



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA (PPGHis)**

**A VIOLÊNCIA IMPOSTA PELA FORÇA DOS COTURNOS:
UMA ANÁLISE SOBRE A ESPIONAGEM DO SERVIÇO NACIONAL
DE INFORMAÇÕES AOS MOVIMENTOS INDÍGENA E INDIGENISTA, NOS
GOVERNOS DE GEISEL E FIGUEIREDO (1974-1985).**

Aline Domingos Corrêa

Foz do Iguaçu
2023



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA (PPGHis)**

**A VIOLÊNCIA IMPOSTA PELA FORÇA DOS COTURNOS:
UMA ANÁLISE SOBRE A ESPIONAGEM DO SERVIÇO NACIONAL
DE INFORMAÇÕES AOS MOVIMENTOS INDÍGENA E INDIGENISTA, NOS
GOVERNOS DE GEISEL E FIGUEIREDO (1974-1985).**

Aline Domingos Corrêa

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal da Integração Latino-
americana, como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti

Foz do Iguaçu
2023

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

C824v

Correa, Aline Domingos.

A violência imposta pela força dos coturnos: uma análise sobre a espionagem do serviço nacional de informações aos movimentos indígena e indigenista, nos governos de Geisel e Figueiredo (1974-1985) / Aline Domingos Correa. - Foz do Iguaçu, 2023.

118 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, O Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), Programa de Pós-graduação em História (PPGHIS).

Orientador: Prof. Dr. Clovis Brighenti.

1. Brasil - História - 1964-1985. 2. Movimentos pelos direitos humanos.
3. Indigenistas. 4. Serviço Nacional de Informações (Brasil). 5. Memória.

ALINE DOMINGOS CORRÊA

**A VIOLÊNCIA IMPOSTA PELA FORÇA DOS COTURNOS:
UMA ANÁLISE SOBRE A ESPIONAGEM DO SERVIÇO NACIONAL
DE INFORMAÇÕES AOS MOVIMENTOS INDÍGENA E INDIGENISTA, NOS
GOVERNOS DE GEISEL E FIGUEIREDO (1974-1985).**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade
Federal da Integração Latinoamericana,
como requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Clovis
Brighenti UNILA

Prof. Dra, Endrica Geraldo
UNILA

Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante
UFGD

Foz do Iguaçu, 07 de agosto de 2023.

Dedico este trabalho ao Marcelo Zelic (*in memoriam*), às lutas dos povos indígenas e à memória dos indígenas assassinados pela Ditadura Militar-Civil (1964-1985) no Brasil.

*“A nossa miséria, a nossa tristeza, pela morte de
nossos líderes assassinados friamente, por aqueles
que tomam
o nosso chão; aquilo que, para nós, representa a
nossa própria vida e a nossa sobrevivência, neste
grande
Brasil, chamado um país cristão.”*

**Trechos do discurso de Marçal de Souza
(Tupã-Y), na visita do Papa João Paulo II ao
Brasil em 1980.
(CIMI, 2015)**

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o impacto que a Ditadura Militar-Civil, através do Serviço Nacional de Informações (SNI) infligiu aos movimentos indígena e indigenista, no período dos governos de Ernesto Geisel (1974-1979) e João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985). Partindo do pressuposto de que as documentações produzidas pelo principal órgão de espionagem do regime militar, o Serviço Nacional de Informações (SNI), são indicadores relevantes sobre as assembleias e reuniões realizadas pelos movimentos indígena e indigenista: afinal, entende-se que o fato desses coletivos terem sido vigiados é porque se conformavam como ações de resistência aos interesses e ao projeto dos militares que se encontravam no poder. As reflexões realizadas nesta dissertação, partem de uma metodologia de revisão bibliográfica sobre os temas, tanto da Ditadura Militar-Civil brasileira bem como da literatura voltada para o recorte da temática indígena e indigenista daquela época. Para além desta revisão, realizamos o levantamento e as leituras das fontes primárias dos documentos produzidos e coletados pelo SNI, cruzando informações tanto dos documentos de circulação interna ao órgão, como as informações da imprensa, dos registros dos movimentos indígenas e dos panfletos e boletins de entidades e órgãos indigenistas da época. Ao final da pesquisa, esclareço a importância das vozes envolvidas nas mobilizações indígenas e indigenistas daquele período, dando a devida credibilidade e visibilidade a estes, como parte importante no movimento de resistência à Ditadura Militar-Civil.

Palavras-chave: ditadura militar-civil; Indígenas; indigenismo; memória; silêncios; reexistências.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar el impacto que la dictadura militar-civil, a través del Servicio Nacional de Inteligencia (SNI), infligió a los movimientos indígenas e indigenistas durante los gobiernos de Ernesto Geisel (1974-1979) y João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985). Partiendo de la base de que la documentación producida por la principal agencia de espionaje del régimen militar, el Servicio Nacional de Inteligencia (SNI), son indicadores relevantes de las asambleas y reuniones realizadas por los movimientos indígenas e indigenistas: al fin y al cabo, se entiende que el hecho de que estos colectivos fueran vigilados es porque conformaban acciones de resistencia a los intereses y al proyecto de los militares que estaban en el poder. Las reflexiones realizadas en esta disertación se basan en una metodología de revisión bibliográfica sobre los temas tanto de la Dictadura Militar-Civil Brasileña como de la literatura centrada en los temas indígenas e indigenistas de la época. Además de esta revisión, hicimos un relevamiento y lectura de las fuentes primarias de documentos producidos y recopilados por la SNI, cruzando información tanto de documentos que circulaban dentro del organismo, como información de prensa, registros de movimientos indígenas y panfletos y boletines de organizaciones y organismos indígenas de la época. Al final de la investigación, pretendo comprender y elucidar la importancia de las movilizaciones indígenas e indigenistas de ese período, dándoles la debida credibilidad y visibilidad como parte importante del movimiento de resistencia a la Dictadura Cívico-Militar.

Palabras clave: dictadura militar-civil; indígena; indigenismo; memoria; silencios; reexistencias.

ABSTRACT

This research aims to analyze the impact that the Military-Civil Dictatorship, through the National Information Service (SNI) inflicted on indigenous and indigenist movements, during the period of the governments of Ernesto Geisel (1974-1979) and João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985). Based on the assumption that the documentation produced by the main spy agency of the military regime, the National Intelligence Service (SNI), are relevant indicators on the assemblies and meetings held by indigenous and indigenist movements: after all, it is understood that the fact that these collectives have been watched is because they conformed as actions of resistance to the interests and the project of the military who were in power. The reflections carried out in this dissertation are based on a bibliographic review methodology on the themes of both the Brazilian Military-Civil Dictatorship and the literature focused on the indigenous and indigenist theme of that time. In addition to this review, we surveyed and read the primary sources of documents produced and collected by the SNI, cross-referencing information both from documents circulating internally to the agency, as well as information from the press, records of indigenous movements and pamphlets and bulletins of entities and indigenous bodies of the time. At the end of the research, I intend to understand and elucidate the importance of indigenous and indigenist mobilizations of that period, giving due credibility and visibility to them, as an important part of the resistance movement to the Military-Civil Dictatorship.

Keywords: military-civil dictatorship; Indigenous; indigenism; memory; silences; re-existences.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABIN – Agência Brasileira de Inteligência
AI-5 -Ato Institucional número 5, de 13 de dezembro de 1968
ANAI – Associação Nacional de Apoio aos Índios
Arena – Aliança Renovadora Nacional
ASI– Assessoria de Segurança e Informações
CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informações
Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CIE – Centro de Informação do Exército
CIN – Centro de Inteligência
Cimi – Conselho Indigenista Missionário
CISA – Centro de Informação de Segurança da Aeronáutica
Codi – Centros de Operações de Defesa Interna
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNV – Comissão Nacional da verdade
CPI – Comissão Pró-Índio
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CTI – Centro de Trabalho Indigenistas
CVI – Comissão da Verdade
Indígena DCI – Divisão Central de
Informações
DGO – Departamento de Gestão Orçamentária
DSI – Divisão de Segurança de Informações
DOI – Destacamento de Operações de Informações
EMFA – Estado-Maior das Forças Armadas
Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GRIN – Guarda Rural Indígena
Incrá – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MAIC – Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MCI – Movimento Comunista Internacional
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
Minter – Ministério do Interior
MJ – Ministério da Justiça
OAB – Ordem dos Advogados do Brasil
ONU – Organização das Nações Unidas
PDT – Partido Democrata Trabalhista
PIMO – Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira
PIN – Plano de Integração Nacional
PIX – Parque Indígena do Xingu
PPGHIS – Programa de Pós-Graduação em História
RCNV – Relatório da Comissão Nacional da Verdade

SIE – Seção de Informação Estratégica
SNAM – Secretariado Nacional de Atividades Missionárias
SOE – Seção de Operações Especiais
SSI – Seção de Segurança Interna
SSI/SC – Secretaria de Segurança e Informação do estado de Santa Catarina
SNI – Serviço Nacional de Informações
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
TSM – Tribunal Superior Militar
UNI ou UNIND – União das Nações Indígenas
UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-americana

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Organograma das hierarquias das divisões do SNI na estrutura do Poder Executivo.....	16
Figura 2 – Recorte do Jornal Porantim: “Funai, um grande quartel sem fardas.”.....	61
Figura 3 – Ficha de registro de D. Tomás Balduino, nos Arquivos do SNI.....	79.
Figura 4 – Congresso Missionário “Ano dos Mártires”: missa no interior das ruínas de São Miguel (RS) – 26/11/1978.....	80
Figura 5 – Fotos identificando o Pe.Antônio Canuto e o D.Pedro Casaldáliga na região de Santa Terezinha e São Félix, no Mato Grosso.....	81
Figura 6 – Foto de D.Pedro Casaldáliga.....	82
Figura 7 – Recorte do Jornal “O Estado de SP” – Condenação do Pe.François Jentel.....	83
Figura 8 - Arquivo do SNI, destaca o organograma do Cimi.....	85
Figura 9 - Arquivo do SNI, destaca artigos do Estatuto do Cimi.....	86

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - A PESQUISA NOS RASTROS DAS MEMÓRIAS: DOS PORÕES DA CASERNA AO PROTAGONISMO INDÍGENA.	26
1.2. A HISTÓRIA INDÍGENA COMO LENTE DE PESQUISA	36
CAPÍTULO 2 - O INDIGENISMO DE ESTADO: O SPI DE RONDON E A FUNAI DOS MILITARES. 49	
2.1. O SPI E A TUTELA COMO POLÍTICA INDIGENISTA DO ESTADO	49
2.2. A FUNAI DOS GENERAIS: O DESENVOLVIMENTISMO COMO PROJETO DE INTEGRAÇÃO E REPRESSÃO DOS POVOS INDÍGENAS.	54
2.3 EXILADOS NAS PRÓPRIAS TERRAS: O ÍNDIO COMO PROBLEMA AO AVANÇO CIVILIZATÓRIO.	63
CAPÍTULO 3 - VOZES QUE (RE-)EXISTEM: AS ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS, MISSIONÁRIOS E INDIGENISTAS.	71
3.1 – A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO INDÍGENA	71
3.2 - A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO CAMPO: UM BRAÇO DA IGREJA CATÓLICA QUE SE CONTRAPÔS AO DESENVOLVIMENTISMO E AO INDIGENISMO MILITARIZADO. 76	
3.3 AS ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS E INDIGENISTAS	90
PALAVRAS FINAIS	101
BIBLIOGRAFIA E FONTES	107
FONTES CONSULTADAS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	109

INTRODUÇÃO

Este foi um dos trabalhos mais difíceis, não apenas pela complexidade do tema em si, mas também devido aos atravessamentos externos advindos com o contexto político, econômico, sanitário e social pelo qual o mundo atravessou nos últimos anos. A humanidade, vivenciou um momento histórico que servirá como um grande divisor na passagem do século XX para o século XXI: a pandemia da Covid-19. No tocante ao Brasil, acrescenta-se a este contexto sanitário complexo, a atuação do governo de Jair Messias Bolsonaro e seu vice Antônio Hamilton Mourão que, certamente, se tornará um marco histórico político para se pensar os avanços e as limitações da história democrática do país.

Todo esse contexto acima descrito, promoveu uma mudança radical no meu tema de pesquisa que era, inicialmente, o de trabalhar junto a linha da história oral coletando e analisando as narrativas de lideranças e xamãs dos Avá-Guarani sobre o advento da construção e instalação da Itaipu Binacional. Diante do exposto, modifiquei o tema, passei a pesquisar a construção de um olhar historiográfico na busca pela compreensão da temática indígena e indigenista sob a vigilância do Serviço Nacional de Informação (SNI) durante dois governos, no período da Ditadura Militar-Civil.

Nesse sentido, foi de extrema importância, o aporte teórico-metodológico de José D'Assunção Barros (2012), em que o historiador aponta aos pesquisadores iniciantes a necessidade de maleabilidade frente as adversidades do processo de pesquisa:

Ao se deparar com novas fontes, ao reformular hipóteses, ao se confrontar com as inevitáveis dificuldades, ao produzir novos vislumbres de caminhos possíveis, ou ao amadurecer no decorrer do próprio processo de pesquisa, o pesquisador deve estar preparado para lidar com mudanças, para abandonar roteiros, para antecipar ou retardar etapas, para se desfazer de um instrumento de pesquisa em favor de outro, para repensar a esquematização teóricas que até ali haviam orientado seu pensamento. Neste sentido, todo projeto é provisório, sujeito a mutação, inacabado (BARROS, 2013, p. 10).

A paciência e a cautela se tornaram grandes aliadas para poder contornar os descontroles que a vida nos apresentou nos últimos meses e também foram estratégias importantes para a construção da nova temática de pesquisa. Desse modo, hoje entendo que a mudança no eixo temático ocorreu devido às inúmeras limitações

impostas pela nova realidade advinda com a pandemia do novo coronavírus e a impossibilidade de realização plena do trabalho de campo juntos aos Guarani em seus territórios.

Certamente, não foi uma mudança tão espontânea ao processo em si da pesquisa e no início foi bastante difícil lidar com toda essa transformação. Sobretudo, porque as mortes e o luto entre os povos indígenas pesavam - e ainda pesam - sobre os ombros de todas as pessoas que se engajam em trabalhar com essa temática. Ao contrário do que imaginava inicialmente, o novo tema de pesquisa que foi estabelecido junto ao meu orientador, Dr. Clovis Antonio Brighenti, tornou-se cada vez mais interessante à medida em que fui me aprofundando mais na literatura e no levantamento das fontes.

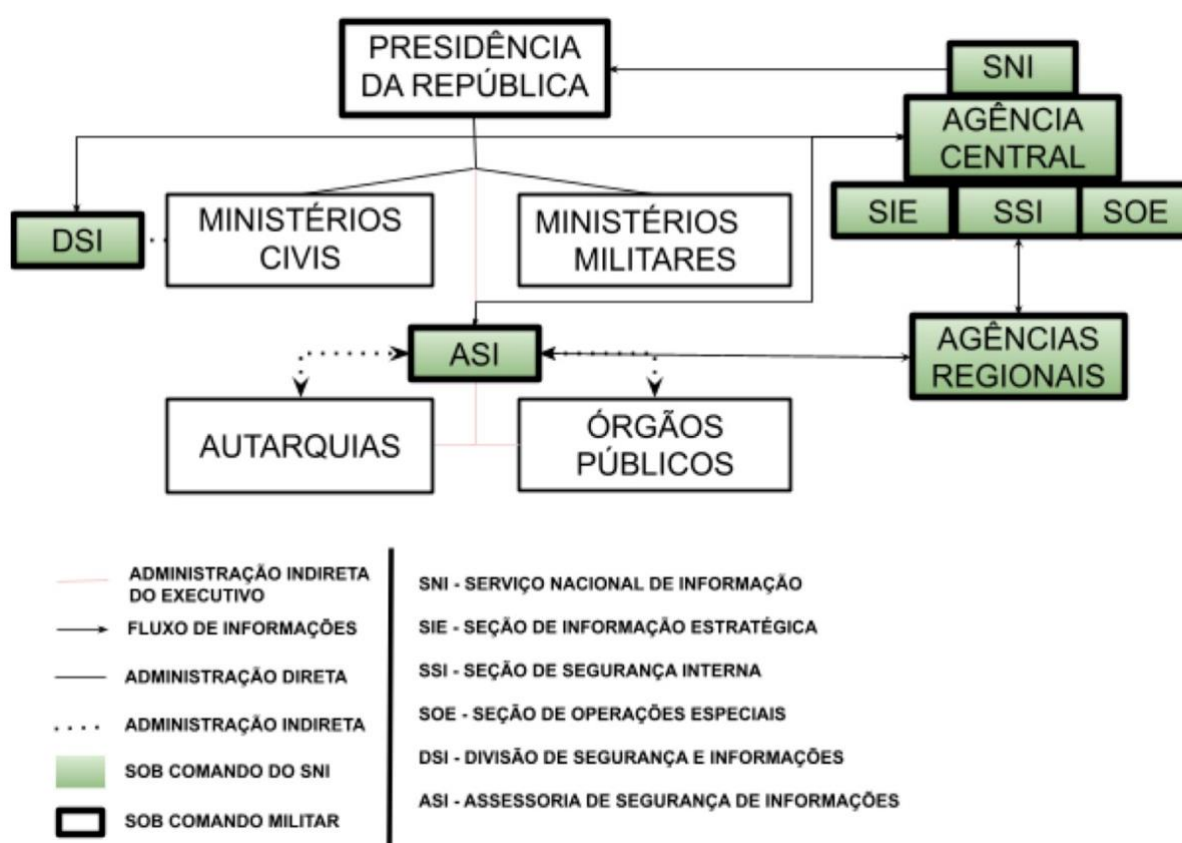
Hoje, tenho a plena consciência do quanto a orientação foi um importante divisor na minha formação acadêmica e sou extremamente grata por essa transformação da pesquisa, pois o tema escolhido se tornou ainda mais cativante que o tema trabalhado no projeto em que adentrei no mestrado do PPGHis (UNILA). Dito isso, sublinho o esforço que venho desempenhando para realizar um levantamento mais robusto no tocante a bibliografia do novo tema escolhido. Leituras que venho realizando sistematicamente desde o início de 2021. Sem mais delongas, passo a seguir, a descrever maiores detalhes sobre a minha atual pesquisa.

Esta pesquisa levantou perspectivas e caminhos para trazer ao palco da historiografia brasileira, parte do impacto que a Ditadura Militar-Civil (1964-1985) infligiu aos movimentos indígenas e indigenistas. O período analisado pela pesquisa (1974-1985), contempla os governos de Ernesto Geisel (1974-1979) e João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985), espaço histórico em que exploro um olhar crítico especialmente para as documentações produzidas pelo Serviço Nacional de Informação (SNI).

Desse modo, elaboro uma reflexão crítica perpassando por três grandes eixos temáticos que foram trabalhados ao longo de todo o processo da pesquisa, a saber: **1)** Debruço-me sobre parte da literatura voltada para a História Indígena, trazendo ao centro da investigação as mobilizações dos movimentos indígenas e indigenistas; **2)** Realizo leituras voltadas ao tema da Ditadura Militar-Civil; **3)** Contemplo também leituras específicas no tocante ao Serviço Nacional de Informação. Ao final, pretendo também promover alguns apontamentos sobre a busca dos movimentos indígenas pela justiça de transição.

Invisto em um levantamento de documentos de circulação restrita ao Serviço Nacional de Informação (SNI), tanto na Agência Central do serviço de inteligência, quanto nas Agências, Ministérios e Autarquias de diversas regiões/estados do Brasil. Para melhor compreender a hierarquias das divisões do SNI na estrutura do Poder Executivo, apresento o diagrama a seguir:

Figura 1 - Organograma das hierarquias das divisões do SNI na estrutura do Poder Executivo.



Fonte: Aline Corrêa, 2023

Como podemos observar no organograma acima, a principal sede do SNI era a Agência Central, que era dividida em três seções: a Seção de Informação Estratégica (SIE), a Seção de Segurança Interna (SSI) e a Seção de Operações Especiais (SOE). O órgão de espionagem também abriu diversas agências regionais:

Essa foi uma medida decisiva para que o Serviço estendesse seus tentáculos sobre o país. As primeiras agências regionais foram abertas em São Paulo, Brasília, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Paraná e Pernambuco. Com o passar dos anos, o Serviço instalou agências nas principais capitais do país, além de escritórios, com uma estrutura menor, em cidades de importância estratégica, como Foz do Iguaçu, no Paraná, e em São José dos Campos, em São Paulo (FIGUEIREDO, 2005, p. 135).

Para além das Agências Regionais, o SNI também contava com as Divisões de Segurança e Informação (DSI), essas seções, segundo Figueiredo (2015), funcionaram como uma espécie de minisserviço secreto e eram, dentro de cada ministério civil, comandadas por funcionários que respondiam diretamente ao órgão de espionagem. O SNI, não pestanejou em ampliar seu poder de vigilância e instaurou também a Assessoria de Segurança e Informações (ASI) em cada órgão público e autarquia federal – Correios, Petrobrás, Embratel, Embratur, Sunab, Funai, IBGE, Itaipu Binacional, Ibama, Eletrobrás, etc. Tanto as DSI, como as ASI:

(...) tinham uma dupla função para as Forças Armadas: fortalecer os sistemas de informações da ditadura e, ao mesmo tempo, empregar um sem-número de militares da ativa, militares da reserva, parentes de militares, amigos de militares e amigos de amigos de militares (FIGUEIREDO, 2015, p. 157).

Levando-se em conta o tamanho do aparato de espionagem do serviço secreto brasileiro é possível dimensionar a quantidade de informações e documentos que foram catalogados durante o período da Ditadura Militar-Civil nos seus 21 anos de permanência no poder. A íntegra dos documentos originais disponíveis, encontram-se no Arquivo Nacional, em Brasília. No entanto, parte significativa deste acervo foi digitalizado e indexado pelo *sítio* digital do Armazém Memória - em um trabalho coletivo facilitado, catalisado e coordenado pelo trabalho de excelência de Marcelo Zelic.

