlamentares para que se criasse a Emenda-fusão substitutiva, que trazia grande parte das reivindicações, com concessões estratégicas, do movimento indígena e entidades indigenistas.

No dia 1º de junho, conforme o Regimento Interno da Constituinte, uma última emenda coletiva do “Centrão” deveria ser votada antes da emenda substitutiva acordada entre os constituintes no dia anterior. A emenda do “Centrão” representava a última ameaça aos direitos indígenas na Constituinte, e foi aprovada por 469 votos favoráveis, 5 votos contrários e 5 abstenções. Nela, a autonomia dos povos indígenas via-se ameaçada mais uma vez, mantendo conceitos como o de posse imemorial sobre as terras e limitando a aplicação desses dispositivos aos “índios que, efetivamente”, habitassem terras indígenas e não possuíssem “elevado grau de aculturação”.³³⁵

Depois disso, Ulysses Guimarães anunciava o início da votação da Emenda-fusão substitutiva que, ao movimento indígena, tanto interessava. Naquele momento, a emenda foi finalmente aprovada por 487 votos favoráveis, 5 votos contra e 10 abstenções.³³⁶ Era a maior vitória do movimento indígena na

³³³ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, Brasília, DF, ano X, n. 109, p. 7, 1988.

³³⁴ *Loc. cit.*

³³⁵ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 128.

³³⁶ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim – 1978**, ano X, n. 109, p. 7, 1988. *op. cit.*

Constituinte. O capítulo “Dos Índios” era aprovado com muitos dos principais pontos reivindicados pelas organizações indígenas e indigenistas – mas alguns pontos importantes ainda estavam por serem disputados.

Em meados do mês de agosto, já no segundo turno de votações no Plenário da Constituinte, um outro dispositivo que trazia novamente a ideia de “extintos aldeamentos” seria votado, levantando um novo alerta com relação à usurpação das terras indígenas. Para acompanhar essa votação, uma caravana com 36 lideranças indígenas do Nordeste chegava à Brasília ainda no início daquele mês. Representando os povos Potiguara (PB), Fulni-ô (PE), Kapinawá (PE), Xukuru (PE), Geripankó (AL), Xukuru-Kariri (AL) e Xokó (SE), essas lideranças se juntariam a um grupo Kayapó, das aldeias do sul do Pará e outras lideranças de povos provenientes do Sul, Centro-Oeste e Norte do País – e assistiram, no dia 19 de agosto, a mais uma vitória com a supressão do dispositivo indesejado por 367 votos, com 3 votos favoráveis à manutenção e 3 abstenções.³³⁷

No dia 30 de agosto, o capítulo “Dos Índios” era submetido ao segundo turno de votações. Tudo que tinha sido alcançado até aquele momento, desde abril de 1987, seria definitivamente votado. Ao final do processo, Ulysses Guimarães anunciava a aprovação do texto definitivo por 437 votos favoráveis, 8 contrários e 7 abstenções.³³⁸ Dessa forma, o texto relativo aos direitos indígenas na Constituição brasileira, era aprovado, consolidando a vitória final do movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte. Um dos trechos mais relevantes foi o art. 231, que rompia com paradigmas assimilacionistas e garantia a demarcação das terras indígenas com as seguintes palavras:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.³³⁹

³³⁷ LACERDA, 2008, *op. cit.*, p. 137.

³³⁸ *Ibidem*, p. 138-139.

³³⁹ BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. art. 231; 232. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 jul. 2021.

De todas as lideranças presentes em Brasília naquele momento, apenas Ailton Krenak pôde acessar as galerias do Plenário e assistir a essa última votação.

No entanto, todos os esforços despendidos pelo movimento indígena já estavam registrados na história da construção da Constituição Cidadã. Iniciava-se, assim, uma nova era para os povos indígenas e para a sociedade brasileira. Uma era que se pretendia mais justa do que a vivenciada até então.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pesquisa, buscamos apresentar uma análise historiográfica do processo de construção da identidade e das políticas apresentadas pelo movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, tendo em vista seu protagonismo durante o processo que envolveu a Assembleia Nacional Constituinte e a construção da Constituição de 1988.

Naquele contexto de abertura política, principalmente a partir do final da década de 1970, o movimento indígena surgia em meio a outros movimentos sociais que também faziam oposição ao regime vigente, como o movimento operário, movimento negro, os movimentos ligados à área da educação, saúde ou pessoas deficientes, como citado anteriormente nesta dissertação.

Por meio da análise sistemática do jornal *Porantim*, elucidamos parte desse processo de construção identitária. A leitura sequenciada desse periódico, durante o período supracitado – principalmente, dos números publicados entre os anos de 1985 e 1988 –, possibilitou o levantamento de inúmeros registros da agência indígena naquele processo constituinte. Pudemos compreender como se deu o processo de consolidação das lideranças e grupos indígenas, bem como alguns dos elementos culturais e identitários apresentados por eles.

Durante a pesquisa, nós nos deparamos com o desafio de compreender a natureza da identidade e das políticas indígenas que se desenvolviam naquele momento – e localizá-las na narrativa apresentada pelo jornal *Porantim* ao longo do que chamamos de processo constituinte.

Para realizar tal levantamento, consideramos que alguns dos fatores que permearam a construção dessas políticas indígenas estiveram intimamente ligados à aquisição, apropriação e, também, à resistência aos elementos culturais provenientes dos sujeitos não indígenas. Portanto, localizar e mapear a agência indígena nas páginas do *Porantim* foi um processo de aprendizado e de compreensão das características culturais e identitárias apresentadas por aquelas lideranças.

Dessa forma, pudemos compreender como se dá a análise da imprensa enquanto sujeito social, bem como a análise de documentos seriados, o que possibilitou um avanço nos estudos desse periódico.

Com este trabalho, evidenciamos o protagonismo dessas lideranças e grupos indígenas no processo de construção de uma identidade supraétnica que viabilizou a criação de entidades indígenas em diferentes contextos e níveis de atuação e, conseqüentemente, a consolidação de alianças locais, regionais e nacionais.

Também pudemos compreender alguns detalhes inerentes à construção da maioria dos movimentos sociais, como as dificuldades, as divergências ou disputas internas, convergências e alianças que permeiam esse processo. Em meio a essas relações, são construídas as memórias, identidades e projetos que dão sentido aos movimentos sociais.

A análise do contexto histórico abordado na pesquisa leva-nos a compreender o movimento indígena como um dos chamados *Novos Movimentos Sociais* – categoria teórica abordada ao longo desta dissertação. Contudo, ainda que seja inserido nessa categoria, o movimento indígena apresenta características particulares que extrapolam esses limites teóricos, trazendo o elemento étnico como fundamental para sua existência. Esse elemento étnico ainda ganha um outro nível de complexidade quando consideramos a diversidade existente entre as lideranças. Portanto, o movimento indígena constituiu-se como uma força social que foi capaz de aglutinar diferentes indivíduos e grupos étnicos com diferentes visões de mundo em torno de interesses comuns, construindo uma identidade indígena, como já nos referimos, supraétnica.

Essa identidade construída pelo movimento indígena foi capaz de incluir as diferentes etnias indígenas em uma única categoria que atendia a todas aquelas demandas. As diversas lideranças passavam a adotar essa identidade e a se reconhecerem como indígenas, tomando para si as demandas comuns aos diferentes povos, sem que deixassem de se reconhecer como Kayapó, Yanomami, Guarani, Terena etc. A identidade étnica específica de cada liderança não entrou em contradição com a identidade indígena supraétnica. Pelo contrário, integrou-se a ela, de forma que uma passou a validar a outra.

Pudemos perceber que muitas das características do movimento indígena no Brasil assemelham-se aos processos vividos por outros movimentos

indígenas da América Latina, como o movimento indígena da região do Cauca, na Colômbia, que também surge durante as décadas de 1970 e 1980.³⁴⁰

Em ambos os casos, observa-se o surgimento de uma identidade supraétnica fundamentada nas demandas e condições compartilhadas por diferentes grupos. Essa identidade – que, além dos elementos culturais próprios, apropria-se estrategicamente dos elementos culturais do branco – constitui-se como a expressão política desses grupos ou lideranças.

Nos dois contextos ora citados, essas identidades foram capazes de garantir certa unidade e coesão entre diferentes visões de mundo, o que garantiu a consolidação desses movimentos indígenas, que chegaram a criar entidades regionais e nacionais que os representassem.³⁴¹

Das assembleias indígenas ao protagonismo na Constituinte, o movimento indígena consolidou-se como sujeito social capaz de se inserir em novos contextos políticos e alterar, permanentemente, suas relações com a sociedade e o Estado brasileiro.

O movimento indígena no Brasil, como qualquer outro movimento social, está em constante reconstrução e, atualmente, esse caminho vem sendo pavimentado principalmente pelas organizações indígenas de caráter local e regional devido ao surgimento de novas (ou antigas) demandas após 1988. No entanto, algumas de suas principais conquistas, como o direito à demarcação das terras ancestrais, ou a proibição de atividades ligadas à mineração ou à exploração de madeira nas suas terras, vem sendo ameaçadas. Grandes exemplos podem ser observados com as discussões em torno do “marco temporal” – que impõe outra interpretação ao art. 231 do capítulo “Dos Índios”, considerando como terras indígenas apenas aquelas que estavam ocupadas permanentemente no ano de 1988 –, ou os diversos projetos de lei que buscam modificar o processo e os critérios de demarcação, ou flexibilizar o controle sobre o acesso de mineradoras, madeireiras e outros sujeitos não indígenas a essas terras.

Com esta pesquisa, buscamos contribuir para a discussão em torno dos caminhos percorridos por esse movimento indígena e pelas entidades

³⁴⁰ ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena caucano**: historia y política. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás, 2010.

³⁴¹ *Ibidem*.

indigenistas que o apoiaram. Com isso, buscamos apresentar uma história que evidencie a agência indígena e que reconheça a autonomia destes sujeitos. Esse reconhecimento é algo fundamental para que sejam superados, ainda que tardiamente, os antigos preconceitos e ameaças tão presentes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfozes indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ARAÚJO, Juliano José de. A realização de documentários por comunidades indígenas: notas sobre o projeto Vídeo nas Aldeias. **Intexto**, Porto Alegre, p. 151-169, jul. 2012.
- ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. Movimiento indígena caucano: historia y política. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás, 2010.
- ARMAS, Margarita Nolasco. A antropologia aplicada no México e seu destino final: o indigenismo. Tradução: Edson Passeti. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.
- AYWIN, José. **Os direitos dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul: confinamento e tutela no século XXI**. São Paulo: FMUSP; IWGIA, 2009.
- BARTOLOMÉ, Miguel A.; ROBINSON, Scott S. Indigenismo, dialética e consciência étnica. Trad. Edson Passeti. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica. Tradução: Evaldo Sintoni. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. **La teoría del control cultural en los estudios de los procesos étnicos**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB; Tempo Brasileiro, 1988.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1993.

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 jul. 2021.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e indianidade. *In*: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

CRUZ, Heloisa de Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. 28p.