Portanto, avalio e reflito sobre a versão “oficial” estabelecida por esses documentos e, a partir deles, realiza uma análise crítica sobre como o SNI fez espionagem da atuação dos movimentos indígenas e indigenistas naquele contexto da época. A partir da coleta e da análise das fontes primárias pretendo esboçar algumas reflexões e apontamentos com intuito de contribuir com as possíveis lacunas existentes na produção historiográfica hegemônica daquele período. Historiografia que, por muito tempo, obliterou o recorte étnico nessa parte da história do Brasil e dos povos indígenas – coletivos que, até pouco tempo atrás, eram vistos como povos “sem história”.

Priorizo um recorte sobre as reuniões e assembleias indígenas ou indigenistas, locais, regionais e nacionais. Nessas assembleias, para além das lideranças indígenas, estavam presentes diversos representantes do movimento indigenista

brasileira, destaco a seguir algumas organizações daquela época que tiveram maior incidência nos documentos encontrados nos arquivos do S.N.I.: o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e as Assembleias de Chefes Indígenas Aqui parece que precisa deixar mais claro que sua análise é como/porque/quando/onde/que meios o SNI espionou esses sujeitos

Alinho-me à esteira das produções acadêmicas que advogam pela História Indígena (ALMEIDA, 2010; EREMITES, 2003; MONTEIRO, 1995; MOTA & CAVALCANTE, 2011). A intenção é trazer ao palco dessa pesquisa historiográfica, reflexões que ressaltam as ações e as mobilizações indígenas como parte da história brasileira, ressaltando o papel desses povos e desvelando a agência (*agency*) desses coletivos que, por muito tempo, fora-lhes negada: a de sujeitos históricos plenos (ALMEIDA, 2010; CUNHA, 1992, 2009; MONTEIRO, 1995; SZTUTMAN, 2006). Quem sabe apresente o que alguns desses debateram, ou agregaram ao tema

O presente trabalho entende que o golpe de 1964, embora descentralizado, foi guiado, principalmente, por um conluio militar conspiratório (SOARES, 1994; SKIDMORE, 1989) e o contexto autoritário posterior, conformou-se naquilo que parte da literatura configura como sendo uma ditadura militar-civil¹ (LENTZ, 2022). Enquanto um processo historiográfico mais amplo, certamente podemos observá-la de vários ângulos, ao longo dos seus 21 anos de permanência no poder. De um modo geral, as reflexões, enquadram-se em dois polos de análise – econômico e/ou militar - que, apesar de seguirem por caminhos diferentes, não são exclusivos, sobretudo, para se ter uma visão holística e aprofundada daquele período.

¹ Para Rodrigo Lentz, o conceito de ditadura militar-civil, segue na esteira dos debates acerca da justiça de transição, em que o período de 1964-1985, pode ser compreendido como sendo fruto de alianças entre militares-civis. Arranjos entre as elites civil e militar que se conformaram de diversas formas durante o regime autoritário e que, apesar de serem complexos, comungavam de objetivos em comum, tais como: “1) consolidar estruturalmente a hegemonia do grupo da Escola Superior de Guerra (ESG) na organização militar e garantir a coesão ideológica das instituições militares federais e estaduais; 2) reorganizar o sistema político e implementar o sistema de informações para a segurança nacional; 3) neutralizar a organização política nacional-trabalhismo e eliminar os movimentos revolucionários e as resistências armadas; 4) realizar reformas no Estado e nos sistema econômico para impulsionar uma concepção de desenvolvimento nacional; 5) preparar bases institucionais seguras para o retorno controlado da democracia eleitoral direta”(LENTZ, p. 147). Para obterem sucesso na implementação desses objetivos somente através dos líderes das Forças Armadas, claro, contando também com o apoio coadjuvante de aliados civis, entorno do lema da “Doutrina de Segurança Nacional que combinavam políticas de desenvolvimento capitalista e estratégias de violência política até atingir seu esgotamento conjuntural”, conclui o autor.

O primeiro – macroeconômico ou estrutural - em função da influência marxista no meio acadêmico, fundamenta suas análises sob um viés pautado pela ótica do determinismo economicista. Segundo Carlos Fico (2014, p. 33-34), o livro de

Gorender (1987), talvez, tenha sido o precursor marxista mais conhecido por advogar por uma leitura particularmente ortodoxa deste olhar econômico das lutas de classes: a luta armada x elite burguesa-industrial. Para Fico (2014), em linha semelhante ao marxismo de Gorender, René Armand Dreifuss (1981) e Daniel Aarão Reis (1990;1994), defendem a tese na qual os fatores estruturais do mercado financeiro internacional influenciaram o rearranjo das elites locais, catalisando os interesses conduzidos, sobretudo, pelos complexos Ipes/lbad:

Tal amplitude (banqueiros, empresários, industriais, latifundiários, comerciantes, políticos, magistrados, e classe média) “condicionaria, no interior das Forças Armadas, uma unidade que seria dificilmente concebível em condições normais e fundava-se na compartilhada “aversão ao protagonismo crescente das classes trabalhadoras na história republicana brasileira depois de 1945” (REIS FILHO, 1990 apud FICO, 2014, p. 37).

O segundo modo de compreender o golpe militar e o posterior regime autoritário, parte de um prisma sociopolítico, em que alguns autores enfocam no papel dos militares, enquanto um grupo que teve o seu comportamento, a sua autonomia e o seu poder de persuasão, sistematicamente subestimado pela historiografia marxista. No entanto, Fico nos adverte e sublinha a importância de se considerar os mais diversos aspectos e recortes de análise de fenômenos complexos: “Descartar a importância das imposições decorrentes dos rearranjos do capital internacional seria um erro tão flagrante quanto não considerar o papel específico dos militares” (FICO, 2014, p. 43).

O regime militar brasileiro também pode ser visto como um processo histórico que passou por várias fases e mudanças, para além do brusco redirecionamento inicial do regime de governo, advindo com o Golpe Militar de 64. A primeira fase (1964-1968), em que o poder executivo foi tomado por uma junta militar temporária e, em seguida, pela posse de Humberto de Alencar Castello Branco, foi marcada, sobretudo, por um discurso legalista dos militares, com o objetivo de justificar o golpe e a permanência deles no comando.

Foi também o período em que se instaurou cinco - dos dezessete atos institucionais promulgados durante todo o regime militar – dentre esses, vale ressaltar aqui o Ato Institucional nº 5 (AI-5), responsável pelo endurecimento do regime. Bem como se deu nessa fase, a construção e a consolidação das lutas de resistências contrárias a permanência dos militares no poder.

A segunda fase (1969-1979), conhecida na literatura por ser os “anos de chumbo” ou os “anos de terror”, desdobrou-se após a instauração do AI-5, ainda no governo de Artur da Costa e Silva e se solidificou com a chegada do terceiro presidente militar da ditadura: Emílio Garrastazu Médici. Nessa fase, “o general presidente podia tudo, passou a acumular poderes absolutos. E começou a fazer uso deles, caracterizando um período de arbítrio completo” (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2022).

Nesse período, caracterizado também por ser a década do “milagre econômico”, intensificaram-se ainda mais as práticas de interrogatório, de tortura, dezenas de deputados e senadores tiveram seus mandatos cassados, a censura prévia e a perseguição política corriam soltas através da intimidação, da coibição e da repressão. Diversos políticos, militantes, artistas e intelectuais quando não eram presos, viam-se obrigados a se exilar fora do país.

A fragilização da conjuntura econômica no setor energético internacional, advinda com as guerras árabes-israelenses, abalou profundamente o cenário brasileiro e, conseqüentemente, o prestígio do regime militar foi frontalmente acometido pela crise (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2022). Em 1974, Ernesto Beckmann Geisel, “um dos líderes militares mais respeitados entre a ala moderada” (FIGUEIREDO, 2005, p. 240), foi eleito indiretamente pelo Colégio Eleitoral, com apoio da maioria do partido governista: a Aliança Renovadora Nacional (Arena). Quando Geisel toma posse, prontamente anuncia o programa de distensão política que seria realizado de maneira lenta, gradual e segura.

Embora, no discurso o governo militar indicasse uma redemocratização, na prática, poucas mudanças se efetivaram: “Geisel chegara prometendo a abertura. Seu governo, porém, começava com o CIE empilhando e escondendo cadáveres, enquanto o SNI os contabilizavas. A poça de sangue de Médici escorria para Geisel” (FIGUEIREDO, 2005, p. 240). A terceira fase (1979-1985), desponta ainda em 1978, quando Geisel envia ao congresso a emenda constitucional nº 11 que foi aprovada em agosto daquele mesmo ano, representando a revogação do AI-5. Havendo também um relativo abrandamento da Lei de Segurança Nacional.

Aquele período, com João Batista Figueiredo empossado na presidência, também foi fortemente marcado pela intensificação das ações em oposição ao regime militar:

O clima era tenso, ainda mais porque o movimento operário se reanimou e já pelo segundo ano promovia grandes greves no ABC paulista e na capital. O movimento estudantil, que já era protagonista de protestos públicos desde 1977, reorganizou a UNE e faz grandes manifestações, reivindicando a anistia dos opositores presos e exilados e uma Assembleia Constituinte. A imprensa alternativa cresceu exponencialmente no período, centenas de pequenos jornais se espalharam pelo país com posições críticas à ditadura (MEMÓRIAS DA DITADURA, 2022).

Portanto, como vimos, a ditadura militar-civil, vem sendo estudada e esmiuçada, através de inúmeros recortes que foram sendo realizados pelas pesquisas, a depender, muito, também, dos tipos de perguntas que se fazem às fontes e à hipótese que cada pesquisador(a) elabora para ser investigada (FONSECA, 1967; PROST, 2008; BARROS, 2013). Desse modo, fica claro, que a construção da História, apesar de ser contínua, em nenhum tempo ou espaço se constrói em um sentido único, linear e irreduzível. Afinal, “o tempo histórico é, sempre, contínuo e, também, mudança” (FONSECA, 1967, p. 563).

A intenção é escrutinar como a ditadura militar-civil (FICO, 2014; LENTZ, 2022), através do Serviço Nacional de Informação (SNI), espionou as ações dos movimentos indígenas e indigenistas durante os governos de abertura e transição democrática, examinando as principais estratégias militares em relação a essas mobilizações. Examinarei como o SNI foi um instrumento diferenciado de vigilância frente aos movimentos indígenas e indigenistas, através do levantamento de documentos pertencentes tanto a Agência Central (AC), como também na Assessoria de Segurança de Informação da Funai (ASI-Funai), durante os governos de Ernesto Geisel (1974-1979) e João Baptista de Oliveira Figueiredo (1979-1985).

Através das fontes primárias levantadas, verificarei quais as ações e os meios de mobilização encontrados por indígenas e indigenistas para reivindicar e garantir os direitos dos povos originários em meio aos inúmeros massacres e às diversas invasões promovidas pela política militarizada do Estado. Desse modo, pretendo contribuir com as discussões da História indígena, no tocante aos temas do direito ao passado e à memória.

O intuito é auxiliar aos debates historiográficos que perpassam pelas reflexões acerca da temática indígena, dos direitos humanos e da justiça de transição no Brasil, bem como realizar alguns apontamentos a respeito de um possível processo de reparação. Observar e identificar os inúmeros desafios que se interpõem a essa trajetória de encararmos de frente um legado de violências e de desrespeito e violações aos direitos humanos e aos direitos originários dos povos indígenas.

Destacarei, sobretudo, o sistemático e abusivo histórico de apagamento e silenciamento da história, da memória e dos modos de ser, ver e fazer dos povos indígenas vivenciados, naquele período histórico, no Brasil. Enfatizarei, portanto, algumas das arbitrariedades facilitadas e promovidas por essa constante vigilância que revela - para com os povos indígenas e seus apoiadores - a face mais violenta do regime ditatorial.

O recorte temporal trabalhado, delimita-se nos dois últimos governos da ditadura militar-civil: Geisel e Figueiredo. Escolha que foi realizada a partir da emergência das reuniões, encontros e assembleias indígenas que germinaram a partir de 1974, com forte apoio das instituições indigenistas, civis e religiosas, que despontaram também naquele período. Portanto, a partir da delimitação desse recorte temporal, o banco de dados vem sendo formatado a partir de uma seleção qualitativa dos documentos encontrados no acervo digital do Armazém Memória.

Dentre os tipos de documentações temos: matérias de revistas e jornais, bem como documentos sigilosos de circulação restrita nas agências do SNI. Nesse sentido, cabe ressaltar, o importante papel desempenhado pelo Armazém Memória, projeto coletivo que é a ação catalisadora mais robusta dedicada a revelar e resguardar, parte das memórias que atravessaram as mais diversas realidades indígenas durante o regime militar.

Segundo a página oficial do projeto, em uma rede social, podemos ter contato com dimensão da importância histórica desta iniciativa:

O Armazém Memória é uma iniciativa de articulação e construção coletiva de um sítio na Internet, visando colaborar para o desenvolvimento de políticas públicas, que possam garantir ao cidadão brasileiro o acesso à sua memória histórica, através de Bibliotecas Públicas Virtuais interligadas em um sistema de busca direto no conteúdo.

Reunimos de forma digital: coleções de periódicos, depoimentos, livros, vídeos, áudios, artigos, documentos e imagens; obras de natureza histórica, jurídica e educativa, com foco nos direitos humanos, cujo conteúdo é de interesse público, sendo patrimônio cultural brasileiro por ser obra científica portadora de referência à identidade, ação e memória

de diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos termos dos art. 216, III, da Constituição Federal da República (ARMAZÉM MEMÓRIA, 2022).

O Armazém Memória, constitui-se, portanto, como um dos caminhos que possibilitam uma análise coletiva de parte dessas histórias dos movimentos indígenas e indigenistas na época da ditadura militar-civil. O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), ressalta que:

Estas memórias e registros sob guarda de parceiros, membros das diversas redes de conteúdos, são agrupadas em Videotecas, Coleções de Imagens, Centros de Referência Virtuais e Acervos Temáticos em bibliotecas inteligentes, onde a sua principal função é disponibilizar o conteúdo completo dos documentos reunidos de arquivos públicos, privados e de organizações sociais, bem como de acervos pessoais, totalmente indexados e interligados através da tecnologia DOCPRO, criando condições para que a memória da resistência histórica do povo brasileiro a tantas adversidades, fique acessível ao cidadão para consulta e estudo não só na internet, como também nas universidades, escolas, casas de cultura, entidades civis e centros de formação populares espalhados pelo país (CEDEFES, 2022).

Através desta ação e do conceito inovador trazido pelo Armazém Memória é que encontro um facilitador para ter acesso as fontes primárias que serão trabalhadas ao longo desta pesquisa. A partir dessa documentação catalogada, faço uma seleção qualitativa que contempla temas acerca das resistências aos massacres e às violações aos direitos indígenas à terra, à vida e à cultura que, paulatinamente, ocorreram contra os povos.

Vale destacar que, a forma como foi elaborado e organizado o acervo, viabiliza o processo de seleção qualitativa dos documentos, não apenas pelo fato de o mesmo já distribuir os documentos através de entradas temáticas específicas, como também a tecnologia de pesquisa avançada utilizada, otimiza as buscas com maior agilidade e exatidão. A pesquisa realizada no acervo do Armazém utilizou alguns métodos para refinamento das buscas, seja através da utilização de palavras-chaves, tais como: assembleias, índios, reuniões, indígenas, caciques, nomes das entidades indigenistas, nomes de lideranças, tipos de conflitos, dentre outros.

Outro método de afinamento para a busca dos documentos se deu através da utilização do uso de aspas nas palavras-chaves (“índios”) e do sinal de mais (+) para encontrar documentos que continha na mesma página as palavras em destaques, por exemplo: “reuniões” + ”caciques”, para encontrar todos arquivos que continham esses

termos em uma mesma página. A partir das leituras de alguns arquivos e da constatação das pautas, conflitos e reivindicações que se faziam presentes nas reuniões, foi possível encontrar arquivos relacionados aos contextos relatados pelos próprios indígenas. Sendo possível identificar e compreender melhor o contexto em que emergiam os conflitos que levaram os indígenas a se mobilizarem em resistência aos projetos do governo militar.

Sem sombra de dúvida, essas vozes que resistem à medida que (re-)existem em meio a esse inventário que encontramos no Armazém Memória, apontam-nos não apenas importantes conhecimentos e visões de outros mundos possíveis que se faziam presente naquele momento, como também nos mostram uma centelha de esperança que se construía para enfrentar tempos tão truculentos.

No primeiro capítulo da dissertação, pretendo realizar uma breve contextualização do arcabouço teórico e metodológico utilizado na pesquisa. Portanto, faço uma contextualização dos principais conceitos e autores que embasam a pesquisa, bem como defino as linhas com as quais o presente trabalho tem maior afinidade: a História Indígena e a História do Tempo Presente (Recente). Nesse capítulo inicial, esclareço os usos e sentidos de alguns debates que desenvolverei nos capítulos seguinte, pontuando alguns conceitos que são centrais na compreensão de alguns temas que serão trabalhados, tais como: as disputas pelas memórias, a busca pela construção objetiva da verdade e o agenciamento indígena frente os adventos históricos.

No segundo capítulo, perpasso pela temática da ditadura militar-civil, na construção de um olhar que parte da temática indígena frente a esse contexto histórico autoritário. Nessa parte, destacarei alguns apontamentos sobre o papel do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que foi, posteriormente, substituído pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Argumentos que serão subsidiados não apenas através de uma revisão bibliográfica, como exemplificados a partir de alguns documentos encontrados nos arquivos do Serviço Nacional de Informação (SNI). Pretendo pontuar também como este órgão foi central tanto para direcionar as políticas governamentais do regime político militar, quanto para ocultar e encobrir os documentos produzidos pela ditadura militar-civil.

Apresento os principais problemas e conflitos que afetavam os territórios e os direitos dos povos indígenas naquele momento histórico. Afinal, descrever a conjuntura em que os povos estavam inseridos, permite-nos esclarecer as ações e

mobilizações empreendidas pelos mesmos durante o período da Ditadura Militar-Civil, bem como nos aponta as diretrizes das construções coletivas que coadunaram com a Constituinte. Nesse momento, além do embasamento na literatura voltada para a temática indígena, pretendo apresentar alguns dados levantados pela pesquisa na documentação do SNI.

No terceiro e último capítulo, passo analisar algumas ações e mobilizações indígenas e indigenistas no período de transição do regime político autoritário para o governo democrático. Nessa parte da pesquisa, pretendo destacar as iniciativas em prol das lutas indígenas, trazendo ao palco da pesquisa alguns movimentos indígenas e indigenistas envolvidos, bem como evidenciarei algumas lideranças indígenas que se destacaram na performance da política nacional em defesa da garantia de seus direitos coletivos. Nesse sentido, as reflexões e argumentos serão ancorados na literatura, mas, principalmente, na análise crítica dos documentos levantados ao longo de toda a pesquisa.

Apesar da utilização de um número limitado de documentos, a pesquisa classificou cerca de 700 arquivos, provenientes de diferentes agências, os quais guardam relação com as pautas e denúncias das assembleias, reuniões e demais materiais produzidos pelas mobilizações indígenas e indigenistas. Mediante a conclusão da análise qualitativa do banco de dados, foram identificados alguns documentos importantes que abrem novas possibilidades de pesquisas e um direcionamento mais assertivo para a elaboração de um potencial projeto para o doutorado.

Nesses arquivos, constam cerca de 700 nomes de lideranças indígenas, missionários (tanto leigos, quanto católicos) e também de instituições e associações indigenistas. Embora os documentos tenham um peso quantitativo significativo para formar o banco de dados de uma futura pesquisa, eles também demonstram a possibilidade de adentrar via as trajetórias, os discursos e histórias de vidas das pessoas que foram alvos da vigilância, durante o período da ditadura militar-civil no Brasil.

Nos arquivos, encontram-se diversas categorias de fonte que abarcam: informes produzidos pelos militares; recortes de jornais; boletins do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Constam também fichas catalográficas com identificação e breve histórico de antropólogos, sertanistas, indígenas e indigenistas que atuam em diferentes instâncias na política nacional e internacional; além de estatutos de associações e instituições indigenistas.

Existe uma diversidade de documentos que descrevem detalhadamente as pautas e temas debatidos em reuniões, congressos e palestras na temática indígena; participação antropólogos, indígenas e indigenistas em eventos internacionais. Tais documentos possuem também diagnósticos da situação fundiárias de diversas regiões; informações detalhadas das áreas indígenas; histórico de conflitos emblemáticos entre indígenas e não-indígenas; entre outros temas.

Longe de querer formular respostas prontas e acabadas para cada um dos impasses que estão implicados nesse vasto tema, busco, através dos desafios que permeiam o próprio desenvolvimento da pesquisa, ampliar e amadurecer o arcabouço teórico-metodológico utilizado, a fim de encontrar algumas respostas para as próprias reflexões que aqui foram levantadas.

CAPÍTULO 1 - A PESQUISA NOS RASTROS DAS MEMÓRIAS: DOS PORÕES DA CASERNA AO PROTAGONISMO INDÍGENA.

1.1 - AS DISPUTAS PELAS MEMÓRIAS E A VERDADE FACTUAL NOS ARQUIVOS DO SNI.

El pasado é uma espécie de pantalla sobre la cual cada generación proyecta su visión de porvenir y, mientras la esperanza viva en el corazón de los hombres, las "historias nuevas" se sucederán en ella. (BECKER apud SCHAFF, 1971;1982, p. 147).

Neste momento, busco elucidar alguns conceitos teóricos e metodológicos que são centrais para a presente pesquisa uma vez que esta trabalha com uma variedade de arquivos produzidos e arquivados pela SNI, durante a Ditadura Militar-Civil. A compreensão dos usos da memória na história é um debate de extrema importância, tendo em vista que, a construção do conhecimento historiográfico, atravessa e é atravessada por essa estreita relação. A importância desse diálogo, sobretudo, em regimes ditatoriais, dos usos e sentidos dado a memória, implica várias outras reflexões correlatas, tais como as disputas, as tensões, os apagamentos, os silêncios e os esquecimentos.

Não quero dizer com isto que, estes temas levantados não se façam presentes em outros contextos e tempos historiográficos. No entanto, estas questões ganham um peso notável e diferenciado em regimes políticos que as mentiras são ferramentas centrais para se fazer governar. João Teófilo (2018) nos lembra que:

Regimes autoritários, a exemplo da ditadura militar instaurada no Brasil a partir do golpe de 1964, engendram um sem número de mentiras sobre as quais se sustentam. A mentira lhes é peculiar. Não que regimes democráticos não estejam sujeitos a tal, mas ditaduras e regimes autoritários foram marcados por acontecimentos atrozés que não vieram à tona ou foram distorcidos, forjando versões que buscavam fabricar uma mentira com status de verdade (TEÓFILO, 2018, p. 219).