CRUZ, Heloisa de Faria. Rompendo Fronteiras: movimentos e Imprensa de Direitos Humanos no Cone-Sul (1970–1980). **Projeto História**, São Paulo, n. 66, p. 255-289, set.-dez. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2019v66p255-289>. Acesso em: 12 jul. 2021

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, n. 35, p. 253-270, dez. 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: histórias, direitos e cidadania. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Unesp, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2016.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel. **A revolução impressa**: a imprensa na França, 1775-1800. São Paulo: EDUSP, 1996.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR [DIAP]. **Quem foi quem na Constituinte**: nas questões de interesse dos trabalhadores. São Paulo: Cortez, 1988.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na Constituinte de 1988. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Identidades indígenas e seu reconhecimento: leituras de Antropologia e Direito. *In*: MENDES, Aluisio Gonçalves de Castro; SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da; CRUZ, Adriana Alves dos Santos; CUNHA, Michele Menezes da. **A questão indígena e o Poder Judiciário** [Tribunal Regional Federal (2ª Região). Escola de Magistratura Regional Federal da 2ª Região]. Rio de Janeiro: EMARF, 2016.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil**: política indigenista, a marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988). São Paulo: Unesp, 2011.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1. ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOHN, Maria da Glória. (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2011.

HALL, Stuart. **Representation**: cultural representations and signifying practices. London Walton Hall. MK: SAGE Publications, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HILL, Jonathan David. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture. *In*: **History, power and identity**: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil**: 1991-1995. São Paulo: ISA, 1996.

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

KRAUTLER, Erwin. **Testemunha de resistência e esperança: discursos em Itaici em defesa dos povos indígenas**. Brasília: CIMI, 1991.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade: o mito da tutela indígena**. São Paulo: Baraúna, 2009.

LACERDA, Rosane Freire. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987–1988**. Brasília: CIMI, 2008

LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas: aspectos do seu reconhecimento. *In*: NOVAES, Sylvia Caiuby. **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor; Núcleo de Direitos Indígenas, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural Dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Luziano Pereira Mendes de. **A atuação da Esquerda no processo constituinte: 1986-1988**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (org.). **Para além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: LACED, 2002.

LIMA, João Alberto de Oliveira, PASSOS, Edilenice; NICOLA, João Rafael. **A gênese do texto da Constituição de 1988**. Brasília: Senado Federal, 2013.

MENDONÇA, Sonia Regina; STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: a classe dominante agrária: natureza e comportamento 1964-1990**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. 2001. Tese (Livre-Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Souza e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de História**, São Paulo, n. 149, p. 109-137, 2003.

MONTEIRO, John Manuel; RANGEL, Lúcia Helena; LUZ, Mara L. Manzoni; BARBOSA, Marco Antonio; LADEIRA, Maria Inês; BORELLI, Silvia Helena Simões. **Índios n'O Estado de S. Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu; CPI-SP, 1984.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura).

NERIS, Natália. **A voz e a palavra do movimento negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988)**: um estudo das demandas por direitos. 2015. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola de Direito de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2015.

NERIS, Natália. **A voz e a palavra do movimento negro na Constituinte de 1988**. Belo Horizonte: Letramento; Casa do Direito, 2018.

NICOLA, João Rafael. **A gênese do texto da Constituição de 1988**. Brasília: Senado Federal, 2013.

NOVAK, Éder da Silva. **Emã e Tekoha**: territórios indígenas e a política indigenista. Curitiba: Appris, 2019.

OLIVEIRA, Romualdo Portela de. O direito à educação na Constituição de 1988 e seu restabelecimento pelo sistema de justiça. **Revista Brasileira de Educação**, [s.l.], n. 11, p. 61-74, maio-ago., 1999.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, DAL POZ, João e CUNHA, Manuela Carneiro da. Sinopse de Direito Comparado. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e Documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena**: 500 anos de Luta. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani**: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

POMPA, Cristina. Os índios, entre antropologia e história: a obra de John Manuel Monteiro. **BIB**, São Paulo, n. 74, p. 61-79, 2014.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. **Violência contra os povos indígenas no Brasil**: Relatório 2003-2005. Brasília: CIMI, 2005.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. **Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2006-2007**. Brasília: CIMI, 2007.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. **Violência contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2008**. Brasília: CIMI, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas ao Brasil moderno. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **225 povos indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Silvio Coelho dos; WERNER, Dennis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese (org.). **Sociedades indígenas e o Direito**: uma questão de direitos humanos. Florianópolis: UFSC; CNPq, 1985.

SILVA, José Afonso da. Prefácio. *In*: LIMA, João Alberto de Oliveira, PASSOS, Edilenice; NICOLA, João Rafael. **A gênese do texto da Constituição de 1988**. Brasília: Senado Federal, 2013.

SILVA, Giovani José da. Categorias de entendimento do passado entre os Kadiwéu: narrativas, memória e ensino de história indígena. **História Hoje**, [s.l.], n. 2, p. 59-79, 2012.

SILVA, Pedro Agostinho da. Incapacidade civil relativa e tutela do índio (colaborador). *In*: **O índio perante o Direito**. Florianópolis: UFSC, 1987. (Ensaio).

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. 1. ed. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010.

VIEIRA, Regina. **O jornal *Porantim* e o indígena**. São Paulo: Annablume, 2000.

FONTES DOCUMENTAIS

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, 1978-1988. Anos V-X. Disponíveis em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

CARTA dos Povos Indígenas da Faixa de Fronteira aos Senhores Constituintes. 1 doc. Datilografado, digitaliz. Manaus, AM, 18 nov. 1987.

Proposta de Programa Mínimo de Campanha Pré-Constituinte – maio de 1986. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 43.*

Proposta de Emenda Popular n.º 40 sobre as “Populações Indígenas” – 22 de abril de 1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 202.*

Proposta de Emenda Popular n.º 39 sobre as “Nações Indígenas” – 7 de maio de 1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 205.*

Discurso de Ailton Krenak defendendo a proposta de Emenda Popular n.º 40 em 04/09/1987.

Discurso de Julio Gaiger defendendo a proposta de Emenda Popular n.º 39 em 04/09/1987.

Depoimento de Pangran Kubenkran-Grem (Kayapó) na Audiência Pública da Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 177.*

Depoimento de Nelson Saracura Pataxó na Audiência Pública da Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 177.*

Depoimento de Gilberto Macuxi na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 178.*

Depoimento de Davi Yanomami na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 180.*

Depoimento de Krumare Kayapó na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 182.*

Depoimento de Pedro Kaingang na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 183.*

Depoimento de Valdomiro Terena na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 186.*

Depoimento de Hamilton Kaiowá na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 188.*

Depoimento de Antônio Apurinã na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 189.*

Depoimento de Ailton Krenak na Audiência Pública de Subcomissão do Negro, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (Comissão da Ordem Social) em 05/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 190.*

Depoimento de Raoni Mentuktire (Kayapó) na Audiência Pública de Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais (Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher) em 07/05/1987. *In: LACERDA, 2008, op. cit., p. 193.*

Declaração de Barbados I (Declaração do “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”) – Barbados, 25 – 30 de janeiro de 1971. *In: LACERDA, 2009, op. cit., p. 379.*

Declaração de Barbados II – Barbados, 28 de julho de 1977. *In: LACERDA, 2009, op. cit., p. 386.*

ANEXOS

Anexo A – Lista das Assembleias Indígenas (1974-1984)

DOC. 6

ASSEMBLÉIAS INDÍGENAS NO BRASIL

(1974 -1984)

	ANO	QUANT	LOCAIS	ANFITRIÃO
1ª	1974	1	Diamantino (MT)	Missão Anchieta
2ª	1975	3	Rio Cururu (PA)	Missão Cururu
3ª			Meruri (MT)	Povo Bororo
4ª			Frederico Westphalen (RS)	Cimi
5ª	1976	2	Aldeia Kumarumã (AP)	Povo Galibi
6ª			Aldeia Tira-Catinga (MT)	Povo Nambikwara
7ª	1977	4	Surumu (RR)	Missão Surumu
8ª			Ruínas de S. Miguel das Missões (RS)	—
9ª			Aldeia Tapirapé (MT)	Povo Tapirapé
10ª			Dourados (MS)	Cimi
11ª	1978	2	Aldeia S. Marcos (MT)	Povo Xavante

Cont.

POVOS PARTICIPANTES	FONTE
Pareci, Irantxe, Rikbaktsa, Tapirapé, Kayabi, Apiaká, Xavante, Bororo e Nambikwara.	Boletim do Cimi n.º 10 (maio/74)
Munduruku, Xerente, Tapirapé, Xavante, Bororo, Irantxe, Apiaká, Kayabi, Katxuyana, Tiryó, Galibi, Karipuna e Nambikwara.	Boletim do Cimi (ed. especial, s/n.º)
Bororo, Xavante, Tapirapé, Pareci, Guarani, Irantxe e Nambikwara.	Boletim do Cimi (ed. especial, s/n.º)
Kaingáng, Terena, Xavante e Bororo.	Boletim do Cimi n.º 24 (nov./dez/75)
Galibi, Palikur e Karipuna.	Boletim do Cimi n.º 32 (out./76)
Nambikwara (Halotesu), Bororo, Irantxe, Minky, Pareci, Rikbaktsa, Tapirapé e Xavante.	Boletim do Cimi n.º 35 (mar./77)
Makuxi, Wapixana e Taurepang.	Boletim do Cimi n.º 34 (jan./fev./77)
Guarani e Kaingáng, Bororo, Pareci, Xavante, Apiaká, Terena e Kayabi.	Boletim do Cimi (ed. especial, s/n.º)
Tapirapé, Pareci, Nambikwara, Xavante, Bororo e Kaingáng.	Boletim do Cimi n.º 43 (dez./77)
Guarani e Terena (ou Kadiwéu ?), num total de 52 índios.	Boletim do Cimi n.º 42 (nov./77)
Xavante, Bororo, Pareci, Nambikwara, Irantxe, Rikbaktsa, Kayabi, Tapirapé, Karajá, Tukano, Karipuna, Galibi, Kaingáng e Guarani.	Boletim do Cimi n.º 47 (jun./78)

(Assembléias Indígenas no Brasil – 1974 a 1984)

	ANO	QUANT	LOCAIS	ANFITRIÃO
12ª			Goiás “Velho” (GO)	Diocese de Goiás
13ª	1979	10	Surumu (RR)	Missão Consolata
14ª			Normandia (RR)	Missão Consolata
15ª			Serra da Lua (RR)	Povo Wapixana
16ª			Pari-Cachoeira (AM)	Não consta
17ª			Aldeia Paxiúba Velha (AM)	Povo Jamamadi
18ª			Goiânia (GO)	Cimi (3ª Assembléia Geral)
19ª			Lábrea (AM)	Não consta
20ª			Lago Mahãa (AM)	Povo Paumari
21ª			Ilha de S. Pedro (SE)	Povo Xokó
22ª			Aldeia Ponta Alegre (AM)	Povo Sateré-Mawé
23ª			1980	13
24ª	Manaus (AM)	Cimi		
25ª	Lago Katipari (AM)	Povo Apurinã		
26ª	Rio Marau (AM)	Povo Sateré-Mawé		
27ª	Campo Grande (MS)	Povo Terena		
28ª	Brasília (DF)	—		

Cont.