O desafio do(a) pesquisador(a) é se debruçar sobre as mais diversas fontes e versões de um dado momento. Necessário se faz ponderar, inclusive, o demasiado apego que fundam certas correntes do historicismo que, ao questionarem ao extremo

a busca pela verdade, exigem uma suposta relativização do nosso ofício que se, levada a cabo, pode colocar em xeque a própria integridade crítica acerca de um posicionamento, ético e até mesmo científico, que nos são necessários diante as inúmeras barbaridades que factualmente são inegáveis em determinados acontecimentos históricos.

Portanto, o revisionismo histórico, bem como a relativização da busca pela verdade, é importante na mesma medida que também possuem limitações não apenas teóricos e metodológicos, como também um limite da nossa própria ética profissional frente aos fatos. Desse modo, a revisão da história através de novos olhares, bem como a busca pela verdade, deve, sim, ser ferramenta utilizada em nossas pesquisas, desde que essas ferramentas sejam um ponto de partida (e não de chegada) para refletirmos criticamente sobre os acontecimentos históricos que foram consolidados em cima de mentiras forjadas como verdade.

Adam Schaff (1971;1982), ao tratar da questão da verdade e do ofício do historiador, sublinha que:

El estudio de las fuentes es ciertamente indispensable en la reflexión histórica, pero no exime al historiador de la necesidad de comprender, por tanto, de la empatía, de la tentativa de reconstituir los motivos y las conductas finalizadas de los hombres. Por el contrario, el estudio de las fuentes convierte a la comprensión en una operación necesaria; incluso diríamos que la implica. En efecto, ¿qué nos dicen las fuentes históricas más personales? En el mejor de los casos relatan lo que los autores de esta memoria, cartas, discursos, etc., pensaban de sí mismos y de los acontecimientos, y en el peor de los casos, narran lo que deseaban que los otros piensen de ellos y de los acontecimientos. Siempre se cae, en consecuencia, en la ideología en el sentido manheimiano de este término: de e la idea falsa que tiene de sí mismo hasta la intención deliberada de engañar a los otros (SCHAFF, 1971;1982, p. 309-310).

A partir do apontamento de Schaff, sobre os sentidos que implicam e imbricam os estudos de fontes historiográficas, passo a seguir, a apresentar um pouco das limitações metodológicas desta pesquisa, frente a enorme variedade de fontes que encontrei ao fazer meu levantamento de dados. Uma vez que em um único arquivo os agentes do SNI agrupavam não apenas informes internos, apresentar algumas discussões feitas por historiadores(as) que trabalham com a temática das ditaduras e dos regimes autoritários. Ressaltando como que esses(as), ao se esbarrarem nas discussões que questionam o uso do conceito de “verdade”, lidam com tal

problemática para construir as análises nas pesquisas historiográficas que empreendem.

Hannah Arendt (2016), faz um interessante debate sobre a natureza política da verdade e de como regimes autoritários, sobretudo na modernidade, empreendem uma guerra psicológica contra a verdade:

(...) as mentiras políticas modernas são tão grandes que requerem um rearranjo completo de toda a trama fatural, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixem sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixavam em seu próprio contexto original (...) (ARENDR, 2016, p. 483-484).

Compreendendo isso, ao analisar os documentos produzidos pelo S.N.I. e os depoimentos presentes neles, evitamos de recair no reducionismo dos mesmos, como se fossem a prova cabal de uma verdade pronta e acabada. Afastando-se, assim, tanto de um demasiado encantamento para com as fontes primárias, como de possíveis reificações das memórias ali presentes.

Portanto, analisar essas documentações não a partir de um ponto de vista que as tratam no âmbito do real absoluto, em sua forma íntegra, pronta e acabada, mas como registros que possuem um viés específico ao órgão que as produzem. Mas, ainda que seja um recorte de um dado acontecimento, a depender muito das perguntas que fazemos sobre essas documentações, observamos que a interpretação também é mutável. Schaff (1971;1982), destaca que

Evidentemente todo depende del modo como unos y otros formulan y desarrollan sus tesis respectivas. En nuestro caso concreto, sin embargo, la verdad histórica es mucho más compleja que una simple reducción de las causas (...). Por tanto, no debemos sorprendemos si el conocimiento de dichas causas todavía sea un proceso inacabado; un proceso en el curso del cual, a través del enfrentamiento entre puntos de vista distintos y opuestos, la verdad histórica progresivamente hace más compleja y más precisa, a partir de verdades parciales y, por consiguiente, relativas (SCHAFF, 1971;1982, p. 67).

Quando se parte desse princípio de que as fontes primárias não são como alicerces do real, abrem-se as portas para os principais desafios das análises que desenvolveremos ao longo deste trabalho. A ditadura militar-civil é um tema que vem ganhando ainda mais espaço e relevância nos debates acadêmicos. Certamente o aumento desse interesse é relativo ao distanciamento temporal que guardamos daquele momento histórico.

O que proporciona um maior acúmulo de dados, informações, análises, relatórios e documentações que foram emergindo dos porões da ditadura militar brasileira para nos revelar todos os tipos de violência (física, moral, estética e psicológica) e brutalidade impregnadas nas fardas, no ar e nas estruturas das casernas. O direito à verdade e à memória, em contextos e governos autoritários que cometeram graves violações aos direitos humanos constitui-se enquanto um direito inalienável e autônomo, desde de 2006, fruto de um estudo promovido pelo Escritório do Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas (ONU).

No Brasil, esse avanço institucional mais significativo, ocorre com a Lei de Acesso à Informação (Lei nº 12.527/2011) que, sancionada em 18 de novembro de 2011, regula o acesso dos cidadãos às informações públicas e aplicada as três esferas de poder: à União, aos estados, ao Distrito Federal e aos municípios. Representando um passo para pensar criticamente o regime democrático brasileiro, fortalecendo e promovendo também as políticas de transparência pública das ações do Estado. Do mesmo modo, essa Lei determinou que os órgãos e entidades públicas devem divulgar ativamente um contingente mínimo de informações por meio da internet.

Soma-se a esse quadro, a criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV), em 18 de novembro de 2011, apontando-nos caminhos de pesquisas a serem feitas sobre o período da ditadura militar-civil brasileira. Somente a partir da criação da CNV é que começamos a esboçar a real profundidade das inúmeras violações advindas desse período ditatorial. Nesse sentido, Teófilo, aponta que:

Desde que o Estado brasileiro passou a engendrar um esboço de processo de “justiça de transição” no país, disputas pelo monopólio de uma representação de passado da ditadura passaram a ocupar os debates no espaço público, notadamente no contexto da realização da Comissão Nacional da Verdade (CNV), entre os anos de 2012 e 2014. Deste modo, a busca pelo esclarecimento das violações dos direitos humanos que marcaram aquele período tem levantado questionamentos sobre qual seria o estatuto da verdade (TEÓFILO, 2018 p. 219-220).

De um modo geral, o historiador nos aponta que esse tema sobre o estatuto da verdade vem sendo melhor trabalhada pela História Recente (ou História do Tempo Presente), uma vez que esta abordagem se alinha com essas novas formas de olhar para o passado com as lentes e as inquietações que predominam em nosso tempo presente. Portanto, mais do que buscarmos estabelecer um novo regime de verdade sobre os fatos do passado, busca-se, sobretudo, compreender “de que maneira,

distorções deliberadas, atuam na elaboração desse passado como um terreno de disputas cujo monopólio tem sido constantemente cobiçado” (TEÓFILO, 2018, p. 220).

Nesse sentido, Hannah Arendt (2016), estabelece algumas ferramentas de excelência para este debate: a verdade factual e a mentira organizada. A primeira

(...) relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade factual (ARENDR, 2016, p. 455).

De acordo com Arendt e Teófilo, temos que a verdade factual se perfaz a partir de acontecimentos factíveis, isto é, que dependem de uma série de métodos (notícias, relatos, documentos etc) para comprovarem a sua ocorrência. Em contraposição, as narrativas que, supostamente, colocam-se como verdade, mas que não possuem quaisquer fundamentações. Estas últimas, não devem ser classificadas como erros de uma interpretação da história, muito menos se conformariam como opiniões simplórias - “meras opiniões” - sobre determinados fatos históricos, estariam na esteira daquilo que Arendt classifica como falsidade deliberada ou mentira organizada.

Mentiras que são forjadas como verdades e utilizadas como medidas controladoras de um possível efeito rebote que tem por objetivo nos induzir, enquanto sociedade, a uma falsa consciência histórica acerca de um período que, na mesma medida em que foi violento, revelou-se também, posteriormente, sombrio e encoberto pelas manipulações das informações. Para Arendt, a mentira organizada sempre abriga um germe de violência que é utilizada contra a verdade, pois a mentira cabal “tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato” (ARENDR, 2016, p. 481-482).

Recorro a essas importantes reflexões uma vez que, se por um lado temos, por um tempo significativo, a ideia de que a violência e a brutalidade do regime ditatorial militar-civil brasileiro pesaram suas mãos de chumbo apenas sobre os ombros dos que viviam em grandes centros urbanos (operários, estudantes, professores, etc). Hoje, por outro lado, sabemos que essa parte da história brasileira é um pouco mais profunda e complexo daquilo que muitos de nós imaginávamos.

Teófilo, apoiando-se em Arendt, advoga pela atenção que devemos ter sobre a gestão do estatuto da verdade. O historiador pontua que, reflexões acerca dos usos e sentidos entorno dos fatos do passado, desdobram-se:

(...) no âmbito das disputas em torno do monopólio da verdade e como essa se encontra ameaçada e assediada pelo poder em contextos ditatoriais. Ou seja, quando a mentira deliberada ameaça a verdade factual, buscando incidir na escrita da história, nas disputas de memórias e na própria construção do passado e do futuro. Mas estas ameaças e assédios, convém lembrar, podem se fazer presentes em contextos democráticos, ainda que em condições diferentes (TEÓFILO, 2018, p. 219).

Em 2014, através do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (RCNV), evidencia-se a brutalidade do regime militar e de como a ditadura guardou a sua face mais violenta e autoritária aos povos indígenas e camponeses. O próprio RCNV deixa claro que com as análises elaboradas pela Comissão da Verdade Indígena (CVI) “é possível apenas entrever a extensão real desses crimes, avaliar o quanto ainda não se sabe e a necessidade de se continuar as investigações” (RCNV, 2014, p. 204).

Falar sobre esses temas da CNV, das verdades factuais e das mentiras organizadas no Brasil, em pleno ano eleitoral (2022), após cerca de quatro anos de (des-)governo de Jair Messias Bolsonaro e seu vice, o general Antônio Hamilton Mourão, parece não só urgente como de extrema necessidade, uma vez que a mentira deliberada:

toca em pontos essenciais da própria narrativa histórica e de como ela pode ser construída, como também atenta para a importância de fatos e eventos que se veem ameaçados em momentos de crise, e a mentira organizada sobre os mesmos corre o risco de ser utilizada como combustível para a construção de projetos políticos que representam um perigo para a democracia (TEÓFILO, 2018, p. 221).

Eventos traumáticos como o que vivemos no Brasil, não apenas pelas questões sanitárias advindas com a pandemia, mas, principalmente, devido ao contexto trazido pelo atual Governo, faz saltar aos nossos olhos a reflexão de que quando não falamos e trabalhamos com os traumas do passado, esses terminam por voltar, desenvolvendo-se através da repetição dissimulada. Consequentemente, desdobram-se por meio de políticas que gestam esse caráter interminável do autoritarismo, da violência e do ressentimento. Trazendo-nos, recorrentemente, a sensação de que a medida que a impunidade se arrasta no tempo, a impotência se amplia, exponencialmente, frente as adversidades mais cotidianas das nossas vidas.

Falar sobre o passado, sobre as memórias que guardamos deste, o estatuto da verdade, as mentiras organizadas e o monopólio do poder que constroem essas narrativas é também olhar para o nosso presente e vislumbrar os futuros possíveis a partir dessas conexões. A ditadura militar-civil brasileira, ainda que, relativamente, distante dos dias atuais, parece renascer² das cinzas que jogamos para debaixo do tapete da história.

A panaceia para tantas assimetrias de poder e desigualdades sociais que historicamente se desenvolvem no país, talvez, seja difícil de ser vislumbrada nos tempos atuais. No entanto, os caminhos para a resolução de inúmeros problemas, devem, sim, ser semeada através das disputas pela memória, pela retomada das verdades factuais e pela justiça. Temas que constituem a agenda central das democracias transicionais para lidar com um passado - e um presente - autoritário.

Enrique Serra Padrós, ao discutir sobre os usos da memória e do esquecimento na história, pondera que:

A produção significativa de reflexões sobre a complexidade e diversidade das questões pertinentes à memória mostram que esta é uma temática cada vez mais recorrente numa sociedade marcada pela aceleração do instantâneo, pelo efêmero e pela crescente e notável diminuição da densidade temporal entre os acontecimentos e a sua percepção (PADRÓS, 2001, p. 79).

Outro tema trazido por esse autor é a potência da ação subjetiva dos sujeitos e a importância da memória individual e coletiva na construção de experiências compartilhadas.

A memória coletiva, quando transformada em um senso comum, constitui, sobretudo, entre os coletivos tradicionais de tradição oral, um arcabouço que fomenta e referencia a própria coesão social que atravessa e é atravessado não apenas pelo

universo simbólico da cultura em si, como também propõe engajamentos políticos e identitários. Para Padrós:

A memória passa a ser um fator fundamental de identidade e suporte dos sujeitos coletivos como desempenha, também, uma função

² O último Governo (2019 a 2022) teve uma agenda extremamente despótica e instaurou vários decretos e projetos de lei que se assemelham muito às medidas dos tempos da ditadura, não cabe aqui entrar em detalhes, mas faço questão de ressaltar o Decreto 10.445 de 30 de julho de 2020 que instaurou o Centro de inteligência Nacional (CIN). O CIN é uma unidade de inteligência ligada a Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) e a sua função é similar a instauração do SNI naquelas páginas mais sombrias da história do Brasil República.

importantíssima, tanto na preservação da experiência histórica acumulada, de valores e de tradições, como, em muitas situações, pretende ser a depositária da própria história (por exemplo, o caso dos griots africanos e das sociedades sem escrita, ou das comunidades rurais marcadas pela manutenção de forte tradição oral) (PADRÓS, 2001, p. 80)

A memória enquanto ação, nos aponta para o potencial dinâmico frente aos fatos do passado é, portanto, um local de construção que, mesmo quando individual, transborda-se ao coletivo e recria os laços afetivos, fortalecendo o sentimento de pertencimento dos e entre os coletivos sociais. Enquanto construção ativa, a memória está suscetível as relações de poder que, imbricadas em determinados contextos, tornam-se um espaço propício para a expansão da linguagem da dominação.

Contudo, mesmo quando o senso comum é atravessado por uma disputa assimétrica de poder, o controle sobre as narrativas que coletivamente são construídas sobre o real, é notável, ainda assim, cartografar componentes divergentes que, ao entrarem no campo político da disputa, fazem enfrentamentos a versão colocada como oficial, impulsionando outros modos de ser, ver e estar frente aos fatos narrados: são as histórias que (re-)existem, mesmo quando submetidas a um plano subalternizado. Arendt (2016), ao falar sobre a verdade factual, sublinha a importância de registros “dessa espécie, brutalmente elementares e cuja indestrutibilidade tem sido admitida tacitamente até mesmo pelos seguidores mais extremados e rebuscados do historicismo” (ARENDR, 2016, p. 457).

Jaime Ginzburg (2010), em sua tese de doutoramento, ao analisar parte da literatura brasileira, através da representação da violência, afirma que a memória coletiva de uma sociedade que atravessa períodos autoritários, tende a encarar o seu passado como se fosse uma totalidade fechada. Enquanto em experiências democráticas, a tendência é que o passado seja constantemente reinterpretado, a “memória não é um ‘depósito fixo de significações inativas’, consenso estabelecido à força, mas resultado de constantes reescritas de ‘hipóteses e conjectura” (GINZBURG, 2010, p. 126).

As sociedades marcadas pela linguagem da violência, tendem a gerar um padrão limitado para recordar as questões relacionadas ao autoritarismo, tendo em vista que a produção está intimamente ligada aos seus processos históricos e aos valores e linguagens dominantes, fica claro para esta pesquisa que as “camadas de memória coletiva dos traumas históricos brasileiros são marcadas pelo impacto de

séculos de violência e desumanização. É preciso ter um ponto de vista efetivamente exilado, para percebê-las para além da superfície” (GINZBURG, 2010, p. 247).

Ginzburg, ao elaborar essas reflexões sobre a gestão da memória, individual e coletiva, em contextos constantemente atravessados pelo autoritarismo, defende também a importância de se compreender a noção da política do esquecimento.

O apagamento da memória coletiva das referências à tortura, bem como sua banalização, potencialmente reforça as chances de naturalizá-la e ignorar a intensidade de seu impacto. O esquecimento é, nesse sentido, em si, uma catástrofe coletiva (GINZBURG, 2010, p. 282).

Pensando exatamente nesses silêncios deixados pelos governos militares ditatoriais que, a seguir, apoiando-me nos apontamentos da historiadora Heloísa Starling, destaco três grandes silêncios que, historicamente, caducam a memória coletiva brasileira a respeito dos 21 anos de ditadura militar-civil.

O primeiro silêncio recai sobre o apoio da própria sociedade e, em especial, sobre o papel dos empresários dispostos a participar na gênese da ditadura e na sustentação e financiamento de uma estrutura repressiva muito ampla que materializou, sob a forma de política de Estado, atos de tortura, assassinatos, desaparecimentos e sequestros. O **segundo silêncio** incide sobre as práticas de violência cometidas pelo Estado contra a população e direcionadas para grupos e comunidades específicos – em particular, as violências cometidas contra camponeses e povos indígenas. O terceiro silêncio impede a sociedade brasileira de conhecer a estrutura e os procedimentos de funcionamento do aparato de inteligência e repressão da ditadura (STARLING, 2015, p. 37).

A partir da noção de que os regimes autoritários “como sabemos, não permitem a averiguação dos fatos, nem o controle e a punição da corrupção” (SCHWARCZ, 2019, p. 113), torna-se necessário esclarecer que, certamente, após 58 anos do Golpe de 1964, a historiografia, o jornalismo e outros acadêmicos e intelectuais brasileiros já lograram alguns avanços. Ainda que pouco visíveis aos olhares e mentes do senso comum, avançamos. Consenso se faz também, através da ideia de que a sociedade brasileira, de um modo geral, repudiou e condenou a ditadura ao longo de todos esses anos.

A seguir, atendo-me, sobretudo, ao segundo silêncio, uma vez que este apagamento sistemático sobre as práticas de violência cometido pelo Estado contra as populações indígenas é de particular interesse desta pesquisa. Os tempos atuais estão longe de ser o início de toda a violência vivenciada por esses povos ao longo desses 522 anos. Extermínio que perdurou durante todo o período colonial, mas

também nos períodos pós-independência, seja na República Velha ou na conformação atual do país, enquanto um Estado-Nação.

Starling, assim como o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (RCNV), são categóricos ao afirmarem que “nada se compara ao silêncio sobre os crimes cometidos pela ditadura militar contra as populações indígenas” (STARLING, 2015, p. 43). O “Relatório Figueiredo”, junto ao RCNV, são documentos produzidos pelo próprio Estado – o primeiro produzido em 1967/1968 – mais antigo, ficou “desaparecido” por 44 anos, o último, e mais recente, foi produzido em 2014.

Ambos buscam dimensionar uma pequena parcela do que foram as “matanças de tribos inteiras, torturas e toda a sorte de crueldades cometidas contra indígenas no país, principalmente pelos grandes proprietários de terras e por agentes do Estado” (STARLING, 2015, p. 44). Jader de Figueiredo Correia, procurador da república naquela época, foi a inspiração para nomear o relatório produzido pelo Estado que detém maior completude e abrangência, até o momento presente, sobre as atrocidades cometidas contra os povos indígenas.

Foi Figueiredo quem percorreu com sua equipe milhares de quilômetros e visitou mais de 130 postos indígenas em todo o Brasil. Somam-se ao Relatório Figueiredo, as análises promovidas pelo RCNV revelaram que, pelo menos 8.350 indígenas, foram assassinados pelos governos ditatoriais no Brasil. O vazio deixado por cada vítima indígena desses massacres, assédios e inúmeras violações, não foram vividos por alguns poucos indivíduos ou apenas em uma ou outra família. Na verdade, este sentimento é compartilhado por, pelo menos, um povo inteiro.

Quando pessoas indígenas se vão, através da ação violenta e da brutalidade cometidas pela agenda do Estado e pela sociedade envolvente, na verdade é a humanidade inteira que se tomba um pouco mais. Dom Tomás Balduino (2012), sublinha em sua introdução e releitura sobre o *Y Jucá Pirama* que naquela época, quando das mobilizações indígenas em resistência à ditadura militar-civil que:

Com estas reuniões, os índios iam descobrindo que inimigo do índio não é o outro índio. A partir daí assumiram ciosa e firmemente a sua autonomia em relação às missões e entidades de apoio e em relação também ao governo, sem, entretanto, desdenharem os aliados, conscientes da sua própria fragilidade como povos em face da sociedade envolvente. Nesses encontros dois pontos emergiam infalivelmente, com unanimidade e força, a saber: Em primeiro lugar a recuperação de suas terras. Em segundo lugar a recuperação de suas culturas (BALDUÍNO, 2012, p. 154-155).

Infelizmente, as violações que, naquela época, já se configuravam em verdadeiros crimes contra a humanidade e que foram praticamente ignoradas pela maior parte da sociedade envolvente - tendo em vista que não apenas o Estado, bem como parcela significativa da esquerda institucional e civil – não percebiam esses agenciamentos indígenas como parte da história de resistência à ditadura. A memória das pessoas indígenas que se foram e dos que aqui permanecem são fundamentais para os povos originários que têm por tradição a oralidade como fonte de saberes. A memória para os povos de tradição oral é como um repositório da cultura, portanto, a importância desta e do direito ao passado, são analisados através dos agenciamentos indígenas que, a seguir, passaremos a debater.