POVOS PARTICIPANTES	FONTE
Karipuna, Palikur, Galibi, Desana, Apurinã, Jamamadi, Pareci, Rikbaktsa, Tapirapé, Xavante, Kaiowá, Kaingang e Guarani.	Boletim do Cimi n.º 52 e 54; Movimento n.º 182 (25/12/78)
Makuxi e Wapixana (Tuxauas da região).	Porantim, n.º 8, p. 6
Makuxi e Wapixana (Tuxauas de seis malocas).	Porantim, n.º 9, p. 5
Makuxi e Wapixana (Tuxauas de cinco malocas).	Porantim, n.º 10, p. 5
Tukano, Desana, Tuyuka e Miriti (104 líderes).	Porantim, n.º 10, p. 5
Paumari, Jamamadi e Apurinã (50 índios)	Porantim, n.º 10, p. 5
Apurinã, Sateré, Tukano, Desana, Munduruku, Galibi, Xerente, Pareci, Xavante, Guarani, Terena, Kaingáng e Karipuna.	Porantim, n.º 11, p. 4
Kulina, Kaxinawá, Pareci, Jarawara, Apurinã e Paumari.	Boletim do Cimi n.º 60 (nov./dez./79)
Paumari, Kulina, Apurinã, Kaxinawá, Jarawara.	Porantim n.º 13, p. 8
Xokó, Kaimbé, Truká, Kaiowá, Guarani, Tapirapé, Kayabi, Xavante, Bakairi, Irantxe, Rikbaktsa, Nambikwara, Guarani, Tupinikim, Maxakali e Pataxó.	Boletim do Cimi n.º 63 (Caderno Especial n.º 3); Porantim n.º 13, p. 9

Sateré-Mawé (Tuxauas das 21 aldeias)	Porantim n.º 15, p. 17
Makuxi, Wapixana, Ingarikó e Taurepang.	Porantim n.º 16, p. 7
Makuxi, Wapixana, Tukano e Sateré-Mawé.	Porantim n.º 16, p. 6
Apurinã, Paumari, Jarawara e Jamamadi.	Porantim n.º 17, p. 6
Sateré-Mawé (500 índios)	Porantim n.º 19/20, p. 5
Terena e outros.	Porantim n.º 19/20, p. 5
Guarani, Terena, Apurinã, Xukuru-Kariri, Galibi, Tukano, Kaimbé, Krenak, Kaingang, Xavante, Kiriri, Karipuna, Tapirapé, Trumai, Potiguara, Pataxó, Wapixana e Tupinikim.	Porantim n.º 21, p. 3-7

(Assembléias Indígenas no Brasil – 1974 a 1984)

	ANO	QUANT	LOCAIS	ANFITRIÃO	
	29ª		Aldeia Maronawa (AC)	Povo Kulina	
	30ª		Aldeia Miratu (AM)	Povo Miranha	
	31ª		Manaus (AM)	—	
	32ª		Campo Grande (MS)	Povo Terena	
	33ª		Maceió (AL)	Soc. Alagoana de Defesa dos DDHH	
	34ª		Aldeia Vendaval (AM)	Povo Tükuna	
	35ª		Aldeia do Simão (AM)	Povo Sateré-Mawé	
	36ª	1981	7	Surumu (RR)	Missão S. José
	37ª		Teófilo Otoni (MG)	Não consta	
	38ª		Garanhuns (PE)	Não consta	
	39ª		Porto Cordeirinho (AM)	Povo Tükuna	
	40ª		Aldeia Jarawara (AM)	Povo Jarawara	
	41ª		São Paulo (SP)	Convento dos Dominicanos	

Cont.

POVOS PARTICIPANTES	FONTE
Kulina, Apurinã, Kaxinawá, Paumari, Jarawara e Jamamadi.	Porantim n.º 23, p. 12
Miranha, Katukina, Kanamari, Kulina, Tükuna, Kambeba e Marajona.	Porantim n.º 21, p.
Kaingáng, Guarani, Xavante, Bororo, Terena, Galibi, Karipuna, Sateré-Mawé, Apurinã, Tükuna, Kulina, Miranha, Tukano, Yanomami, Tuyuka, Desana, Makuxi e Wapixana.	Porantim n.º 21, p. 8 e 9.
Terena, Guarani, Sateré-Mawé, Kayoxá e Miranha.	Porantim n.º 23, p. 10.
Xukuru-Kariri, Tingui e Wassu.	Porantim n.º 25, p. 8.
Tükuna (todos os 18 capitães)	Porantim n.º 28, p. 11.

Sateré-Mawé, Apurinã, Tembé, Karipuna, Tükuna, Munduruku, Wapixana, Kanamari, Miranha e Tukano.	Porantim n.º 25, p. 8 Porantim n.º 26, p. 10 Boletim do Cimi n.º 27, p. 14-16
Makuxi, Wapixana, Taurepang e Ingarikó.	Porantim n.º 27, p. 4-5.
Tupinikim, Guarani, Krenak e Pataxó.	Porantim n.º 27, p. 6-7.
Potiguara, Xukuru-Kariri, Kariri-Xokó, Wassu, Xokó, Pankararu, Kapinawá e Tukano.	Porantim n.º 28, p. 4; Porantim n.º 29, p. 8.
Tükuna.	Porantim n.º 28, p. 10.
Jarawara, Apurinã, Kaxinawá, Jamamadi, Kulina, Makuxi e Wapixana.	Porantim n.º 29, p. 6.
Galibi, Apurinã, Miranha, Tiriyo, Tükuna, Tukano, Wapixana, Makuxi, Wassu, Tingui-Botó, Xukuru-Kariri, Xokó, Potiguara, Pankararé, Tuxá, Pataxó, Krenak, Krahô, Karajá, Tapirapé, Javaé, Xavante, Pareci, Bakairi, Kaingáng, Terena e Guarani.	Porantim n.º 29, p. 3; Cadernos da CPI-SP n.º III.

(Assembléias Indígenas no Brasil – 1974 a 1984)

	ANO	QUANT	LOCAIS	ANFITRIÃO
42ª			Aquidauana (MS)	Povo Terena
43ª	1982	4	Maloca Taxi (RR)	Missão Consolata
44ª			Garanhuns (PE)	Não consta
45ª			Brasília (DF)	Não consta
46ª			Aquidauana (MS)	Povo Terena
47ª			1983	5
48ª	Aldeia Kumarumã (AP)	Povo Galibi		
49ª	Meruri (MT)	Povo Bororo		
50ª	Fazenda Picos (BA)	Povo Kiriri		

Cont.

POVOS PARTICIPANTES	FONTE
Terena, Guarani, Kaingáng, Tükuna, Miranha, Tukano, Galibi, Makuxi, Wapixana, Bakairi, Pareci, Irantxe, Xukuru-Kariri e Wassu.	Porantim n.º 30, p. 10-11.
Makuxi, Wapixana e Taurepang.	Porantim n.º 37, p. 6.
Tingui-Botó, Kariri-Xokó, Wassu, Pankararu, Truká, Kapinawá, Fulni-ô, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Kiriri, Xokó, Potiguara e Pareci.	Porantim n.º 37, p. 15.

Apurinã, Yaminawa, Machineri, Kariri-Xokó, Tingui-Botó, Xukuru-Kariri, Galibi, Karipuna, Palikur, Kambeba, Maku, Miranha, Munduruku, Sateré-Mawé, Tükuna, Tukano, Kiriri, Pankararé, Pataxó, Tuxá, Guarani, Terena, Karajá, Krahô, Xerente, Guajajara, Bakairi, Bororo, Rikbaktsa, Kayabi, Kuikuro, Nambikwara, Pareci, Xavante, Krenak, Potiguara, Kaingang, Atikum, Fulni-ô, Kapinawá, Pankararu, Truká, Makuxi, Yanomami, Wapixana, Xokleng e Xokó.	Porantim n.º 42, p.5
Terena (11 aldeias), Kaiowá e Guarani.	Porantim n.º 43, p.14.
Kiriri, Pankararé, Kaimbé, Fulni-ô, Kapinawá e Xukuru-Kariri.	Porantim n.º 51, p. 14.
Galibi, Karipuna, Palikur, Parakanã, Tembê, Munduruku, Tükuna, Miranha, Krahô, Karajá, Pareci, Rikbaktsa e Tukano.	Porantim n.º 52/53, p. 3/5; Caderno Especial do Cimi Norte II.
Bororo.	Porantim n.º 56, p. 3
Kiriri, Tingui-Botó, Wassu, Potiguara, Pankararé, Kaimbé, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Tukano e Krenak.	Porantim n.º 57, p. 4-5.

(Assembléias Indígenas no Brasil – 1974 a 1984)

	ANO	QUANT	LOCAIS	ANFITRIÃO
51º	1984	6	Dourados (MS)	Não consta
52º			Surumu (RR)	Missão Consolata
53ª			Brasília (DF)	—
54ª			Vendaval (AM)	Não consta
55ª			Santo Amaro (AC)	Não consta
56ª			Belo Horizonte (MG)	Não consta
57ª			Rio Branco (AC)	Não consta

Cont.

POVOS PARTICIPANTES	FONTE
Guarani, Terena, Kaiowá, Pareci, Xavante, Tukano e outros 4 povos.	Porantim n.º 59/60, p. 3-5.
Makuxi, Wapixana, Ingarikó e Yanomami.	Porantim n.º 59/60, p. 7.
Guarani, Guarani-Chiripá, Guarani- M'byá, Kaingang, Krahô, Xerente, Apinayé, Guajajara, Gavião, Xavante, Kayabi, Umutina, Nambikwara, Pareci, Bakairi, Apiaká, Bororo, Karajá, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Terena, Kaiowá, Nandeva, Knikinawa, Mura, Mayoruna, Kambeba, Miranha, Tükuna, Tukano, Munduruku, Sateré-Mawé, Tariano, Apurinã, Kaxinawá, Tenharim, Poyanawa, Yanomami, Makuxi, Wapixana, Tiriyo, Tembê, Galibi, Karipuna, Palikur, Krenak, Potiguara, Pankararu, Kapinawá, Fulni-ô, Tingui-Botó, Wassu, Xukuru-Kariri, Xokó, Tuxá, Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe.	Porantim n.º 61, p. 13; Porantim n.º 62, p. 8; Porantim n.º 63, p. 7-12; Porantim n.º 65, p. 5 Jornal Indígena (UNI) n.º 1 e 2.

	mimeografado dos próprios Tükuna)
Kulina.	Porantim n.º 67, p. 5
Maxakali, Xakriabá, Krenak e Pataxó.	Jornal Indígena n.º 1 p. 12 Jornal Indígena n.º 2 p. 6-7; Porantim n.º 65, p. 13; Porantim n.º 67, p. 12.
Kaxinawá, Apurinã, Yawanawá, Katukina, Kaxarari, Kulina, Kampa, Jaminawa, Machineri, Poyanawa, Nukini, Krenak e Terena.	Porantim n.º 67, p. 5/6 Jornal Indígena n.º 2, p. ¾

Fonte: **ORTOLAN MATOS, Maria Helena. O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980).** 1997. 167f. Dissertação (mestrado em Antropologia)_ UnB, Brasília. (inédito).