1.2. A HISTÓRIA INDÍGENA COMO LENTE DE PESQUISA

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descansar as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 75-76).

Davi Kopenawa (2015), aponta uma luz para a trajetória de construção desta pesquisa, podemos observar através do trecho acima, a importância para os povos indígenas, tanto da memória, como da tradição oral, enquanto instrumentos de prospecção do passado. Levando-se em conta os apontamentos críticos que Kopenawa direciona ao “engenhoso” pensamento ocidental, que tem por costume adentrar por caminhos tortuosos e espinhosos, é que busco, a seguir, enredar-me a “desenhar” algumas das minhas palavras “esfumadas” e “obscuras” nessa “pele de papel”.

Esforço intelectual que pretende esvaziar - e não mais encher - parte desse esquecimento velado que macula as inúmeras “peles de papel” escritas por outros brancos, em um momento obscuro da nossa história. Ao buscar contemplar um novo olhar - mesmo que ainda sem descanso – tomarei notas e farei análises sobre o silêncio que carregam em si essas “peles de papel” que são cheias de palavras e, ao mesmo tempo, propositalmente, esvaziadas de uma consciência histórica. Pilhas e mais pilhas de “peles de papel” e palavras que adormeceram longamente no tempo, para que não se despertassem em nós, via justiça de transição e memória coletiva.

Busco expurgar, ao menos parcialmente, a nossa ignorância histórica sobre os povos ditos sem história. Enfrentando as próprias lacunas das memórias que nos foram legadas e tentando, aos poucos, ir nos redimindo desse vazio histórico secular que, apesar de ser estrondosamente alarmante é, ao mesmo tempo, brutalmente silencioso. Esse é o modo que legamos, enquanto sociedade nacional (ocidental), ao tratamento da memória, da autonomia e da soberania dos coletivos indígenas - povos que, desde sempre, fizeram-se presentes em todo o território brasileiro e na construção da história deste país ao longo dos seus 522 anos. Desse modo, o presente trabalho busca se alinhar às pesquisas da História Indígena.

O intuito desta rápida discussão é apontar um tema que a historiografia brasileira vem há muito sendo convocada a se enveredar: seja para entender os caminhos em que os povos indígenas transitam na historiografia, seja como esses povos fizeram - e ainda fazem - parte dela, enquanto *sujeitos históricos plenos*, i.é, como capazes de responder aos fatos e aos acontecimentos da história (CUNHA, 1992 e 2009; MONTEIRO, 1995; EREMITES, 2003; ALMEIDA, 2010).

O objetivo desta parte é compreender que os povos indígenas encontraram inúmeras estratégias de sobrevivência e se muniram de diversas ferramentas para protagonizarem suas próprias histórias, ficando perceptível como esses coletivos, desenvolveram caminhos e meios de atuação que foram, aos poucos, conquistando a visibilidade que tanto merecem ter da historiografia hegemônica e da nossa sociedade de um modo geral. Experiências e sociedades que estão nos demonstrando, secularmente, que as suas trajetórias individuais e coletivas estiveram, estão e vão continuar presentes, transbordando, para muito além dos bastidores da história onde, por muito tempo, estiveram relegados - seja pela ótica da historiografia, como também pelo prisma das demais ciências humanas.

Há, pelo menos, três décadas que a História Indígena vem crescendo e ocupando um espaço significativo na produção das historiografias brasileira e Latino-americana. No Brasil, essa guinada intelectual dentro da historiografia, consolida-se a partir da década de 1990. Portanto, faço agora, uma breve revisão da construção da História Indígena. Destaco a seguir, alguns autores que pensam a temática indígena e os povos indígenas como sujeitos construtores de sua própria história.

Entende-se que a formação da História Indígena enquanto nova área do conhecimento, constrói uma abordagem teórico-metodológica associando os registros, documentos e textos da historiografia com as visões e contribuições indígenas de suas histórias. Pontuarei alguns autores e conceitos que foram pioneiros nessa abordagem teórica. O enfoque deste trabalho vai ao encontro da produção da história e da construção dos saberes ameríndios, buscando contextualizar como esse tema vem sendo elaborado e discutido nos estudos e pesquisas na História Contemporânea.

Destaco alguns autores importantes para a compreensão teórica e metodológica que vai ao encontro do desenvolvimento deste trabalho, tais como: Manuela Carneiro da Cunha, Maria Regina Celestino de Almeida, John Manuel Monteiro, Ronaldo Vainfas, Jorge Eremites, Thiago Cavalcanti, Clovis Brighenti, Aílton Krenak, Gersem Baniwa dentre outros que, porventura, também auxiliam na análise sobre a composição e conformação da História Indígena enquanto disciplina ou linha de pesquisa. A sistematização dessas contribuições foi realizada através de alguns textos, artigos e livros selecionados sobre o tema aqui abordado.

De um modo geral, esses autores observam e valorizam os seguintes aspectos: abordagens metodológicas semelhantes; discussões teóricas qualificadas e temáticas relevantes para se pensar o agenciamento indígena na história. Os historiadores citados acima, promovem reflexões assertivas frente as perspectivas plurais encontradas em campo. Diversidade que é visivelmente presente entre esses povos, acrescidas das análises acadêmicas sobre a conformação da história indígena, dando uma importância central para a presença desses sujeitos - individuais e coletivos autônomos - enquanto sujeitos históricos plenos.

Por tanto, ao longo dos últimos trinta anos, o refinamento teórico-metodológico na historiografia, permite vislumbrar os benefícios das pesquisas, trabalhos e contribuições que entrecruzam alguns pressupostos metodológicos e conceituais entre a História e a Antropologia. Coadunando na construção de dois campos de

estudos – a história indígena e a etnohistória – que, embora sejam bem delimitados, estão, constantemente, em diálogo. Cátedras que são importantes na construção de pesquisas que enriquecem e transladam, para as diferentes áreas e teorias acadêmicas, outros modos e novos olhares, sobre como abordar e analisar as experiências de campo e os múltiplos universos dos povos que se encontram nas Terras Baixas da América do Sul.

Em anos recentes, um renovado diálogo entre a antropologia e a história tem propiciado, nas Américas como um todo – sem falar de outras partes do mundo -, um surto significativo de estudos sobre a história dos povos colonizados, estudos que oferecem o contraponto das dinâmicas locais e regionais para se repensar tanto as abordagens estruturalistas quanto as teses globalizantes das décadas anteriores. (...) Em contrapartida, a antropologia histórica buscava qualificar a ação consciente – *agency*, em inglês – dos povos nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante os desafios e das condições do contato e da dominação (MONTEIRO, 1995, p. 226-227).

Esse refinamento proporcionado pelos diálogos estabelecidos entre a antropologia e a história se deu, principalmente, a partir dos anos de 1990. Um dos benefícios advindos dessa troca interdisciplinar é a contribuição da História Indígena (EREMITES, 2003; MOTA & CAVALCANTE, 2011). O historiador Jorge Eremites é um dos autores que explicam os afastamentos e as aproximações entre as discussões realizadas pela “história indígena” e pela “etnohistória”. Em geral, ambos os termos se referem às pesquisas que envolvem a temática indígena com as abordagens e métodos da historiografia - para o presente trabalho não pretendo aprofundar nos pormenores desta distinção. Cabe destacar o significado da “história indígena”, uma vez que este anteprojeto advoga pelo amplo uso deste conceito.

Em seu texto “Sobre os conceitos de etnoistória e história indígena: uma discussão ainda necessária” (sic), Eremites sintetiza que:

Em primeiro lugar, é preciso ter clareza que a história indígena pode ser compreendida como a história que os cientistas sociais produzem acerca do transcurso sociocultural e histórico das populações nativas do continente americano, quer dizer, das representações que construímos sobre o outro, a nossa visão ética. Em segundo lugar, a história indígena também pode ser vista como a história narrada e interpretada segundo os próprios indígenas, via tradição oral, aqueles que recentemente foram reconhecidos por muitos historiadores brasileiros como agentes sociais plenos (EREMITES, 2003, p. 2).

Nesse sentido, a antropologia serve a história não na construção de outros modelos e, sim na localização de novos problemas, no sentido que há possibilidade de observar paradigmas historiográficos anteriores de novas formas. Busca afastar tanto um materialismo economicista da cultura, como faço ressalvas sobre como muitas abordagens metodológicas das escolas culturalistas que também deixam de abarcar, por exemplo, o contexto predominante do poder (econômico).

Vainfas (1997), aponta-nos que mais do que se debruçar e abraçar criticamente escolas ou discussões formadoras da história cultural e das ciências sociais, o intuito é promover um olhar diversificado, sem, contudo, deixar-se encantar em demasia pelo que dizem as fontes:

É possível constatar, em vários trabalhos, um certo ecletismo teórico, que vimos ser típico, em certos casos, das próprias correntes que expusemos neste capítulo. Misturas de Ginzburg com Foucault, deste último com Thompson, nada disso é estranho a vários trabalhos realizados na pesquisa universitária brasileira. Registra-se, ainda, que alguns trabalhos por vezes se deixam seduzir em demasia pelo que dizem as fontes, prejudicando a sua capacidade explicativa e perdendo-se, muitas vezes, na teia infundável de narrativas microscópicas e pretensamente literárias (VAINFAS, 1997, p. 240).

Refletir criticamente sobre a nova história indígena, no contexto da Ditadura Militar-Civil, sem recair em anacronismos simplistas e não me conformar com as respostas sedutoras de certos reducionismos históricos presentes nas fontes primárias, são alguns dos desafios a se encarar durante a construção da pesquisa. Busco, então, refletir tais documentações a partir de como os indígenas agenciam e estruturam as suas narrativas de resistências e como esta visão é atravessada pelas interpretações militares nos arquivos do SNI.

Diversos são os conceitos que aparecem sendo lapidados por algumas escolas do pensamento crítico da historiografia e que nos apontam em direção aos debates sobre a agência indígena e como estas imbricam temas que há muito já são conhecidos pela disciplina da história de um modo geral. O fato de os povos indígenas passarem por eventuais transformações, catalisadas e aceleradas por violentas interferências externas, não os impede de desenvolver autonomia própria frente aos processos históricos (VAINFAS, 1995; ALMEIDA, 2010).

Pontuaremos alguns intelectuais que de fato pesquisaram junto com os povos indígena, chegando à conformação da atual discussão dos povos, enquanto sujeitos agenciadores de sentidos no tempo e no espaço histórico. Evidenciando, como essas

ações conscientes foram promovidas pelos coletivos indígenas e como essas vem sendo abordados por parte da historiografia que trata o tema sobre os povos nas Américas, em especial, nos países do Atlântico Sul.

Possibilitando-nos, portanto, um alargamento da percepção de como os indígenas saíram dos bastidores ou das entrelinhas da história e foram subindo ao palco dos debates teóricos acadêmicos mais refinados que hoje encontramos tanto na antropologia como na história. Segundo John Manuel Monteiro é, nesse contexto das ideias trazidas à baila até este momento, que a história indígena lança no Brasil, um duplo desafio:

Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o quadro hoje prevaiente, marcado pela omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios, mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade (...). Por outro, e muito mais complexo, faz-se necessário repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram – ou registraram pouco – seu passado através da escrita. (MONTEIRO, 1995, p. 227).

Destacamos que, os indígenas, mesmo em meio às condições de uma história “subalternizada”, promoveram e promovem uma descrição crítica de como desenvolvem historicamente ferramentas singulares frente aos períodos de contatos sociais mais adversos e caóticos. Evidenciando as capacidades próprias que estes povos detêm para realizarem escolhas conscientes e concretas frente a estes novos direcionamentos culturais que historicamente afetaram e afetam seus modos de vida.

Nesse sentido, sublinho a importância dos olhares da “nova história indígena” (NETO, 1997; EREMITES, 2003) e também de uma certa antropologia que aborda e situa estes povos enquanto sujeitos históricos plenos (SZTUTMAN, 2006), capazes de responder aos fatos e acontecimentos da história (STERN, 1987; CUNHA, 1992 e 2009; MONTEIRO, 1995; HILL, 1996; ALMEIDA, 2010).

Nesse sentido, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha em seu texto “Introdução a uma história indígena”, destaca que:

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi o de somar à

eliminação física e étnica dos índios a sua eliminação como sujeitos históricos (CUNHA, 2012, p. 22).

Carneiro da Cunha, destaca duas questões importantes e que as enfatizo a partir de agora, para que se faça compreender as complexidades em que situo a construção da História Indígena no Brasil: a primeira ideia proposta, relaciona-se a “eliminação física” dos povos indígenas que aparece, sobretudo, através do violento contexto político vivenciado pelos povos em suas comunidades (aldeias, retomadas, reservas), ao longo desses mais de cinco séculos de violências e esbulhos praticados nos seus territórios; eliminação que, reverbera também, através da segunda questão colocada pela antropóloga que, relaciona-se àquela primeira – mas, deve ser lida, pelas lentes do apagamento das vozes desses sujeitos históricos, através da exclusão da memória e da negação simbólica destas culturas na construção da história brasileira. Porém, Manuela, pondera ao inferir que:

A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova, eventualmente, para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígena como o produto de sua própria ação ou vontade (CUNHA, 2012, p. 23 - 24).

A memória local - dos povos ameríndios - é colocada enquanto um elemento diacrítico importante para se pensar tanto a construção dos indígenas enquanto sujeitos históricos plenos, como também para a composição do conhecimento historiográfico ou etnográfico sobre as culturas estudadas. A antropóloga acrescenta que, para a compreensão dos modos de vida dos povos indígenas, é necessário o entendimento de que a política e a filosofia indígenas são, “portanto (...) uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas” (CUNHA, 2009, p. 130).

Em abordagens semelhantes à de Manuela Carneiro da Cunha na Antropologia, temos na História, John Manuel Monteiro e Maria Regina Celestino de Almeida. A trajetória acadêmica de ambos historiadores estão ligadas ao desenvolvimento da historiografia que passa a considerar os povos indígenas enquanto sujeitos históricos que questionam ou colocam em xeque as antigas percepções que lhe eram reservadas: o lugar de vítimas passivas da história nos

processos de conquista, colonização e neocolonização promovidos e conformados no que concebemos hoje como sendo o Estado brasileiro.

Antes de adentrarmos as discussões promovidas pelos historiadores citados acima, vale ressaltar, uma passagem do texto “Políticas indigenistas no Século XIX”, no qual a antropóloga Manuela, ressalta o século XIX como um divisor, tanto no sentido de evidenciar sua heterogeneidade de regimes políticos. Quanto exigiu transformações políticas no uso e na ocupação do território nacional, como forma de assegurar os interesses do país que aos poucos se consolidava como um Estado Nação.

Ao trazer à tona essa transformação das relações econômicas, frente a exploração do território brasileiro, a autora nos leva a refletir que se por muito tempo imperou uma lógica estritamente econômica (no uso da mão de obra escrava indígena), no final do século XIX, essa pauta, basicamente, vai mudar o seu eixo para fins políticos (na questão de terras). Nesse sentido, os intelectuais e autores deste século e do seguinte, carregam marcas de seu tempo. John Manoel Monteiro, em seu texto “Os desafios da história”, destaca que:

Sobretudo a partir do século XIX, a perspectiva que passava a predominar, prognosticava, mais cedo ou mais tarde, o desaparecimento total dos povos indígenas. A tese de extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientava a antropologia no país, encontrava na história uma sólida base de apoio (MONTEIRO, 1995, p. 222).

Portanto, os conhecimentos científicos daquele século e até meados do século XX, refletem esse sentimento fatalístico em relação a realidade em que se encontravam os povos indígenas, pautando o futuro dessas comunidades nos escombros que restariam frente ao “rolo compressor da civilização” brasileira. As consequências práticas desses aportes teóricos para a política indigenista da época:

Redundavam no deslocamento de populações, na imposição de sistemas de trabalho que dessegregavam as comunidades, na assimilação forçada, na descaracterização étnica e, em episódios de triste memória, até na violência premeditada e no extermínio físico. Mesmo nas fases mais esclarecidas da proteção oficial, os órgãos indigenistas trabalhavam no sentido de amenizar o impacto do processo civilizatório, considerado um fato inevitável que, dia mais, dia menos, levaria à completa integração dos índios à nação brasileira (MONTEIRO, 1995, p. 222-223).

No entanto, na segunda metade do século XX, nas décadas de 70 e 80, esse pressuposto de eliminação física e cultural dos povos das terras baixas, cai por terra e começa a se converter em um horizonte mais otimista para esses povos. Segundo Monteiro (1995), essa mudança foi agenciada, principalmente, via a discordância empreendida pelos próprios indígenas que, naquela época, alçavam maior visibilidade no debate público da política nacional.

Desse modo, a década de 70, configura-se em um novo divisor de águas para as lutas indígenas no Brasil. Mobilizações indígenas que encontraram aliados tanto no indigenismo promovido pela teologia da libertação dentro da Igreja Católica, como entre os antropólogos e demais indigenistas e sertanistas aliados a essa temática. Assim sendo, as pesquisas que emergem nesse contexto intelectual efervescente, passaram a pautar também as necessidades das comunidades que eram estudadas e, conseqüentemente, forneciam também os subsídios necessários para reivindicações indígenas.

Segundo Monteiro, a história indígena emerge desse contexto que “entre a antropologia e o indigenismo, encontrou um campo fértil para crescer a partir de uma série de elementos novos” (MONTEIRO, 1995, p. 223). Essas transformações advindas nas décadas de 70 e 80, acabam por coadunar nos avanços trazidos pela Magna Carta de 1988. Através da qual, fica evidente os avanços no tocante aos direitos originários dos povos indígenas no Brasil. Maria Celestino de Almeida (2010), na introdução do seu livro “Os índios na História do Brasil”, destaca que:

Índios que, até muito recentemente, quase não mereciam a atenção dos historiadores. Nas últimas décadas, no entanto, os estudos históricos sobre eles têm se multiplicado e contribuído para desconstruir visões equivocadas e preconceituosas sobre suas relações com os colonizadores. De personagens secundários, apresentados como vítimas passivas de um processo violento no qual não havia possibilidades de ação, os povos indígenas em diferentes tempos e espaços começaram a aparecer como agentes sociais cujas as ações também são consideradas importantes para explicar os processos históricos por eles vividos. Essas novas interpretações permitem outra compreensão sobre suas histórias e, de forma mais ampla, sobre a própria história do Brasil (ALMEIDA, 2010, p. 9-10).

Almeida (2010), esclarece-nos que se por muito tempo imperou a ideia de que ora os indígenas estavam à disposição dos europeus, outrora, por repetição, estariam também, em tese, dispostos ao bel prazer do Estado neocolonialista. No entanto, as

realidades vivenciadas pelos povos indígenas, resultam desse compósito de adventos históricos, cosmovisões e de fatores sociais e simbólicos que são acionados cotidianamente pelos próprios membros dos coletivos indígenas frente aos mais diversos acontecimentos. A resistência ao mundo do branco se forja a partir dos mais diversos dispositivos de organização social que são fomentados pelos universos religioso, social, político e cultural. Bruce Albert, ressalta que o discurso político indígena contemporâneo se funda e se produz

(...) em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das categorias brancas de etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar esses dois registros em nome de uma suposta “autenticidade”, nem a toma-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reproduzirá a uma retórica oca, se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação desses dois registros leva a fracasso político (ALBERT, 2002, p. 242).

Assim como Albert (2002), Almeida (2013) também sublinha a importância de compreendermos a autonomia indígena nas reelaborações identitárias e culturais frente aos processos históricos violentos: “Sem desprezar a violência de contato, as várias etnias desaparecidas, e sem perder de vista a situação de subalternos em que os índios(sic) se colocavam na nova ordem social em formação” (ALMEIDA, 2013, p. 25), o pesquisador deve, prossegue a historiadora, buscar compreender como que as “evidências empíricas permitem afirmar que os povos indígenas ali reunidos foram capazes de se rearticularem social e culturalmente, entre si e com outros grupos (...)” (ALMEIDA, 2013, p. 26).

Ao abraçar os diversos desafios que permeiam o próprio desenvolvimento da pesquisa (consultas a documentos e a escrita) que entendo ser importante manter um certo cuidado às reflexões que pareçam prontas e finalizada, o intuito não é o de constituir apenas um inventário de respostas para cada um dos impasses que estão implicados no tema. Busco, portanto, focar em metodologias que permitam alcançar alguns desses elementos mais expressivos da construção de um modo de pensar dos

movimentos indígenas e indigenistas durante a Ditadura Civil-Militar, localizando como essa nova agência indígena se apresentam nesse contexto.

Federico Navarrete (2016), ao pautar as histórias das Américas e as histórias do mundo, faz suas análises através da proposta da *cosmohistória*, saindo em defesa da reflexão crítica sobre como as histórias dos povos ameríndios foram sendo incorporadas à história universal. Nesse sentido, o historiador, diz ser importante “(...) *comprender esta visión tan desconcertante, la cosmohistoria debe empezar por aplicar un principio de simetría. Éste implica colocar la visión indígena en una postura de equivalencia (pero no de igualdad) con nuestra propia visión histórica*” (NAVARRETE, 2016, p. 17-18).

Ao se aplicar na história universal o princípio de simetrias, descortinamos as diferentes preocupações que emergem de um mesmo acontecimento histórico. A cosmohistória, assim como a nova história indígena, enquanto métodos que lançam novos olhares sobre essa complexa realidade temporal, espacial, histórica e cultural dos mundos indígenas, buscando reconhecer as subjetividades irremediáveis presentes nas visões dos sujeitos aqui estudados.

El reto de la cosmohistoria es precisamente encontrar maneras de comprender estas embrolladas relaciones, las intrincadas redes que se han tejido entre los mundos históricos diferentes, sin reducir un mundo al otro, sin dejarnos engañar por la apariencia de que compartimos la misma temporalidad y la misma historia. (...) Aunque la cosmohistoria busca lo que junta e imbrica los mundos diferentes y sus historias distintas, su meta no es construir una sola historia, una sola verdad, una sola narración concebida desde un solo punto de vista, sino establecer diálogos entre las visiones distintas, explorar la pluralidad irreductible de las perspectivas (NAVARRETE, 2016, pp. 28-29).