Anexo B – Carta dos Povos Indígenas da Faixa de Fronteira aos Senhores Constituintes

CARTA DOS POVOS INDÍGENAS DA
FAIXA DE FRONTEIRA AOS SENHORES
CONSTITUINTES

[Handwritten signature]

Senhores Constituintes,

Nós, representantes de 21 nações indígenas da fronteira norte da República Federativa do Brasil nos reunimos na cidade de Manaus, nos dias 16, 17 e 18 deste mes de novembro, para discutir entre outras coisas, os dois últimos decretos do Prsidente Sarney, o chamado Projeto Calha Norte e os artigos do Projeto da Comissão de Sistematização, que decide sobre nosso destino e o nosso futuro.

Depois de tres dias de discussões e diante da situação tão grave que ameaça a nossa própria sobrevivência, nós resolvemos escrever esta carta e indicar uma comissão para entregá-la pessoalmente em Brasília.

O Projeto elaborado pelo Relator da Comissão de Sistematização, Constituinte Bernardo Cabral, na parte que trata sobre nós, índios é um Projeto muito ruim, que fere os direitos seculares dos Povos Indígenas. É um Projeto de Constituição injusto conosco.

Durante 400 anos nós fomos escravizados, humilhados, assassinados. Nossas terras foram sendo roubadas, nossas casas queimadas. Muitas nações foram exterminadas e as que sobreviveram tiveram suas populações reduzidas.

Agora o Brasil está fazendo uma nova lei. Nós ficamos cheios de esperança, pensando que nossa vida ia melhorar, acreditando que finalmente o cantinho de terra que sobrou para nós iria ser garantido.

O Projeto da Comissão de Sistematização mostrou que uma vez mais nós fomos enganados. Esse Projeto em um artigo diz "reconhecer aos índios seus direitos originários", com a mão direita tira de nós o que deu com a mão esquerda. Porque nos artigos seguintes permite a exploração das riquezas minerais em nossas terras e ameaça no artigo 264, que "os índios com elevado estágio de acultura

*Arakeno Karipirina
Glorio Antonio Felício Polikun
Manuel Salvalax (Ticuna)
Francisco Juliao Ferreira (Ticuna)*

*Fausto
Bernardo Cabral*

[Handwritten signatures]

1987

*Vitoriano Sarney
que se passa*

02.



ção" não tem nenhum direito, sem falar que no §1º do art. 261 considera os índios como absolutamente incapazes.

Nós não sabemos o que é "elevado estágio de aculturação", mas estamos angustiados e desesperados, porque sabemos, por experiência própria, que isso vai ser usado contra nós, para tentar dar um golpe final à nossa forma de vida.

Quem vai dizer quando um povo está em "elevado estágio de aculturação"? Que critérios serão usados? Que interesses estão por detrás de tudo isso?

A questão fica clara se nós analisamos o que está acontecendo agora.

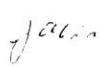


A situação é angustiante porque neste momento o Projeto Calha Norte está entrando em nossas terras com o objetivo de colonizar-nos e de aculturar-nos. Se pelo Projeto de Constituição os índios ditos aculturados perdem seus direitos, e se o Projeto Calha Norte pretende nos aculturar, então o Projeto Calha quer acabar com os nossos direitos.

O Projeto Calha Norte está desrespeitando as nossas comunidades, as estradas estão cortando nossas terras, as escolas oficiais estão destruindo nossas escolas comunitárias, desrespeitando nossa língua, nossos costumes, nossa tradição e nossa forma de viver.



Mortes, prisões, espancamentos, remoção de famílias para construção de quartéis, sedução e engravidamento de índias por militares, destruição de nossas casas, estão ocorrendo em Roraima, no Rio Negro e no Alto Solimões, como resultado do Projeto Calha Norte. As outras áreas de fronteira também estão ameaçadas.



O Projeto Calha Norte até agora só tem causado prejuízos para os índios e está acabando com as nações de faixa de fronteira. Esse projeto foi feito sem nos consultar, sem consultar ninguém.

O governo diz que é por causa da segurança nacional, para defender as fronteiras do Brasil. Mas se o Brasil é grande, hoje, é porque nós defendemos o território, nós fomos e continuamos ser a muralha do Brasil.

Em setembro deste ano, o Presidente Sarney assinou dois decretos nº 94.945/87 e 94.946/87 - que nos prejudica ainda mais, porque torna praticamente impossível a demarcação das nossas

terras e determina a criação de colônias indígenas na terra do que eles chamam de "população indígena aculturada".

Senhores Constituintes, nós representantes das nações indígenas da faixa de fronteira não queremos os decretos que o Presidente Sarney assinou, não queremos colônias indígenas, não queremos o Projeto Calha Norte, não queremos uma Constituição contra os índios.

Nós queremos viver em paz, nós queremos a demarcação de nossa terra. Nós queremos guardar a nossa forma de ser cidadão brasileiro, que é mantendo as nossas línguas e as nossas culturas, a nossa forma de vida, o que só ajuda a tornar o país ainda mais rico culturalmente.

Nós queremos uma Constituição justa com as nações indígenas, que respeite e garanta os nossos direitos. Nossa lei é aquela apresentada no ante-projeto da Comissão da Ordem Social, que nós mesmos assinamos e concordamos.

Senhores Constituintes não entrem na história do Brasil como carrascos dos índios, não permitam que o Brasil continue a tratar os índios com tanto desprezo. Não permitam que o massacre continue. Os senhores podem decidir sobre o nosso destino. A provem uma Constituição justa, que pague a dívida histórica que o Brasil tem com os índios.

Manaus, 18 de novembro de 1987.

Gersem José dos Santos Tavares

Manoel Fernando Moura - Ticuna

Mário dos Santos (Karipuna)

Francis Gilson Ferreira Ticuna

Tertulino Mendes - Ticuna

Vitátorio Soares Krobiling - Guajajara

Paulo Roberto da Silva Galbi

Pedro Jacira - Tariana

Pedro Inácio Pinheiro (ngematiçai) Ticuna

Adeino Fernandes (Ticuna)

Anexo C – Composição da Comissão da Ordem Social

ANEXO I – COMPOSIÇÃO DA COMISSÃO DA ORDEM SOCIAL

Composição:

Presidente: Edme Tavares—PFL-PB 1º Vice-Presidente: Hélio Costa—
PMDB-MG 2º Vice-Presidente: Adylson Motta —PDS-RS Relator: Almir
Gabriel— PMDB- PA

Titulares:

PMDB – Almir Gabriel; Alarico Abib; Borges da Silveira; Bosco França;
Carlos Cotta; Carlos Mosconi; Célio de Castro; Domingos Leoneli;
DoretoCampanari; Ruy Nedel; Eduardo Moreira; Fábio Feldmann; Francisco
Kuster; Paulo Macarini; Geraldo Alckmin; Geraldo Campos; Hélio Costa;
Ivo Lech; João Cunha; Joaquim Sucena; Jorge Uequet; José Carlos Sabóia;
JulioCostamilan; Mansueto de Lavor; Mário Lima; Mattos Leão; Mauro
Sampaio; Max Rosenmann; Raimundo Rezende; Renan Calheiros; Ronaldo
Aragão; Ronan Tito; Teotônio Vilela Filho; Vasco Alves

PFL – Alcenigerra; Dionísio Dal-Prá; Edme Tavares; Gandi Jamil; Francisco
Coelho; JacyScanagatta; João da Matta; Júlio Campos; Levy Dias; Lourival
Batista; Maria de Lourdes Abadia; Orlando Bezerra; Osmar Leitão; Salatiel
Carvalho; Stélio Dias

PDS – Adylson Motta; Cunha Bueno; Osvaldo Bender; Wilma Maia

PDT – Floriceno Paixão; Juarez Antunes; Nelson Seixas

PTB -José Elias Murad; Mendes Botelho

PT – Benedita da Silva; Eduardo Jorge; Paulo Paim

PL – Oswaldo Almeida

PDC – Roberto Ballestra

PC do B – Edmilson Valentim

PCB – Augusto Carvalho

Suplentes:

PMDB - Abigail Feitosa; Ademir Andrade; Albérico Filho; Amilcar Moreira; Anna Maria Rattes; Bezerra de Melo; Carlos Sant'Anna; Cássio Cunha Lima; Cid Sabóia de Carvalho; Fernando Cunha; França Teixeira; Francisco Amaral; Francisco Carneiro; Heráclito Fontes; Hilário Braun; Ivan Saraiva; Mattos Leão; Koyulha; Luiz Soyer; Maurílio Ferreira Lima; Milton Lima; Nelson Aguiar; Osmir Lima; Francisco Rollemberg; Plínio Martins; Raimundo Bezerra; Raquel Capiberibe; Renato Vianna; Roberto Vital; Ronaldo Carvalho; Severo Gomes; Wilson Martins; Francisco Pinto; Lúcia Vânia

PFL - Annibal Barcelos; Chagas Duarte; Jalles Fontoura; Jofran Frejat; Lúcia Braga; Lucio Alcântara; Marcondes Gadelha; Odacir Soares; Pedro Canedo; Raquel Cândido; Sarney Filho; Saulo Queiroz; Valmir Campelo; Francisco Dornelles; Mendes Thame

PDS - Adauto Pereira; Antonio Salim Curiati; Davi Alves Silva; Lavoisier Maia

PDT - Edesio Frias; Nelson Seixas; Floriceno Paixão

PTB - Roberto Augusto Lopes; Francisco Rossi

PT - Luis Gushiken; Luis Inácio Lula da Silva; Vitor Buaiz

PL - José Luiz de Sá

PDC - Siqueira Campos

PC do B - Vago

PCB - Roberto Freire

Secretário: Luiz Cláudio de Brito

Anexo D – Composição da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias

ANEXO II – COMPOSIÇÃO DA SUBCOMISSÃO DOS NEGROS, POPULAÇÕES INDÍGENAS, PESSOAS DEFICIENTES E MINORIAS

Composição:

Presidente: Ivo Lech—PMDB-RS **1º Vice-Presidente:** Doreto Campanari—PMDB-SP **2º Vice-Presidente:** Bosco França—PMDB-SE **Relator:** Alceni Guerra—PFL-PR

Titulares:

PMDB – Bosco França; Doreto Campanari; Ruy Nedel; Hélio Costa; Ivo Lech; José Carlos Sabóia; Mattos Leão; Mauro Sampaio; Renan Calheiros

PFL – Alceni Guerra; Jacy Scanagatta; Lourival Baptista; Salatiel Carvalho

PDS – Vago

PDT – Nelson Seixas

PTB – Vago

PT – Benedita da Silva

Suplentes:

PMDB – Cid Sabóia de Carvalho; Severo Gomes; Anna Maria Rattes; Bezerra de Melo; Cássio Cunha Lima; França Teixeira; Francisco Carneiro; Heráclito Fortes; Maurílio Ferreira Lima; Osmir Lima; Ronaldo Carvalho; Lúcia Vânia

PFL – Jalles Fontoura; Sarney Filho; Odacir Soares; Marcondes Gadelha; Francisco Dornelles

PDS – Vago

PDT – Edésio Frias

PTB – Vago

PT – Luiz Inácio Lula da Silva

Secretário: Carlos Guilherme Fonseca