Entendido esses importantes aspectos apresentados até agora, passo a conclusão deste primeiro capítulo, uma vez que “longe de tudo ser conhecido (revelado)” (STRATHERN, 1997), busco entender, através desta pesquisa, os sentidos que em algum momento não se revelou, pois, “uma vez que aquilo que é aparente somente se presentifica por seus efeitos em atitudes, comportamentos, corpos específicos” (STRATHERN, 1997). Investigo, portanto, a profundidade das narrativas e da memória individual e coletiva dos indígenas afetados pelo regime militar, privilegiando uma metodologia em que as vozes desses sujeitos transpareçam

com a autonomia e potência que já se faziam presentes nas mobilizações locais, regionais e nacionais promovidas por esses povos.

Nesse sentido, vale ressaltar, mais uma vez, John Manuel Monteiro, precursor desse refinamento da abordagem historiográfica brasileira em relação aos temas dos povos originários e o pioneiro na construção História Indígena enquanto linha de pesquisa da História. Encerro as reflexões deste capítulo, trazendo essa passagem do historiador, uma vez que esta sintetiza muito bem os desafios e o que se pretende com esta pesquisa:

A extinção dos índios, tantas vezes prognosticada, é negada enfaticamente pela capacidade das sociedades nativas em sobreviver aos mais hediondos atentados contra sua existência. Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização europeia, processos esses que vão muito além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquema excessivamente deterministas. Com isto, páginas inteiras da história do país serão reescritas; e ao futuro dos índios, reservar-se-á um espaço mais equilibrado e, quem sabe, otimista (MONTEIRO, 1995, p. 228).

Para que possamos entender a dimensão de Ailton Krenak subindo ao palco da história, proferindo um discurso³ - em plena Assembleia Nacional Constituinte, em 4 de setembro de 1987 - é preciso, primeiramente, retirar as amarras das “peles de papel” que registraram parte desse trágico processo ditatorial que antecede esse marco histórico de Krenak discursando aos parlamentares. Retirar a poeira de inúmeros arquivos e documentos que por muito tempo se fizeram “caducos” e silenciosos nos mais obscuros arquivos da ditadura militar brasileira.

Vale ressaltar que a História Indígena busca compreender não apenas a história dos povos indígenas, como também, busca desvelar os percursos construídos e estabelecidos pelos próprios indígenas, trazendo essas contribuições valiosas ao centro dos debates acadêmicos hegemônicos. Esclarecendo como os movimentos indígenas tiveram que se reorganizar e dar inúmeras respostas frente aos processos que fizeram parte dessa “página infeliz da nossa história, passagem desbotada na memória das nossas novas gerações”, – (BUARQUE; HIME, 1980)³.

³ Canção cirúrgica e tão certa em sua composição que - até hoje - podemos observar como o “sanatório geral”, irrevogavelmente, urge das masmorras da “nossa pátria mãe tão distraída” e vacilante. Sanatório em que emergem quase que atemporalmente das “transações tenebrosas”, tornando a dissimulação a língua oficial de déspotas intocáveis que aparelham o Estado. Esses que há

³ Aílton Krenak, num singelo e notório gesto-ritual de pintar a própria face com jenipapo, evidenciou o potencial coletivo dos movimentos indígenas daquela época, através de sua total franqueza, expôs a violenta hipocrisia que assolava o país: “Hoje somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança. Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não têm dinheiro, mas mesmo assim, mantêm uma campanha incessante de difamação. Um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil. V. Exas. são testemunhas disso” (KRENAK apud in COHN, 2015). Foi um momento histórico, sem dúvida, mas Krenak não foi o único a fazer isso, ainda que, por muito tempo, as páginas dos livros de história, trataram à revelia, as memórias e os legados dos povos originários que há muito já se encontravam por aqui.

muito nos governaram e que hoje vestem suas máscaras - em meio a esse carnaval de mortes - são os mesmos que permitem, em meio a essa ofegante pandemia, serem representados por um bufônico e alegórico porta-bandeiras que preside, no máximo, a fanfarra de um recalcado bloco do ódio que

parece ter sido guardado nos porões embolorados do inconsciente coletivo desde os idos anos de chumbo.

CAPÍTULO 2 - O INDIGENISMO DE ESTADO: O SPI DE RONDON E A FUNAI DOS MILITARES.

2.1. O SPI E A TUTELA COMO POLÍTICA INDIGENISTA DO ESTADO

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos. Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história (MARÇAL DE SOUZA, 1980).

O trecho acima é parte do discurso Marçal de Souza, liderança guarani ñandeva, proferido ao Papa João Paulo II, quando da sua visita ao Brasil, em 1980. Marçal, era conhecido entre os seus pares como *Tupã'i* (pequeno Deus) e

nos anos 70, com a ebulição do movimento político indígena nacional, passa a despontar como uma das lideranças dos povos Guarani, denunciando a expropriação das terras indígenas, a exploração ilegal de madeira, a escravização de índios e o tráfico de meninas indígenas (CIMI, 2015).

Interessante notar como a fala de Marçal de Souza busca sintetizar aquilo que se conforma – em parte do imaginário indígena – a representação dos primeiros séculos na história Brasil.

Em uma análise historiográfica minuciosa, encontraremos uma complexidade bem maior do que a anunciada pela liderança guarani. No entanto, talvez, seja possível abstrair desse complexo emaranhado contexto histórico que, após a chegada dos colonizadores e, posteriormente, com a conformação dos mais diversos grupos de exploradores, os povos indígenas foram compreendidos pelo homem branco, nos três primeiros séculos, apenas pelo valor econômico que a mão de obra escrava destes, por muito tempo, serviu aos interesses daqueles.

Esta lógica econômica da violência descabida para com os indígenas, advindas do pensamento colonial, continuou vigente também no período da República Velha. Portanto, essa linguagem autoritária foi se adaptando e não seria diferente quando do avanço da modernização brasileira que exigiu transformações políticas no uso e na ocupação do território nacional, como forma de assegurar os interesses do país como um Estado-Nação.

Manuela Carneiro da Cunha, em seu texto “Políticas indigenistas no século XIX”, aponta aquele século como um divisor na história do Brasil, ao passo que o mesmo evidenciou a heterogeneidade de regimes políticos daquele período. Ao trazer à tona essa transformação das relações políticas e econômicas, a autora nos leva a refletir que, no tocante a temática indígena, por muito tempo imperou uma lógica estritamente econômica: o uso da mão de obra escrava. Porém, com as transformações de regimes ao longo do século XIX, no início do século seguinte, essa pauta, consolida-se em um eixo político: a questão de terras e a segurança fronteiriça.

Nessa época – século XX - a agenda do Estado estava pautada em um modelo positivista de desenvolvimento econômico para a “ocupação” das regiões mais ao Oeste e Norte do país. Desse modo, as primeiras iniciativas de demarcação se conformaram nas Reservas Indígenas (RIs). Apesar das demarcações territoriais daquele tempo serem instituídas como terras congenitamente repassadas (indigenato), o “índio” enquanto sujeito, no entanto, era compreendido como uma categoria transitória, a ser superada pelo processo civilizatório que propunha a integração desses povos à sociedade nacional.

Nesse sentido, foi criado, em junho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), transformado em Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir de 1918. O projeto do SPIILTN se consolidou com a finalidade de instituir uma frente política para lidar com os problemas que envolviam os povos indígenas. Portanto, as primeiras terras indígenas demarcadas no Brasil foram pautadas, principalmente, sob a perspectiva da “tutela”, característica central que predominou nas políticas indigenistas dos estados brasileiros no século XX:

Hasta mediados de la década de 1980, buscar referencias históricas de la actuación del Estado brasileño sobre los pueblos indígenas era encontrarse, inexorablemente, con un único texto clave: *Os Índios e a Civilização*, el célebre libro de Darcy Ribeiro publicado por primera vez en 1970 —durante el exilio del autor— (...). En este texto, Ribeiro oponía la “ineficacia” de las “misiones religiosas” y las supuestas sugerencias de “exterminio” de los indios, a los intentos, precarios pero honrosos, de una entidad del Estado brasileño creada expresamente para proteger y defender a los nativos. Mejor dicho, a pesar de señalar algunos límites del SPI, el texto contiene una defensa incisiva de la llamada protección fraternal y de la tutela, es decir, del mantenimiento — como dispositivo supuestamente positivo — del instituto jurídico de la incapacidad civil relativa de los indios establecida por el artículo sexto del Código Civil Brasileño, en vigor desde enero de 1917. De acuerdo con la Ley 5484/1928, que por primera vez regula la situación jurídica de los nativos bajo el régimen republicano, el Estado brasileño tendría bajo tu-tela a los

pueblos indígenas, configurándose un régimen que, por otro lado, no podría ser equiparado con la anterior tutela ejercida sobre los indios por parte de los jueces de huérfanos. La Ley 5484/1928 le confiere al indio un estatus jurídico, aunque sin definirlo (esta tarea fue dejada a que se resolviese en lo cotidiano de la administración) - (LIMA, 2010, p. 54-55).

Podemos observar que as políticas indigenistas e esse tipo de delimitação territorial realizado, sobretudo, na primeira metade do século XX, não tiveram tantas preocupações com as demandas indígenas por políticas etnicamente diferenciadas. Afinal, os redutos que permaneceram dos antigos “aldeamentos”, construídos à luz dos interesses coloniais, tornaram-se, no início daquele século, em Postos Indígenas, destinados a dar orientação aos indígenas, configurando-se numa espécie de assistencialismo governamental.

Consequentemente, os povos indígenas se viram confinados e reduzidos em algumas pequenas porções de territórios que foram projetados para facilitar o processo de integração do índio ao projeto burguês de Estado-Nação. As políticas desenvolvimentistas que ambicionavam pela seguridade da sociedade nacional, foram as mesmas que permitiram um maior aprofundamento dos conflitos agrários, promovendo também, paralelamente, a dizimação de diversos coletivos indígenas no país. Coadunando naquilo que João Pacheco de Oliveira denominou por “paradoxos indigenistas”.

Por outro lado, cabe a ressalva de que Cândido Mariano da Silva Rondon, quando da fundação do SPI, estava motivado por princípios éticos até interessantes para uma época em que os conhecimentos sobre os povos indígenas ainda eram bastante desconhecidos e escassos. Um de seus lemas mais conhecidos pela literatura é a máxima pacifista ao contactar com os povos: “Morrer se preciso for. Matar, nunca”. Darcy Ribeiro, em um texto necrológico, ressaltou que:

Quando Rondon iniciou sua carreira indigenista, nos primeiros anos deste século, conflitos sangrentos entre índios e civilizados lavravam por todo o país. Entregues a seu próprio destino, os índios eram dizimados por uma sociedade dotada de recursos infinitamente superiores que crescera em seu próprio território. Sua só existência era motivo de inquietação e clamor. E quando acrescia lima circunstância qualquer, como o valor econômico das terras que ocupavam, ou de si próprios como mão de obra, era a condenação ao extermínio. Os que se opunham à expansão das frentes pioneiras que avançavam sobre suas aldeias, eram dizimados. Muitas vezes por chacinadores profissionais, os tristemente célebres bugreiros estipendiados pelos governos estaduais. Ainda mais dramático era o destino dos que se haviam submetido ao nosso convívio,

já, incapazes de defender-se, experimentavam condições de penúria às quais nenhum povo poderia sobreviver (RIBEIRO, 1958, p. 98).

Apesar de haver, a princípio, uma intenção benevolente por parte de Mariano da Silva Rondon, o SPI, tornou-se um órgão que servia apenas aos interesses positivistas que estavam diretamente ligados aos integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). Na prática, sabemos o quão contraditória foram as ações daquele órgão que, ao longo do tempo, tornou inviável a manutenção da coesão e da coerência num equipamento público que tinha objetivos e finalidades diversos.

A partir de 1908, Rondon propôs que fosse criada uma agência indigenista do Estado brasileiro tendo por finalidades: a) estabelecer de uma convivência pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos "civilizados"; d) influir "amistosamente" na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento da produtividade agrícola; i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira (Lima, 1987) - (SPI apud FUNAI, 2022, p. 2).

Assim, a política desenvolvimentista de expansão das fronteiras econômicas e territoriais para o interior do Brasil, configurou-se a partir desse contexto da estruturação do Estado se sobrepondo aos interesses coletivos e aos direitos dos povos indígenas. Como pano de fundo da consolidação da nação brasileira, havia a ideia de que a ocupação territorial mais ao Oeste e ao Norte eram necessárias, uma vez que se configuravam como regiões remotas, marcadas por um suposto "vazio demográfico". Portanto, a lógica colonial de outrora, fora repaginada pelo ideal nacionalista em que:

O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os "índios" era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

O ideário positivista dos militares envolvidos com o SPI, chegou a se envolver em uma polêmica pública que trazia ao palco da história aquilo que se configurou como sendo “o problema do índio”, isto é, o questionamento da capacidade dos indígenas serem pessoas (individuais e coletivas) qualificadas para deliberarem em prol de seus direitos e autonomia. Conjuntamente as várias expedições realizadas especificamente para ocupação territorial e demarcação fronteira, ocorreram também várias frentes para contactar estes povos – trazendo à luz, um novo quadro, à medida em que exploravam o território:

Os indigenistas do SPI trabalharam em diferentes tipos de postos indígenas (de atração, de criação, de nacionalização, etc.), assim como em povoações e centros agrícolas. Dependendo de recursos financeiros e políticos, o SPI adotou um quadro funcional heterogêneo, envolvendo desde militares positivistas a trabalhadores rurais sem qualquer formação. A pedagogia nacionalista empregada por esses agentes controlava as demandas indígenas, mas podia resultar em situações de fome, doenças e depopulação, contrárias aos objetivos do Serviço (SPI apud FUNAI, 2022, p. 2).

Portanto, as políticas indigenistas, em diferentes contextos do século XX, adotaram, desde o princípio, um tom abertamente integracionista, a fim de atender a demanda de criação uma identidade nacional homogênea em que toda a população (não-indígenas e indígenas) seriam contemplados pelo progresso paternalista e o ideal civilizatório ocidental. Ao que parece, não foi tão difícil encontrar argumentos para defender a tutela e o privilégio dos interesses nacionais frente aos conflitos que envolviam os povos indígenas. Afinal, no imaginário nacional, ainda estava fresca, a memória de um Brasil que, há pouco tempo, estivera envolvido em uma sangrenta e “maldita guerra” da Tríplice Aliança (Brasil-Argentina-Uruguai) contra o Paraguai.

Assim, justificaram-se a tutela e as políticas desenvolvimentistas e, aos poucos, consolidou-se a nação brasileira: tendo em vista, sobretudo, a ocupação de áreas longínquas e o fortalecimento da segurança nacional nas fronteiras. No entanto, diversos povos já se encontravam distribuídos por todo o território nacional e, com a chegada dos projetos de desenvolvimento e das companhias colonizadoras, os indígenas, em diversas regiões do país, tiveram as suas terras usurpadas, loteadas e repassadas para as mãos dos novos colonos que foram reassentados e beneficiados pela lógica nacionalista.

A finalidade dessa breve revisão é retomar os fatores que favoreceram a expansão dos projetos econômicos de desenvolvimento que foram realizados a partir daquele momento. Ao evidenciar esse contexto, busco refletir como ocorreram os processos de esbulho dos territórios indígenas e quais foram as circunstâncias sociais e políticas que permitiram as inúmeras violências e violações dos direitos dos povos indígenas, situações que só foram possíveis devido as omissões e o consentimento da política indigenista governamental até meados do século XX. Estruturas que até hoje se traduzem em profundas injustiças nos modos pelos quais são estabelecidos os diálogos entre o Estado, a sociedade nacional e os povos ameríndios.

Hegemonia política em que a redução das diversidades (cultural e étnica) se traduz pela perspectiva que coloca os padrões ocidentais como centrais, descartando-se todas as demandas diversificadas das populações que se encontram à margem desse ideal. Na época, os órgãos que foram criados pelo Estado estavam mais atribulados em solucionar os problemas advindos com a expansão dos projetos econômicos desenvolvimentistas do que realmente se preocupavam em desenvolver políticas públicas diferenciadas para atender demandas dos povos indígenas no Brasil.

2.2. A FUNAI DOS GENERAIS: O DESENVOLVIMENTISMO COMO PROJETO DE INTEGRAÇÃO E REPRESSÃO DOS POVOS INDÍGENAS.

Não queremos emancipação, nem integração. Queremos o nosso direito de viver. Jamais o branco compreenderá o índio. Queremos ser um povo livre como antigamente. O índio está cercado, amordaçado por uma democracia que não funciona (MARÇAL DE SOUZA, 1980).

A passagem acima, proferida por Marçal de Souza, leva-nos a compreender que o diálogo entre o desenvolvimento positivista e a pauta anti-indígena, teve seu auge e respaldo no governo militar. Passado mais de meio século da criação do SPI, em plena Ditadura Militar que - já havia estabelecido seu regime repressivo de Governo, desde o golpe em 1964 - podemos notar outro momento de visibilidade para as questões ambiental e indígena. As pautas mais visíveis da década de 1960, tratam-se da instauração do Código Florestal em 1965 e a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas:

(...) a Funai foi criada por meio da Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao SPI. Esta decisão governamental foi tomada num momento histórico em que predominavam, ainda, as idéias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Esta ideologia de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente naquela época estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como "relativamente incapazes". Mesmo reconhecendo a diversidade cultural entre as muitas sociedades indígenas, a Funai tinha o papel de integrá-las, de maneira harmoniosa, na sociedade nacional. Considerava-se que essas sociedades precisavam "evoluir" rapidamente, até serem integradas, o que é considerado na prática como uma negação da riqueza da diversidade cultural (SPI, apud FUNAI, 2022, p. 2).

A Funai foi instituída com a finalidade de dar continuidade ao papel do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – que foi desmantelado pela falta de recursos atrelada a corrupção funcional e a falta de gestão, sendo abolido em 1967 (Funai, 2022 p. 7). Em relação a dissolução do SPI, Clovis A. Brighenti ressalta as inúmeras atrocidades deixadas pelo órgão que:

Imerso em denúncias internacionais de tortura a indígenas, exploração do patrimônio das comunidades e desvios de recursos, foi objeto de duas Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs) no Congresso Nacional, uma em 1963, antes do Golpe Militar, e outra em 1968 (BRIGHENTI, 2014, p.152).

Foi através do Relatório Figueiredo, produzido pelo procurador Jader de Figueiredo Correia que essas denúncias vieram à tona em um escândalo que estampou várias matérias em jornais daquela época. O procurador espantado com todas as situações de violências sofridas pelos povos indígenas, saiu em defesa dos mesmos:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhes negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do país repartições que hajam descido a tão baixos padrões de decência (FIGUEIREDO, 2022, p. 2)

Foi nesse contexto que se deu, portanto, os inúmeros escândalos que levaram o governo militar extinguir o SPI. Porém, nenhuma outra medida paliativa foi tomada para ressarcir, física e moralmente, os povos indígenas que foram diretamente afetados. Nem ao menos se quer houve um pedido de desculpas por parte do Estado ou do governo militar, nem se quer foi cogitada a possibilidade de se abrir uma

investigação para apurar e punir os agentes do Estado que estavam envolvidos nas denúncias feitas pelo Relatório Figueiredo.

Como bem destacou o pesquisador indígena, Gersem Baniwa (2012), mesmo após a abolição do SPI e com a criação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas sempre esteve associado às medidas protetivas estatais. A ação tutelar estatal colocava os povos em uma situação de relativa incapacidade para atuarem, com autonomia, na defesa de seus direitos e na reclamação de seus reais interesses. O que na prática, significou:

(...) a efetiva apropriação de suas terras e negação de suas identidades étnicas e culturais, ou seja, um projeto de extermínio dos povos indígenas. (...) cujo principal objetivo era acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo que avançavam e legitimavam as invasões territoriais já acostumadas e abriam novas fronteiras de expansão e invasões a novas terras indígenas (BANIWA, 2012, p. 208).

Desse modo, os equipamentos públicos que foram criados pelo Estado brasileiro durante boa parte do século XX, tiveram desde sua origem, políticas pautadas na contradição: pois, ao mesmo tempo em que discursavam sobre a proteção dos povos indígenas, a tutela era utilizada para colocar em prática, táticas ardilosas de dominação, integração e emancipação nas comunidades indígenas.

Nesse sentido, o historiador Clovis Antonio Brighenti (2014), assinala que:

O principal mecanismo de punição era a transferência forçada para outras reservas indígenas o que implicava o rompimento de rede de parentesco na terra de origem, bem como a perda de todos os pertences, como casa, animais e plantações. Na terra transferida era tratado como estrangeiro, com direitos reduzidos (BRIGHENTI, 2014, p.151-152).

Naquela época, os argumentos que visavam a defesa dessa visão obsoleta sobre os povos originários, eram – e ainda são - os mesmos que advogam pela ultrapassada ideia de “aculturação”, como se ao integrar o índio à lógica do Estado, os indígenas perderiam não só os territórios, como também abririam mão da própria identidade étnica e perderiam sua diversidade cultural. Na medida em que o Estado brasileiro se consolidava como nação, inúmeras expedições de contatos com os indígenas foram sendo realizadas.

Os militares resolveram, então, em dezembro de 1973, tutelar a elaboração e a instauração do Estatuto do Índio através da Lei de nº 6001. Segundo Rubens Valente (2017, p. 233), o debate do Estatuto contou com a participação de alguns membros privilegiados da Igreja Católica e, ainda segundo o autor, o texto foi escrito por um jurista indicado pelo ministro Costa Cavalcanti, Temístocles Cavalcanti e também por Queirós Campos.

O Estatuto que originalmente tinha 69 artigos, foi alterado pela cúpula militar da Funai que apresentou mais 44 emendas. Adventos como esse e como a existência da Comissão Bipartite* demonstram que, no início, as atividades missionárias da Igreja não apresentavam ameaças ao governo militar, uma vez que o alto comando religioso não tolerava os radicalismos entre os seus pares (VALENTE, 2017). Afinal, desde o início do século XX, havia na Igreja Católica, uma continuidade com os trabalhos iniciados com as antigas missões.

No entanto, em junho de 1973, quando o trabalho do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão formalizado em 1972, deixou de ser apenas “reuniões de gabinete” e os missionários passaram a “descer às bases”, o diálogo entre os religiosos e o governo, começou a se transformar em um campo minado para todas as partes envolvidas (VALENTE, 2017, p. 232-234).

Para os religiosos, a “psicose desenvolvimentista” tinha como consequência “a crescente marginalização do povo brasileiro” no campo e na cidade. (...) Contestando os métodos empregados pelo regime militar, os religiosos anunciaram o rompimento com qualquer operação de atração ou “pacificação” de índios, pois tais ações estariam favorecendo “o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios e outras riquezas”. Pelo contrário, os missionários afirmaram que a partir dali toda operação do gênero seria “denunciada”, “ao lado dos próprios índios”. Os religiosos anunciaram também que o trabalho missionário não teria mais como meta “civilizar” os índios. Em confronto aberto com a política indigenista oficial, pregaram não aceitar “um tipo de ‘integração’ que venha apenas transformá-los em mão de obra barata” (VALENTE, 2017, p. 235-236).

Em meados da década de 1970, com Ernesto Geisel na presidência e, segundo as análises do Centro de Informação do Exército (CIE) repassadas ao executivo, registrou-se que a “comunidade de informações”, isto é, o conjunto de órgãos de informações (civis e militares, federais e estaduais) deveriam atuar em sinergia e, assim, o serviço de inteligência começou a fazer uma coleta de informações das

atividades também dos religiosos. A cúpula da FUNAI, dali para frente seria orientada a cortar ou pacificar os laços, sempre que fosse necessário e conivente, nas rixas entre os servidores subalternos com os povos indígenas e desses últimos com a sociedade do entorno (VALENTE, 2017, p. 237).

Portanto, se ao final da década de 60, implodiram as crises e os escândalos - protagonizados por funcionários (militares, sertanistas e antropólogos) do SPI - com a criação da Funai, essas rugas anteriores desembocaram, nos anos 1970, em desgastes diretos nos diálogos dos servidores com a cúpula fardada da fundação (VALENTE, 2017, p.213-226). Com o passar do tempo, os próprios sertanistas, agentes do governo que eram contratados e pagos para lidarem especificamente com os povos, notaram que a integração dos indígenas à sociedade nacional seria uma tarefa muito mais complexa do que previa a lógica nacionalista, pois as expedições tiveram que lidar com inúmeras resistências por parte das comunidades indígenas.

Conflitos que foram sendo somados e vigiados na ponta do lápis, pelos generais que passavam pela chefia da nova fundação indigenista. Em 1974, começaram a ser realizados os primeiros grandes encontros entre os indígenas de diversas etnias junto aos indigenistas, missionários e antropólogos. A partir desse marco temporal, essas reuniões e assembleias passaram a serem vistas como um estopim para os militares. A ditadura, como demonstrarei ao longo desta pesquisa, passou, então, a perseguir, a infiltrar e a inviabilizar as reuniões em prol das causas indígenas.

Desse modo, o Governo que visava apenas o crescimento e o fortalecimento econômico do país, viu na questão fundiária um espelho em que refletia os próprios demônios do projeto político e econômico vigente. Aquilo que supostamente era um “vazio demográfico” a ser ocupado pelos projetos de desenvolvimento econômico, logo se transformou no “problema do índio” e: “Onde se diz que os índios são ‘obstáculos ao desenvolvimento, há sempre alguém com interesse nas suas terras” (CULTURAL SURVIVAL, 1979, apud MAYBURY-LEWIS, 1984).

Eduardo Viveiros de Castro, no texto “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, discorre a respeito da realidade indígena naquele momento e registra os retrocessos presentes nas noções jurídicas brasileiras a respeito destes povos.

Viveiros de Castro, faz a seguinte reflexão acerca deste debate, ao colocar que:

(...) a filosofia da legislação brasileira era justamente essa: todos os índios “ainda” eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam deixar de sê-lo. Mesmo os que estavam nus no mato, com

seus proverbiais cocares de plumas, seus colares de contas, seus arcos, flechas, bordunas e zarabatanas, os índios com “contato intermitente” ou os “isolados” – mesmo esses ainda eram índios. Apenas ainda; ou seja, ainda, apenas, porque ainda não eram não índios. O objetivo da política indigenista de Estado era gerenciar (e, por que não? acelerar) um movimento visto como inexorável (e, por que não? desejável): o célebre “processo histórico”, artigo de fé comum aos mais variados credos modernizadores, do positivismo ao marxismo. Tudo o que se “podia fazer” era garantir – isso para os mais bem-intencionados – que o “processo” não fosse demasiado brutal. Mas, de uma forma ou de outra, entendia-se que a almejada omelete nacional só poderia ser feita, bem, sabe-se como (VIVEIROS DE CASTRO, 2001/2005, p. 4).

Portanto, os inúmeros problemas que os povos enfrentam, são antes frutos da incapacidade do Estado em ter que gerir as demandas diferenciadas dos inúmeros coletivos indígenas, quilombolas e povos tradicionais que existem no país. A desigualdade social que atravessa as mais diversas realidades ameríndias, está longe de ser um problema inerente aos universos étnicos, muito menos se explicam através da insubordinação histórica desses coletivos em colaborar com a construção da sociedade nacional.

Manuela Carneiro da Cunha, faz reflexões sobre esses povos que, supostamente, foram ditos como sem história. Digo “supostamente” porque a perspectiva da tutela e da emancipação indígena, perpassa tanto por uma negação de um passado histórico e cultural robusto, recusa-se também um lugar no futuro para esses povos. No entanto:

Os índios, no entanto, têm futuro: e, portanto, têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro. A sua presença crescente na arena política nacional e internacional e sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos, tornam a história indígena importante politicamente. Os direitos dos índios a sua terra, diz a Constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação. Mas ela tem também um caráter de resgate de dignidade que não se pode esquecer (CUNHA, 2009, p. 126).

A construção do olhar do Estado, longe de ser um olhar inocente, se coloca, ativamente, enquanto uma perspectiva consciente e refletida: um projeto e não apenas um olhar descuidado. As inúmeras resistências dos povos originários e tradicionais que aqui habitam - não apenas as riquezas da cultura material e imaterial que estes detêm - são valiosas contribuições para com a diversidade, como também para a história da sociedade nacional envolvente.

A (re-)existência e os compartilhados interculturais se dão (ou deveria assim o ser) através também, por meio da via epistemológica que faz enfrentamento frontal à toda essa lógica neocolonial que, na mesma medida em que cristalizam estereótipos sobre indígenas - como povos atrasados, primitivos, arcaicos - submete e domestica a elite nacional aos interesses financeiros internacionais.

Em outras palavras, o senso comum do brasileiro médio, incuba essa visão subalternizada que a o Brasil ocupa frente aos países desenvolvidos (popularmente denominado como um “complexo de vira-lata”). Essa posição inferior impregnada no inconsciente nacional, desdobra-se no espelhamento que a sociedade projeta e enquadra assimetricamente os povos, dentro de uma visão ideal e hegemônica de ser, estar e fazer no mundo. Logo, os indígenas são compreendidos como sendo povos atrasados, isto é, empecilhos ao desenvolvimentismo econômico nacional e internacional. Como sabemos:

Eles não representam uma ameaça física ao estado brasileiro, mas um desafio ideológico. Tradicionalmente, o Brasil, tem-se comprometido com a auto-imagem do cadinho de raças, um país que herdou e desenvolveu a habilidade lusitana de fundir diferentes raças num só povo. A demanda dos índios serem aceitos como brasileiros mantendo, todavia, suas culturas, desafia esta enraizada autoimagem, pois repousa na crença de que o Brasil deveria ser uma sociedade plural e multi-étnica (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 107-108).

Exatamente pelo fato da pessoa indígena (individual e coletiva) não ser considerada em sua completude étnica é que nasce a desigualdade e reside o incômodo do Estado e da sociedade nacional para com os povos originários. Exatamente nesses saberes localizados e nas visões diferenciadas que os indígenas formulam sobre o mundo, que reside toda a potência do devir indígena.

A lógica desenvolvimentista de conformação do Estado brasileiro, estagnou nos moldes coloniais, sendo apenas aprimorada e atualizada para se valorizar e enaltecer a economia primária de exportação. Afinal, são os commodities e os royalties do agronegócio, da mineração e da produção energética, o novo “ciclo do ouro” para as elites militares, para o setor empresarial, para as oligarquias políticas e para os latifundiários do agronegócio. Esse é o espírito em que se funda as bases do nacionalismo brasileiro: um patriotismo pensado e projetado para atender as demandas de uma elite que entrega ao mundo, todos os bens preciosos dos nossos recursos naturais.

A Funai, criada pela ditadura para, entre outras coisas, dar um fim aos escândalos evidenciados pelo Relatório Figueiredo, à corrupção funcional generalizada e à completa falta de gestão ao órgão que lhe antecederam, na verdade, incorporava a repetição da rotina do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Portanto, as críticas e os confrontos entre o regime militar, os indigenistas e os povos indígenas irromperam na mesma época em que se abriu um temporal de críticas às políticas indigenistas do governo. Embates, perseguições e boicotes promovidos pelos militares incluíam desde acadêmicos, jornalistas, missionários, até chegar nos próprios servidores da Funai (sertanistas, técnicos indigenistas e antropólogos).

Ao final dos anos 1970 e no início dos anos 1980, com a intensificação dos debates e encontros promovidos entre caciques, tuxauas e outras lideranças dos mais diversos povos, indigenistas, missionários e antropólogos, e com a emergência da proposta de fundação da União das Nações Indígenas (UNI ou UNIND), progredia-se também o cerco promovido pela ditadura. Entraves e obstruções que ficariam ainda mais claros na gestão de João Carlos Nobre da Veiga, um coronel da reserva do Exército que tomara posse da fundação em 1979. O aparelhamento militar da Funai foi tão intenso que esse período ficou conhecido entre os indigenistas como “o tempo dos coronéis” (VALENTE, 2017, p. 326).

O deputado Modesto da Silveira (MDB), em maio de 1981, foi tema na coluna da Política Indigenista do “Porantim” (Figura 2), um jornal manauara (AM). Em abril desse mesmo ano, Silveira teria feito “um discurso no Congresso Nacional, em Brasília, denunciando os planos do General Golbery do Couto e Silva que visavam desarticular a União das Nações Indígenas”. O Porantim reproduziu parte desse pronunciamento e, na manchete da coluna, o jornal se referiu à Funai como “um grande quartel sem fardas”, criticando e desqualificando o preparo dos militares para exercerem essa função. Desse modo, delimito a década de 1970, como um marco temporal importante e o ponto de partida das análises que serão realizadas no próximo capítulo deste trabalho.

Nessa época, muitas lideranças indígenas, missionários e servidores viviam sob a ameaça de punição, pois eram vistos como uma das causas centrais para os problemas forjados pelo alto comando militar da ditadura. Era muito comum haver penalidades que variavam desde a transferência de lideranças indígenas problemáticas para outros territórios; passavam pelas revogações de autorizações de livre trânsito de antropólogos, sertanistas e indigenistas em áreas indígenas;

chegavam nas constantes omissões da Funai frente às violações cometidas contra os povos indígenas; e se aprofundavam na vigilância, cada vez mais constante, promovida pelo Serviço Nacional de Informação (SNI) aos movimentos indígenas e indigenistas.

Figura 2 – Recorte do Jornal Porantim: “Funai, um grande quartel sem fardas.”

POLÍTICA INDIGENISTA

Modesto da Silveira

FUNAI, um Grande Quartel Sem Fardas

O deputado Modesto da Silveira fez um discurso no Congresso Nacional, Brasília, denunciando os planos do General Golbery do Couto e Silva que visam a desarticular a União das Nações Indígenas. No dia 8 de abril, o deputado Modesto da Silveira, através de uma análise minuciosa da política indigenista praticada pela FUNAI, situou essa intervenção do Chefe da Casa Civil no contexto mais amplo. O PORANTIM reproduz partes desse pronunciamento do deputado que falou no Congresso a verdade e a situação do órgão tutor após a tomada de sua direção por militares despreparados para exercerem essa função.

"Desde o início o que define, portanto, a FUNAI é a farsa e não mais a epopéia do tempo do General Rondon. Além da qualidade notoriamente inferior de quase todos os assessores, técnicos e dirigentes da FUNAI, há outras evidências gritantes sobre a ilegitimidade essencial do órgão como instituição capaz de ocupar-se, de entender e de garantir aos índios um mínimo de segurança e de proteção. A despeito de todas as suas insuficiências e contradições, a política indigenista oficial produziu alguns diplomas legais que estendem aos índios o reconhecimento formal de alguns direitos essenciais. Como se verá adiante, a prática usual da FUNAI é ignorar os remédios legais ou fazer deles uso extraordinariamente atenuado, como declarou seu presidente há poucos meses, na Comissão do Interior da Câmara dos Deputados. Coerentemente com essa posição auto-restritiva, a orientação geral e as providências setoriais do Ministério do Interior são de molde a subordinar sistematicamente os direitos e necessidades indígenas aos programas e interesses de desenvolvimento regional. A própria FUNAI fez espontaneamente, como declara seu presidente, a opção de buscar o consenso das várias agências oficiais, o que torna irre realizável qualquer ação indigenista eficaz e ordenada, pode-se concluir que a ação governamental, em todos os níveis, é unânime e uniformemente anti-indígena.

CORRUÇÃO INSTITUCIONAL

No passado, a relativa ineficácia do SPI explicava-se pelo fato de que o órgão, por dever de ofício, colocava-se inevitavelmente, contra os interesses dominantes da sociedade nacional. Atualmente as mazelas e descertos da FUNAI são mascarados por seu perfeito ajustamento e fidelidade às conveniências e interesses dominantes no País. (...)

O que John Collier, o grande dirigente indigenista dos Estados Unidos do período de Roosevelt, chama de corrupção institucional, é o mesmo fenômeno que acabamos de descrever para a FUNAI. Trata-se, em última análise, da desistência da responsabilidade pela formulação e execução da política indigenista oficial. O que resta é o simulacro da ação, a farsa e a convivência com toda a sorte de decisões e interesses anti-indígenas.

Sabemos que a FUNAI é comandada por 16 coronéis e outras patentes menores; sabemos também que esses dirigentes estão agora recrutando cabos e sargentos para funções intermediárias; pelo ritmo da marcha, daqui a pouco estarão recrutando soldados para as funções subalternas. Tudo isso depois de haver demitido dezenas de técnicos civis de alto nível, sob alegações imprecisas ou sob nenhuma alegação.

Completa-se assim a conversão, da FUNAI em um grande quartel sem fardas. Tudo para dar ordem unida aos índios, na marcha picada a emancipação da ocupação de suas terras e do etnocídio. Queremos ouvir a palavra da FUNAI sobre isso.

Com o novo órgão surgiram dirigentes de um tipo



Nobre da Veiga, presidente de um órgão desacreditado, segundo o deputado Modesto da Silveira.

novo que tentavam (e tentam ainda) formular os princípios de um novo indigenismo, ajustado à imagem triunfalista e milagreira que a mitologia oficial procurava fazer crer ao País. O que se pretendia, na realidade, era forjar os instrumentos legais e administrativos que consagravam a tese absurda do índio como categoria étnica transitória e superável graças à política de integração.

Este é o princípio dominante do Estatuto do Índio (convertido na Lei 6001 em 19/12/73), a despeito das emendas que corrigiram ou minoraram as deformações mais óbvias do projeto original. E esta continua sendo a tese de eleição de quantas diretorias se tem sucedido na FUNAI, desde sua fundação até hoje.

NEGÓCIOS LEONINOS

Referindo-se a um documento do Coronel Ivan Zanoni Hausen, o deputado Modesto da Silveira comenta os argumentos do coronel sobre "a prática desastrosa dos arrendamentos de terras indígenas a fazendeiros brancos". Segundo o deputado, esta é uma "das principais causas da corrupção interna no órgão e da alienação irre recuperável de áreas tribais, apesar de formalmente interditadas pelo Estatuto do Índio, é defendida pelo autor do documento, sob a argumentação cavilosa de que "os recursos financeiros decorrentes desses arrendamentos revertem em benefícios do Patrimônio Indígena" (que, de forma alguma quer dizer em favor do índio mas, sim da instituição). No item final o documento fala de um "novo e verdadeiro indigenismo", de natureza "multidisciplinar", a quem caberia equacionar e resolver "os problemas decorrentes do conflito entre as duas culturas, a indígena e a própria cultura brasileira não índia". Com esta singela noção, aparentemente tão aceitável, as tarefas históricas do indigenismo brasileiro deslocam-se da lealdade e da

proteção devidas aos índios, para as funções de gestor de negócios leoninos entre índios e a sociedade nacional.

INCOMPETÊNCIA

Mas a FUNAI, por sua incompetência, não ultrapassa de muito os quadros de uma ação puramente policial e repressiva. A consciência de que as decisões realmente importantes estejam sendo tomadas, cada vez com mais frequência e autonomia, por outras agências governamentais, tem causado um mal estar crescente nos dirigentes do órgão. Esse ressentimento ficou patente, por exemplo, quando da intervenção do Conselho de Segurança Nacional na crise Xavante, ou a presença do SNI e do GETAT após os conflitos na aldeia Gorotire. Sabe-se mais que a total incapacidade da FUNAI em eleger e demarcar áreas indígenas está sendo contornada por um grupo de trabalho do Ministério do Interior que se ocupa da tarefa com a participação de estudantes do Projeto Rondon. Trata-se do Sistema de Informação sobre Áreas Indígenas (ver PORANTIM Jan-Fev. 1981).

Como foi dito repetidamente, a degradação política, institucional e operativa da FUNAI transferiu a outros setores as decisões críticas e talvez mesmo as soluções rotineiras relativas aos índios. Isto quer dizer que o órgão, enquanto agência especializada, é tão extinto e inexistente quanto o SPI.

Tais atos não são isolados, combinam-se com uma política de liquidação final, sistemática, dos povos indígenas. Nessa linha encontra-se também a recente instrução do Cel. Ivan Zanoni Hausen, ex-chefe da DGPC—FUNAI (órgão extinto), de determinar pessoas tecnicamente inabilitadas para comporem uma Comissão para fazer a exegese da Lei 6001, Estatuto do Índio; definir conceitos e indicadores de indianidade para fins de integração à sociedade nacional, à custa de desintegração das sociedades indígenas. Tarefa árdua e complexa, que o Coronel determinou fosse realizada em dez dias!

Num reconhecimento tácito de pressa, preconceito e incapacidade da comissão nomeada, resumiu sua instrução, determinando que não precisava, dar nenhuma explicação sobre tão grande tarefa: bastava listar os índios por grupos étnicos, linguísticos, econômicos, etc!!! Enfim, tarefa de altíssimo nível, reduzida a um simples exercício de datilografia pelo Coronel!

Índio é gente e não tem vocação para o suicídio coletivo. Portanto, compreendendo o seu drama, é natural que reaja contra a própria extinção e busque uma forma de auto-defesa. Foi assim que surgiu há pouco tempo, a UNI - União das Nações Indígenas, como forma de associação avançada e legítima pela qual o índio procura defender-se contra a marcha acelerada de sua destruição final.

Daí surge o pior: sabemos que o Coronel Figueiredo, através do General Golbery (Casa Civil), deu ordens ao Coronel Andreaza (Ministro do Interior), que impeçam o funcionamento dessa entidade não só justa como necessária. Em outras palavras, o Palácio Presidencial impede o índio de se defender! Obriga-o a se deixar imolar como gado: quieto, pacífico, conformado, sem um mugido nem esperneio!

Aguardamos as explicações da FUNAI, do Ministério do Interior e do próprio Palácio do Planalto.

É o que tinha a dizer, Sr. Presidente!"

Dep. Modesto da Silveira do PMDB

2.3 EXILADOS NAS PRÓPRIAS TERRAS: O ÍNDIO COMO PROBLEMA AO AVANÇO CIVILIZATÓRIO.

Existem muitas maneiras de se olhar para história dos povos indígenas, dentro desses 523 anos história do Brasil. De mesmo modo, já existem muitas análises sobre o autoritarismo brasileiro sobre a atuação e a presença dos militares na conformação da sociedade nacional. Como lembra Egon Dionísio Heck (1996), na introdução a sua dissertação de mestrado:

Militares e índios são atores presentes e marcantes – cada qual à sua maneira – na história de cinco séculos deste continente, a partir da invasão europeia. Uns como protagonistas – como braço armado da “invasão” e da gradativa ocupação dos espaços já ocupados pelos povos nativos. Os outros, os invadidos (ora perplexos, ora revoltados), desenvolvem variadas estratégias de relacionamento, de resistência às forças invasoras ou constituindo alianças para combater antigos rivais (HECK, 1996, p. 14)

A expressão positivista “ordem e progresso” foi um lema apropriado pelos militares que por estar presente no principal emblema da nação brasileira – a bandeira nacional – ganhou uma nova roupagem nos discursos da política autoritária, durante o período da ditadura militar-civil no Brasil. O binômio da segurança nacional (ordem) e do desenvolvimento (progresso), segundo o cientista político Egon G.S. Heck, demarca o projeto de aceleração do crescimento das fronteiras econômicas, em territórios marcados por um suposto “vazio demográfico”. Para Heck, a expansão do desenvolvimento nacional, especialmente, para a região da Amazônia, conjuntamente com a instauração do AI-5, representou um marco da “repressão e remoções dos óbices e ameaças aos objetivos nacionais” (HECK, 1996, p. 51), levando isso em conta, continua o autor “não fica difícil enxergar aí a preocupação com a questão indígena”.

Assim como Heck (1996), o historiador Breno Tommasi (2021), aponta para hipótese de que a Funai, desde a sua criação, foi e tomada “por meio de um movimento político organizado por lideranças das alas nacionalistas da ditadura, que ocupavam altos cargos na burocracia estatal do período (TOMMASI, 2021, p. 47)”. Um dos principais entusiastas da dissolução do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da criação da Funai, foi o general Afonso Augusto de Albuquerque Lima, empossado

como presidente da recém-criada pasta ministerial – em março de 1967: o Ministério do Interior (Minter), ao qual o SPI era submetido.

Tommasi (2021, p. 34-41) aponta que Albuquerque Lima figurava entre os principais líderes da linha dura do regime – contrários a uma possível reabertura política - e sua indicação a presidência do Minter foi feita pelo presidente Arthur da Costa e Silva, tendo em vista não apenas o seu discurso anti-corrupção, a sua formação como militar, como também as suas experiências e habilidades desenvolvidas na chefia da Divisão de Planejamento e Coordenação da Diretoria Geral de Engenharia e nas contribuições para a criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene). Albuquerque Lima foi responsável pela abertura de uma Comissão de Inquérito, em novembro de 1967, com a finalidade de investigar as denúncias e crimes administrativos cometidos por funcionários do SPI.

As investigações criadas pela Comissão instaurada por Albuquerque Lima serviram mais aos interesses militares em perseguir os agentes do SPI – e, conseqüentemente, obstruiu o funcionamento pleno do órgão - do que propriamente se desdobrou em ações e punições qualificadas dos responsáveis envolvidos nos escândalos e rumores que vinham crescendo no meio indigenista. Segundo Tommasi (2021, p. 34-41), a intenção do ministro do interior, era tornar público os graves problemas entranhados nas estruturas do SPI com a finalidade de fortalecer o discurso ditatorial de combate a corrupção, na mesma medida em que Albuquerque de Lima se autopromovia e buscava validação pública para a dissolução do SPI e sua posterior substituição por outro órgão (Funai).

Foi em meio a toda essa conjuntura da criação da Comissão Parlamentar de Inquérito, que o nome de Jáder de Figueiredo foi indicado pelo próprio ministro, para fiscalizar e levantar provas testemunhais e documentais sobre o trabalho desenvolvido pelos funcionários do SPI entre 1946 e 1967. O historiador ainda aponta que:

Os objetivos de Albuquerque de Lima e Jáder de Figueiredo nunca foram acusar as deficiências da política indigenista naquele momento, muito menos implicar o regime ou os militares de genocídio indígena. A intenção era demonstrar o caos administrativo do Serviço de Proteção aos Índios, justificando seu fechamento e a conseqüente criação de um novo órgão indigenista, este mais moderno e alinhado ao projeto desenvolvimentista que se anunciava (TOMMASI, 2021, p. 45).

Embora, como aponta Tommasi, o Relatório Figueiredo não tenha tido a intenção inicial de ampliar as críticas ao Governo, a repercussão nas mídias nacionais e,

sobretudo, internacionais, voltaram-se contra o autoritarismo dos militares na política. Portanto, tal relatório serviu também para lançar luz a respeito da temática indígena brasileira naquele momento. Despertando um debate na opinião pública que se desdobra, no início da década de setenta, em um maior engajamento civil na promoção de encontros entre movimentos indígenas e indigenistas por todo o território nacional.

O acesso, o uso e a ocupação de terras são ações que ganham diversos sentidos ao longo do processo histórico do país, uma vez que as mesmas possuem um alto valor, político e econômico, agregado. No Brasil, a temática fundiária, desde os primórdios coloniais, apresenta-se sob a ótica de disputas assimétricas que se revelam brutais para os povos e comunidades que se encontram à margem da sociedade. Essa realidade histórica não foi diferente durante a ditadura - sobretudo, no tocante ao projeto econômico dos militares - período em que a repressão e a perseguição política se tornaram ferramentas centrais para implementação do desenvolvimento agrário brasileiro.

Retomando a questão do binômio proposto por Heck (1996), o historiador Seth Garfield, em seu livro “A luta indígena no coração do Brasil”, aponta que:

A ideologia da segurança nacional baseava a defesa do Brasil na industrialização, na utilização eficaz dos recursos naturais e na “integração nacional”, por meio de extensas redes de transporte e comunicação. (...)

(...) Além disso, para os militares, a criação de um moderno setor de agroexportação era prioridade, pois ajudaria a impulsionar o desempenho econômico e a produção industrial. (...) Por meio de um aumento impressionante no crédito rural subsidiado, incentivos à exportação e redução de tarifas de importação sobre máquinas e outros insumos, os militares procuraram transformar latifúndios em empresas rurais – e um grupo selecionado de pequenos fazendeiros em empresários dinâmicos (GARFIELD, 2011, p. 211-212).

Descrever como se dava no cotidiano toda a violência da ditadura é necessário para revelar que a repressão não era apenas física, mas também ideológica e patrimonial. Na manchete do Jornal da Tarde (Anexo 2), do dia 12 de janeiro de 1977, a mensagem do Governo ao movimento indigenista da Igreja Católica, era clara: “O general fala de uma guerra entre Funai e missionários”. E no seu primeiro parágrafo, vem descrevendo o contexto pelo qual se declarava uma guerra entre o indigenismo oficial e o indigenismo da sociedade civil:

“Guerra é guerra”. A afirmação é do presidente da Funai general Ismarth Araújo de Oliveira, e foi feita após ele ter recebido, na ante-sala de seu gabinete, de maneira extremamente formal – e depois de uma autorização por telefone do ministro do Interior, Rangel Reis -dois assessores do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Os padres Egydio Schawde e Antonio Iasi entregaram a Ismarth uma carta de dois caciques macuxi, de Roraima, denunciando a invasão de suas terras e perguntando se a Funai “está do lado dos índios ou dos fazendeiros” (O GLOBO, 1977).

Tratava-se de uma denúncia de invasão de terras, seguida de uma reivindicação por um posicionamento mais coerente do órgão indigenista, porém para a Funai foi a gota d’água para o rompimento do diálogo com o CIMI. Ismarth Araújo, ao defender os interesses desenvolvimentista da Funai, afirma, categoricamente, que quem iniciou a bravata, foram os próprios missionários - devido às críticas recorrentes direcionadas a política indigenista defendida pelo ministro do Interior e, conseqüentemente, pelo Governo em questão. Além de reafirmar que não haveria diálogo possível entre o Cimi e a Funai, Araújo advoga pelo argumento da tutela, ao justificar a dissolução de uma assembleia de chefes indígenas que ocorreu, dias antes, da ida dos missionários à Brasília.

O general disse ainda que ao mandar dissolver a assembleia de índios, em Surumu, promovida pela prelazia de Roraima e pelo CIMI, não tinha como objetivo ir contra a pessoa de seu presidente D.Thomaz Balduino, mas apenas deixar claro que a Funai não permite o deslocamento de índios de suas aldeias, sem a autorização da presidência do órgão (O GLOBO, 1977).

A intenção do Governo - seja através da Funai, do Ministério do Interior ou em outras instâncias - era declarado abertamente: coordenar também o indigenismo empreendido fora dos tentáculos dos militares que ocupavam cargos de poder no Estado. Essa tutela insistente dos militares para com a temática indígena, refere-se uma grande dívida histórica em que o branco (ocidente) projeta sua suposta necessidade de uma custódia em que, o Estado, fica responsável pela integridade das terras indígenas que ainda (re-)existem. Nesse entrecruzamento entre integração nacional e a construção de uma identidade e uma cidadania nacional que, encontra-se as premissas da doutrina positivista militar, em que:

A tutela passa, portanto, a ser o instrumento da missão civilizadora, uma proteção concedida a essas “grandes crianças” até que elas cresçam e venham a ser “como nós”. Ou seja, respeita-se o índio como homem, mas exige-se que se despoje de sua condição étnica específica. É esta, mostrava Sartre, a

propósito dos judeus, a forma democrática, liberal, do racismo. Essa concepção leva, também, a entender a integração como sinônimo de assimilação cultural. E se há algo nefasto é essa confusão de termos. (...) Querer integração não é, pois, querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos (CUNHA, 2012, p. 113-114).

A tutela, portanto, utilizada como uma razão de Estado, para justificar todas e quaisquer medidas abruptas ou violentas tomadas frente aos interesses dos povos originários (CUNHA, 2012). Uma vez que suas terras, tornaram-se centrais aos interesses das elites nacionais, os indígenas passam a ser coadjuvantes em suas próprias terras. Isto é, os seus interesses são vistos como secundários e, mesmo quando permanecem em seus territórios, são tratados como exilados das suas próprias terras – uma vez que, naquela época, estas continuavam a ser ocupadas primordialmente pela agropecuária, mineração, garimpo, madeireiras e outrora, viam-se violadas por grandes obras públicas. O total desrespeito a constituição demonstra que:

As tentativas de organização são coibidas e o chefe da Casa Civil da Presidência encaminha, ao ministro do Interior, parecer do Serviço Nacional de Informação (SNI) contendo instruções explícitas nesse sentido, conforme consta de documentos divulgados em abril de 1981 pelo Conselho Indigenista Missionário – Norte (CIMI); a tutela, por fim, é exercida pela Funai como coação sobre os índios, tidos como “grandes crianças”. Quando o Tribunal Federal de Recursos, pronuncia-se em julgamento exemplar, em novembro de 1980, contra essa interpretação coativa da tutela, o governo propõe uma mudança da lei, que permite punir líderes com emancipação compulsória (CUNHA, 2012, p. 115-116).

A seguir vamos pontuar, brevemente, um dos casos emblemáticos e que foi pauta nas mais diversas instâncias do SNI, o caso da área indígena de abrangência do Posto Indígena Maxakali, pertencente ao município de Bertópolis e Umburatiba, em Minas Gerais. O PI Maxakali, abrange duas aldeias: Pradinho e Água Boa, sendo as relações entre as comunidades, bastante faccionalista e subdivididas em grupos menores.

Aproveitando-se desses pequenos conflitos, já existentes entre os próprios indígenas, Manoel dos Santos Pinheiro (Capitão Pinheiro), major reformado da Polícia Militar, acirrava as contendas e estimulava os fazendeiros da região a utilizarem de estratégias para retirada forçada dos indígenas naquela região. Uma vez que as terras indígenas eram consideradas as melhores da região por ter a capacidade natural de

manter milhares de cabeças de gado com os próprios recursos naturais, para além de ser uma área que também era propícia para extração de madeira de qualidade.

Capitão Pinheiro, foi o responsável pela criação e gestão da Guarda Rural Indígenas (GRIN)⁴ e o Reformatório Krenak⁶ e a Fazenda Guarani⁷. Ele também esteve presente na remoção forçada dos Krenak, quando esses foram transferidos tanto para o Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira (PIMO), onde viviam os Maxacali, como na segunda remoção para a Fazenda Guarani (MACHADO; JÚNIOR apud MPF, 2019, p.4). Mas, voltando ao caso da atuação de Pinheiro entre os Maxakali, o capitão chegou a ser afastado do cargo de Chefe da Ajudância Minas/Bahia, em 1973, devido as inúmeras arbitrariedades que havia cometido contra os povos indígenas.

Mesmo afastado do cargo, capitão Pinheiro continuava a exercer forte influência na região, percorrendo diversas fazendas e provocando vários desentendimentos entre fazendeiros e os povos indígenas (BLOISE, 1975). Consta entre os documentos encontrados no acervo do SNI, um relatório de viagem do Delegado Regional da Funai, Clodomiro Bloise, ao PI Maxacali datado de primeiro de setembro de 1975, oriundo do diretor da 11ª Delegacia Regional da Funai e encaminhado ao diretor do Departamento de Gestão Orçamentária (DGO), nele consta os depoimentos da sra. Adelaide, do sr. Lourenço e de vários indígenas em que afirmam que

Os índios durante os 6 longos anos de chefia do Sr. Capitão Pinheiro, viveram sob tremenda opressão e maltratos. Eram algemados, espancados e recolhidos ao Crenack para os demais corretivos sob seu comando. Segundo declaração dos índios supracitados, Dona Adelaide e Sr. Lourenço, o maltrato chegou a tal ponto de ter trazido como consequência a morte do índio Geso Machacalis (BLOISE, 1975 apud DSI/MINTER, 1976, p.7).

⁴ A Guarda Rural Indígena foi instituída pela Portaria n 231 de 1969. Segundo a descrição desta portaria, a GRIN tinha como “missão executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas” (MINTER apud SOCIOAMBIENTAL, 1969;2023). O treinamento militar, ficou a cargo do Capitão Pinheiro que ocupava o cargo de Chefe da Ajudância Minas/Bahia. A GRIN era composta exclusivamente por indígenas e os recrutamentos de seus membros, ocorriam nas próprias comunidades ou entre indígenas taxados como “aculturados”. Devido a relevância das responsabilidades assumidas, enquanto órgãos de segurança, a regulação das mesmas ficava subordinada diretamente à Presidência da Funai. No entanto, as GRINs, tornaram-se na prática, milícias indígenas armadas que funcionavam mais para manterem a repressão interna do que proteger o território de invasores não-indígenas. Na segunda metade da década de 1970, as GRINs deixam de receber recursos e, conseqüentemente, desaparece - os ex-soldados indígenas foram incorporados ao corpo de servidores da FUNAI.

⁶ O Reformatório Agrícola Krenak é um centro de detenção indígena no território Krenak que, após ser criado na década de 1960, serviu como um dos modos de punição exemplar da vigilância das GRINs, que patrulhavam os territórios indígenas.

⁷ A Fazenda Guarani também foi uma prisão instituída na década de 1970 que, em território Pataxó, cumpria papel semelhante ao que foi descrito para o Reformatório Krenak.

No relatório ainda consta depoimentos de indígenas que afirmam eles próprios terem sofrido maus tratos no Presídio Krenak, tudo com o consentimento do Capitão Pinheiro que, muitas vezes, o próprio colocava cães adestrados para perseguirem os indígenas para evitarem que os mesmos fugissem do “sacrifício”. Outros testemunhos de três indígenas é que “durante o dia trabalhavam na roça muitas vezes sem comida e a noite dormiam algemados” (BLOISE, 1975 apud DSI/MINTER, 1976, p. 7).

Outra grave denúncia que consta nesse relatório é que Pinheiro mantinha o Posto Indígena fortemente escoltado e armado, constando oito indígenas da GRIN com munição que ia do cacete, passando por espingarda calibre e revólver calibre 38 e chegava nas bombas de efeito moral de gás lacrimogênio. Contando também com a presença constante de um sargento da Polícia Militar. O capitão não se afastava do PI Maxakali e deixava todos os demais Postos Indígenas desassistidos: Krenak, Pataxó e Caramurú.

A justificativa do capitão era que o abandono dos demais PIs, devia-se ao fato de que o mesmo deveria ficar próximo aquela área onde se encontravam os Maxakali, uma vez que necessitava zelar também pela sua fazenda que se encontrava apenas há vinte quilômetros de distância do PI Maxacali. Fazenda que, inclusive, Pinheiro utilizava mão de obra tanto dos funcionários da Funai, como explorava também o trabalho de indígenas que executavam as ordens do capitão sem receber qualquer retribuição, configurando-se, assim, em trabalho similar a escravidão (BLOISE, 1975).

Outra tática recorrente do uso da violência, foi no tocante aos esbulhos dos territórios indígenas, através dos arrendamentos e de invasões dos brancos em partes significativas das terras indígenas, em benefício das iniciativas privadas - mas com total consentimento do setor público - seja para a especulação imobiliária, para extração de madeira, para o plantio de soja ou mesmo para a pastagem de gados, sendo uma prática costumeira de invasão de terras da união, para ampliar cada vez mais uma fazenda ou latifúndio. Na Divisão Central de Informações (DCI) do SNI, na Secretaria de Segurança e Informações do Estado de Santa Catarina (SSI/SC), consta, em 28 de julho de 1982, um informe que registrou vários recortes de artigos que saíram no jornal *Dário da Manhã* (Chapecó/SC) sobre os conflitos fundiários entre os indígenas Kaingang e os fazendeiros da região de Toldo Chimbanguê.

No artigo do dia três de abril de 1982, a notícia é que, uma semana antes daquela publicação, uma comitiva de indígenas Kaingang, havia denunciado uma invasão de terras, feita por colonos brancos que teriam adquirido a posse das mesmas por meios fraudulentos, "através de contratos de compra e venda com pessoas ou empresas que se dizem proprietários" (DIÁRIO DA MANHÃ, 1982, p. 5). Os Kaingang, continua a reportagem, foram rebaixados a "humilhante condição de agregados em sua própria reserva, os índios vm sendo sistematicamente ameaçados pelos colonizadores e inclusive alguns deles foram mortos ou feridos em consequência da reivindicação de seu direito de reaver as terras" (DIÁRIO DA MANHÃ, 1982, p. 5). As investidas contra os povos indígenas se desdobraram de diversas maneiras, seja através da inadimplência do Estado, do racismo da sociedade envolvente, das ameaças veladas ou extravagantes dos colonos, bem como através da guerra fundiária imposta pelos fazendeiros e pelas obras de grandes empreendimentos fomentadas pelo setor público nos mais diversos territórios indígenas. Ao longo da história do Brasil, em diversos momentos, os indígenas foram tratados como agregados ou estrangeiros em suas próprias terras, durante o período da ditadura militar-civil, podemos afirmar que os indígenas, muitas vezes, foram exilados em suas próprias terras.

CAPÍTULO 3 - VOZES QUE (RE-)EXISTEM: AS ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS, MISSIONÁRIOS E INDIGENISTAS.

3.1 – A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO INDÍGENA

O desenvolvimentismo autoritário dos militares ampliou a ocupação de vastos territórios, bem como acelerou a presença institucional do Estado, em diversas regiões do Brasil, sob o lema de “integrar para não entregar”; isto é, ocupar o vasto território brasileiro, a fim de fortalecer as fronteiras nacionais e integrar as áreas com suposto “vazio demográfico”. Entretanto, ao analisar esse período de expansão econômica para o interior do país, sobretudo, para a região da Amazônia Legal, Garfield, aponta que os indígenas criaram ferramentas e redes de resistência, apesar das inúmeras mudanças significativas provocadas pelo avanço capitalista tanto sobre os assuntos e interesses dos povos originários, como também sobre a destruição avassaladora nos mais diversos biomas.

Como outros povos indígenas brasileiros, as comunidades xavante foram maciçamente atingidas pelo regime militar, “vítimas do milagre” do desenvolvimento econômico (DAVIS, 1986). No entanto, um exame mais cuidadoso revela que o “milagre” não foi aceito sem contestação. Ao contrário, a política do Estado foi combatida, negociada, emendada e mesmo acolhida, por vezes, pelos xavante, que tiveram de enfrentar sua natureza multifacetada (GARFIELD, 2011, p.214).

Assim como os Xavante no Mato Grosso, foi possível constatar mobilizações e agenciamento em dezenas de outros povos e lideranças indígenas em resposta as políticas desenvolvimentistas daquela época. Em termos gerais, essas ações variavam de acordo com o impacto que os indígenas desejavam catalisar tanto para a busca de resoluções efetivas emergentes que levassem em conta as suas demandas diferenciadas, bem como para ampliar o debate da temática indígena na opinião pública nas mais diversas instâncias: locais, regionais, nacionais e internacionais.

Houve motins indígenas para barrar grandes obras, tais como barragens e rodovias; existiram também as ocupações de sedes de equipamentos públicos, como um meio de reivindicar que as autoridades demarcassem territórios e atendessem outras demandas urgentes. Realizavam também reuniões e assembleias entre lideranças e comunidade, tanto localmente, como regionalmente; desenvolveram

táticas de sequestro de servidores da Funai quando se sentiam acuados ou violados pelas ações do indigenismo governamental.

Bem como utilizaram de táticas que aprenderam com o branco, para aplicarem em prol da luta indígena, tanto na busca pela garantia como em debates sobre a ampliação de seus direitos originários, portanto: usavam gravadores de áudio; escreviam cartas e manifestos para os órgãos do Governo; apropriavam-se simbolicamente do livro da constituição para fundamentarem seus argumentos; recorriam a imprensa; criavam alianças com missionários, antropólogos, sertanistas.

Para fins didáticos, citarei apenas alguns exemplos de povos que foram citados nas documentações levantado acervo de dados da minha pesquisa: os Maxakali (MG), os Guarani-Kaiowá (MS), os Waimiri-Atroari (RR), os Yanomami (RR/AM), os Tapirapé (MT), os Kaingang (RS/SC/PR), os Apurinã (AM/RO/MT), os Xerente (TO), os Tupiniquim (ES), os Terena (MS), os Guató (MS/MT), os Kadiwéu (MS), os Kulina (MA), os Kaxinawá (AC), os Kayapó (PA/MT), os Tukano (AM), os Wapichana (RR), os Macuxi (RR), os Pareci (MT), os Xukuru (PE), os Potiguara (RN/PB), os Tikuna (AM), os Avá Guarani (PR), os Guarani Nandeva (MS), os Pataxó (BA), os Kiriri (BA), os Kanamari (AM), os Rikbaktsá (MT), os Myky (MT), os Xokó (SE), os Sateré-Mawé (AM/PA), os Karajás (PA/TO/MT/GO).

Como é possível notar, as ações e mobilizações dos povos indígenas, ocorreram nos mais diversos estados, em todas as regiões do território brasileiro. Tendo essa diversidade em vista, a presente pesquisa, compreende não ser possível analisar detalhadamente cada contexto étnico. Portanto, os documentos e casos que serão mencionados neste capítulo não implicam em escolhas pautadas na capacidade de resistência ou na competência de cada mobilização. O enfoque é demonstrar, através de uma diversidade limitada, o contexto geral que, apesar de suas particularidades étnicas e regionais, desvelam um contexto social, econômico e político semelhante.

Conjuntamente às lideranças indígenas, encontravam-se também uma rede de indigenistas da sociedade civil que se reuniam para apoiarem e fomentarem as discussões, assembleias e ações em torno das temáticas que atravessavam as mais diversas realidades indígenas naquele período. Dentre esses grupos indigenistas, certamente, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ocuparam um lugar de

destaque, não apenas por serem as pioneiras em apoiar as mobilizações indígenas, como também pelo papel que exerceram no enfrentamento ao autoritarismo vigente no campo rural.

Schwade (2021) relembra que, após dias de intensa discussão, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) foi fundado em abril de 1972, em Brasília, num encontro dos missionários indigenistas organizados pelo Secretariado Nacional de Atividades Missionárias (SNAM) órgão da CNBB). Mas, somente em 1973 é que se apresenta com uma estrutura mais robusta, criando em junho daquele ano o Secretariado Executivo do Cimi, que teve como primeiro secretário Egydio Schwade.

Cabe destacar que em 25 de dezembro de 1973, um grupo de Bispos e missionários, lançam um documento denúncia denominado *Y-Juca-Pirama: o índio aquele que deve morrer*, que - embora não fosse vinculado ao Cimi - configura-se como um documento importante, pois foi criado e divulgado por membros vinculados ao conselho indigenista que se encontrava, naquela época, com um dirigente conservador, alinhado ao Governo. Portanto:

Ele surgiu no exato momento histórico em que os índios, que ainda não tinham morrido, estavam já sendo marcados para morrer, pela própria política oficial, a fim de não serem um estorvo ao badalado progresso econômico do milagre brasileiro. Então, o caminho mais evangélico, achado pelos missionários para salvar os sobreviventes, foi lançar este grito de alerta. Consistiu primeiro em mostrar a dramática situação dos índios em nosso país. Em segundo lugar, levantou-se uma interpelação à nossa sociedade e à Igreja por uma urgente solidariedade com estes povos (BALDUÍNO, apud Y-JUCA PIRAMA, 2012, p. 153).

O manifesto se configura também como um marco para o recorte temporal deste trabalho, uma vez que o mesmo é publicado em pleno governo de Ernesto Geisel. O *Y-Jucá-Pirama*, em 27 e 31 de maio de 1974, foi registrado como propaganda subversiva nos arquivos da Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério da Justiça (MJ). No entanto, a origem das informações, foram catalogadas pelo Centro de Informações do Exército (CIE).

Nas análises feitas pelo SNI, o documento foi classificado como uma iniciativa do clero progressista que se caracterizava por uma postura “anti-Revolução [de 64]”, uma vez que o mesmo se alinhava com ideias “subversivas” marxista-leninista. A partir desta visão, o documento lista os nomes e cita parte das atividades de doze bispos e

missionários envolvidos. A principal preocupação do órgão de espionagem era o impacto que o conteúdo do manifesto poderia gerar na opinião pública internacional, acerca da atuação do Governo brasileiro frente a temática do “genocídio cultural e biológico do índio” – uma vez que esta foi “uma das principais idéias-forças usada na campanha de difamação do Brasil, pelo MCI [Movimento Comunista Internacional]” (DSI/MJ, 1974, p. 5).

Outra interpretação feita pelos militares foi que o *Y-Jucá-Pirama*, no tocante a repercussão interna, teve o objetivo de “desmerecer o governo da Revolução e criar na população condições de sensibilidade para uma tomada de posição anti-revolucionária” (DSI/MJ, 1974, p. 7), isto foi um sinal claro, aos olhos dos militares no poder, que o manifesto assinalava, “uma ruptura de posições: Igreja (defensora do índio e com visão acerada do problema) e Governo (incapaz e desumano)” (DSI/MJ, 1974, p. 8-9). Uma das primeiras medidas sugeridas pelos militares para cercear as atividades indigenistas religiosas foram relativas a esse manifesto: 1) Interromper a impressão e divulgação de tal material; 2) Uma censura temporária de divulgação pelos veículos de imprensa de notícias sobre irregularidades, violências e demais questões problemáticas relacionadas aos povos indígenas (DSI/MJ, 1974, p. 9).

Portanto, o *Y-Jucá-Pirama* foi um grande divisor de águas, no tocante a relação política do Governo para com a ala progressista da Igreja Católica. Logo nas primeiras páginas do manifesto, fica evidente a posição do clérigo progressista que promoveram não apenas a publicação do mesmo, como participaram de debates, discussões e reflexões junto a outras pessoas interessadas na temática indígena. Em referência a outro documento assinado em Curitiba, o manifesto relembra que o alcance das reflexões de bispos e cientistas “(...) para verificar que não há apenas ameaças, mas reais violações dos direitos das populações indígenas(...)” (Y-JUCÁ-PIRAMA, 1973, p. 57) , afirma também que os signatários da causa indígena:

(...) sentem-se no dever de dirigir-se, de público, às autoridades do país e à própria consciência nacional, com o propósito de despertar o interesse a atenção para as ameaças que se renovam contra os direitos mais elementares das populações indígenas brasileiras.

Fazendo enfrentamento direto ao posicionamento do então presidente da Funai - o general Bandeira de Mello sobre as grandes obras na Amazônia não acarretarem em conflitos de interesse para com os povos indígenas - o documento assinala que: “Não criar problemas para os índios significa não violar o seu direito à terra, não levar

a eles a morte pelas enfermidades e pelos conflitos violentos, não dispersar, não destruir enfim a sua cultura” (Y-JUCÁ-PIRAMA, 1973, p. 57).

Ao longo das primeiras páginas do manifesto é possível constatar alguns dos inúmeros conflitos, descasos e violações dos direitos dos povos originários que, nos próximos parágrafos, passo a descrever pontualmente: os choques entre as populações indígenas e a construção da rodovia Perimetral Norte que além das mortes violentas, havia também a morte por enfermidades devido a epidemia de gripe que se alastrava entre Waimiri-Atroari. A BR-080 que dividiu as terras dos Kayapó-Txukarramãe, afetando todo o território já demarcado do Parque Indígena do Xingu (PIX) e provocando mortes, colocando em risco a vida de indígenas por surto de sarampo.

As sucessivas invasões por intrusos no território da aldeia de Nonoai dos Kaingang, no Rio Grande do Sul. O roteiro de miséria, alcoolismo e fome que se encontram os indígenas em São Paulo. No Mato Grosso, para além dos conflitos territoriais com os Xavante, existiam as ameaças de retiradas dos Tapirapés de suas terras pela Companhia Colonizadora Tapiraguaia; o descaso da Funai frente o quadro de saúde entre os grupos Nambikwara; a invasão feita por fazendeiros nos territórios Kaiabi, na localidade de Porto dos Gaúchos.

A omissão do Estado frente a demanda por demarcação de terras dos Xerente no Estado do Goiás; o abandono do poder público no tocante ao turismo predatório, ao alcoolismo e as questões de assistência à saúde dos Karajá da região da Ilha do Bananal, também no Goiás. Na Bahia, os Kiriri na Vila de Mirandelo, também se encontravam em situações semelhantes de alcoolismo, exploração da mão de obra indígena feminina como empregadas domésticas, desnutrição infantil. Os Pataxó eram constantemente ameaçados pela transferência compulsória de território.

A migração compulsória dos povos Gaviões que, sempre estavam mudando de lugar para fugirem do contato com os brancos, acabavam por acarretar consequências funestas que alteraram tanto as taxas de natalidade, quanto interferiram diretamente na nutrição das crianças e na soberania alimentar dos coletivos indígenas. Situação semelhante também ocorreu entre os Xukuru, Fulni-ô, Pankararu que se encontravam confinados em territórios que não suportavam o crescimento populacional e os obrigavam a retomarem novos territórios. Os grileiros, garimpeiros, seringueiros que invadiam as terras indígenas em Rondônia e espalhavam o terror e a morte em diversas partes da região.

3.2 - A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO CAMPO: UM BRAÇO DA IGREJA CATÓLICA QUE SE CONTRAPÔS AO DESENVOLVIMENTISMO E AO INDIGENISMO MILITARIZADO.

O *Y-Jucá-Pirama* se estabelece com elemento-chave para este trabalho, não apenas por ter sido iniciativa da ala progressista da Igreja Católica – que foi bastante engajada na temática indígena – mas, especialmente, pelo seu conteúdo demonstrativo tanto dos problemas, quanto das vozes que não sucumbiram às imposições do Governo militarizado e que não cederam ou se curvaram a política indigenista oficial. Portanto, o principal objeto de críticas do manifesto foi demonstrar como a política indigenista do Governo se tornou:

(...) a causa mais próxima da situação em que vivem (ou morrem) nossos índios, temos clara consciência de que a CAUSA real e verdadeira está na própria formulação global da política do “modelo brasileiro”. E se dizemos que é necessário modificar profundamente a política da FUNAI, afirmamos que isto somente será possível com uma modificação radical de toda a política brasileira. Sem esta modificação global não poderá a FUNAI ou outro organismo passar dos limites de um assistencialismo barato e farisaico aos condenados a morte, para camuflar o inconfessado apoio aos grandes proprietários e exploradores das riquezas nacionais. Neste contexto, o decantado Estatuto do Índio não passará de uma publicidade oportunista em uma homenagem póstuma (Y-JUCÁ-PIRAMA,1973)

Interessante avaliar, como que a passagem acima nos leva a refletir sobre a autoridade das políticas e leis vigentes naquele período. Manuela Carneiro da Cunha em um texto que discute sobre as alforrias escravagistas no Brasil do século XIX, traz um interessante debate sobre as lacunas das leis brasileiras que - embora se tratando de outros tempos e contextos – lança luz também a este debate.

Uma vez que o “silêncio” imperativo do Estatuto do Índio, certamente, não condizia com o esquecimento do Estado, frente as mais diversas realidades vividas pelos povos originários. O silêncio estava vinculado as falhas e as omissões das políticas desenvolvimentista dos militares frente aos interesses dos mais diversos povos indígenas que povoam todo o território brasileiro. No entanto, Cunha destaca que:

Entre a lei e o direito costumeiro, não há dúvida de que era este que podia contar com maior obediência. A autoridade das leis escritas

variava, era sabido, na razão inversa da distância dos centros urbanos. No interior, a lei era exercida pelos poderosos, “senhores de engenho, indóceis às leis, habituados a fazerem justiça por suas próprias mãos” (Tollenare [1818]1956: 194). [...] É, portanto, de supor que, entre a letra morta que era a lei e a prática viva do direito costumeiro, esta levava a palma da eficácia. (...) Já vimos que não é o esquecimento: a lei não cala, é calada. A lógica do processo não é, pois, no texto que podemos esperar encontrá-la, é no propósito do silêncio (CUNHA, 2009, p. 140142).

Portanto, apesar da passagem acima se referir as políticas de Estado em meados do século XIX, observamos que esses hiatos entre a letra da lei e a prática consuetudinária, abriu brechas para o silêncio permanecer enquanto uma voz ativa nos rincões brasileiros, ao longo do século XX, ganhando reverberações notáveis, ao menos no tocante aos interesses dos povos indígenas, quilombolas, tradicionais e camponeses. Cabe destacar que alguns desses conflitos citados anteriormente (e outros) foram denunciados em órgãos da imprensa, bem como chegaram ao conhecimento da Funai.

A maior parte dessas injustiças socioambientais, aparecem também registrados em inúmeros documentos do Serviço Nacional de Informações (SNI). Parte desses arquivos do SNI, serão analisados a seguir, com a finalidade de demonstrar qualitativamente as estratégias de resistência e os laços construídos entre os movimentos indígenas e indigenistas - tanto por parte do clérigo progressista, como também iniciativas da sociedade civil.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi criada em 16 de outubro de 1952 e tinha como objetivo geral a evangelização a luz da ação preferencial pelos pobres – linha de ação que, posteriormente, foi definida pelos clérigos progressistas, como a “encarnação” do legado deixado por Jesus Cristo. Foi a partir do Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, através da bula papal *Humanae Salutis*, que muitos cursos de atualizações dos presbiterianos e de todas as demais lideranças clericais foram aderindo a partir de 1961. Em 1968, com a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, as novas diretrizes passam a ser adotadas e aplicadas por uma parte significativa dos bispos, cardeais, padres e missionários do Brasil.

O documento *Ad Gentes*, decorrente do Concílio Vaticano II, que trata da atividade missionária, apresenta críticas à ausência das populações locais, incluindo os indígenas brasileiros, entre o clero católico e os religiosos leigos. O Concílio

ênfatiou a importância de que a Igreja se estabelecesse de forma mais sólida nas comunidades humanas, fazendo emergir da própria comunidade de fiéis, tanto os ministros da salvação, como bispos, presbíteros e diáconos. Brighenti (2012), aponta que Dom José Gomes, foi um protagonista nesse processo, concentrando seus esforços na renovação da catequese, que passou a deixar de seguir o formato tradicional de perguntas e respostas, passando a ser atualizado de acordo com as diretrizes do Concílio. E o trabalho que ele desenvolveu até 1975, foi uma grande novidade na prática da catequese que, paralelamente, desenvolvia-se também através das atuações de Egon Schwade e Lothário – sendo estes últimos, brutalmente perseguidos pela repressão do regime militar (BRIGHENTI, 2012).

A partir destes marcos que a CNBB, passa a se posicionar de modo favorável à libertação integral do homem que – alinhando-se ao pensamento da teologia da libertação – apontava para a construção de uma sociedade justa e fraterna.

A Teologia da Libertação foi a corrente teórica com maior destaque no combate ao regime militar. Vertente da Igreja Católica fundada oficialmente na Conferência de Medellín, na Colômbia, em 1968, a Teologia da Libertação exerceu grande influência na América Latina. Seu objetivo é a construção de uma Igreja comprometida com a transformação da realidade social, com foco nos trabalhadores, operários, explorados e oprimidos. No Brasil, dois dos principais expoentes desta Teologia, Leonardo Boff e Frei Betto, foram abertamente perseguidos no período ditatorial (BESSIO; COELHO; SANTI, 2016)

Leonardo Boff e Frei Betto, foram nomes da teologia da libertação que ficaram sendo amplamente conhecidos, devido a atuação dos mesmos junto aos movimentos urbanos de resistência à ditadura militar-civil. No entanto, quando voltamos nosso olhar para a atuação da ala progressista da Igreja Católica nas áreas rurais, em específico, para a luta dos povos indígenas e camponeses, alguns outros nomes se destacam na história e nos registros do SNI (Figuras de 3 à 7): D. Thomás Balduino (Figuras 3 e 4); D. Pedro Casaldáliga (Figuras 5 e 6); D. Hélder Câmara e D. José Gomes – são os principais nomes ligados a Teologia da Libertação no Brasil.

As pastorais da Igreja Católica, portanto, foram fortemente influenciadas nas décadas de 1970 e 1980, pelas deliberações do Concílio Vaticano II. Alguns padres e teólogos indigenistas também se tornaram adeptos desses ideais progressistas e alguns tiveram seus nomes destacados, entre os arquivos do SNI: como o Padre

Antônio Canuto, o Padre Francisco Jentel e o teólogo Egydio Schwade, Vale destacar que, apesar dos ideais progressistas da teologia da libertação, inspirarem o clérigo progressista que atuava com os povos indígenas, estes não tratavam indígenas como “pobres”, nem mesmo nos termos marxistas, como se fossem da “classe trabalhadora”.

Muito antes pelo contrário, tratavam os indígenas como povos autônomos e etnicamente diferenciados, isto é, detentores de uma ontologia e de uma cosmologia, diferente da ontologia que pavimentava a lógica da sociedade ocidental. Bicalho (2010) ressalta que durante esse período ditatorial, os povos indígenas foram tidos pelo Governo como verdadeiros empecilhos ao progresso, portanto:

Todos que apoiavam iniciativas de defesa aos índios enquanto grupos étnicos diferenciados foram vistos como opositores ao regime. A política de integração nacional incentivou a criação das reservas indígenas, o que favoreceu a desintegração cultural dos índios e a liberação de suas terras originais para o desenvolvimento do país. (BICALHO, 2010, p. 131)

Nesse sentido, a ação missionária renovada e influenciada pela teologia da libertação, passa a ser vigiada e reprimida, então, vários padres e missionários (católicos ou leigos) passam a ser perseguidos, boicotados, presos e, alguns, até assassinados. Em maio de 1973, por exemplo, o padre Jentel que evangelizava e promovia os direitos dos povos Tapirapé, foi condenado pelo Tribunal Superior Militar (TSM), sendo, inclusive, aconselhado a se exilar fora do país (Figura 7)

Mascarenhas Roxo utiliza o termo "renovação" para definir o Concílio. Ele discorda das visões "simplistas" que afirmam que o Concílio modificou completamente a teologia anterior ou que não trouxe nenhuma mudança ao ensinamento da Igreja. Em suas palavras, o Concílio não modificou o que a Igreja ensinava quando se tratava da interpretação da Escritura, da Tradição divina, do magistério autêntico e mesmo das elaborações da escolástica. No entanto, o Concílio realmente promoveu mudanças, por exemplo: na concepção das duas fontes de revelação, na ideia de inspiração mecânica ou ditada; no magistério como regra única da fé; e na compreensão da revelação como apenas uma doutrina de sentido único e inquestionável (BRIGHENTI, 2012).

Após o Concílio Vaticano II, a II Conferência do Episcopado Latino-Americano foi organizada em Medellín, Colômbia, em 1968, com o tema "A Igreja na atual


transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II." Essa conferência foi uma forma encontrada pela Igreja Latino-Americana para incorporar e aplicar em suas práticas o pensamento e as propostas do Concílio (BRIGHENTI, 2012).

Figura –

3 Ficha de registro de D. Tomás Balduino, nos Arquivos do SNI.

2m.353.6.P.99

CONFIDENCIAL



DOM TOMAS BALDUINO, OP

Bispo de Goiás, GO
N. Posse, GO, 31/12/22
Ord. s. Saint Maximin, França, 04/07/48
Ord. e. Goiânia, GO, 26/11/67
Pais: José Balduino de Souza Décio e Felicidade Ortiz de Souza

Estudos: 1º grau (1936-1939), Colégio Marista de Uberaba, MG; 2º grau (1940-1942), Seminário Dominicano de Uberaba, MG; Filosofia (1943-1946), Seminário Maior Dominicano de S. Paulo; Teologia (1946-50), École Théol. Saint Maximin, França, Mestrado em Filos. e Teologia (1950), École Théol. Saint Maximin, França; Pós-graduação em Antropologia e Linguística (1965), Universidade de Brasília; Piloto Aviador pela Escola de Pilotagem de Juiz de Fora, MG (1956).

Antes do Episcopado: Superior dos Religiosos e pároco em Conceição do Araguaia, PA (1956-1964); Vigário Provincial (1960-1961), Missão do Araguaia; Administrador Apostólico da Prelazia de Conceição do Araguaia, PA (1966-1967).

Como Bispo: Eleito Bispo de Vico e coadjutor da Prelazia de Conceição do Araguaia (1967); Bispo diocesano de Goiás, GO 10/11/67. Co-fundador do CIMI (1972); Presidente do mesmo (1975-1979). Vice-presidente (1979-1983).

Escritos de sua autoria: Livros: "Y Juca Pirama" (em colaboração); "Marginalização de um povo, grito das Igrejas" (em colaboração).

Programa: semanal na Rádio Cidade de Goiás: Encontro de Irmãos".

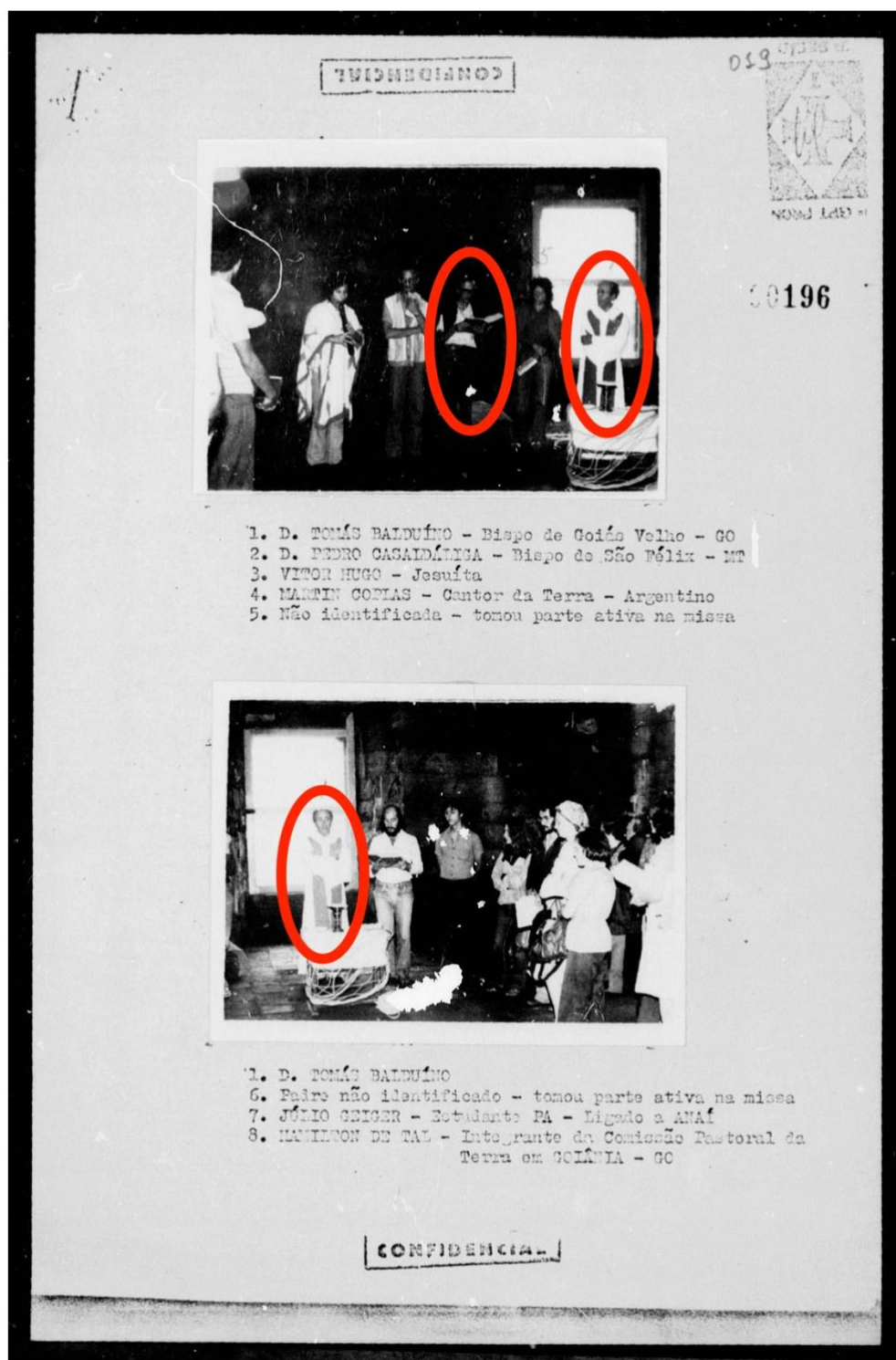
Lema: "Homines capiens" (Pescador de homens).

Endereço:
 Rua Dr. Joaquim Rodrigues, s/n.
 Cx. Postal 5
 76600 — GOIAS, GO
 376

CONFIDENCIAL

Figura –

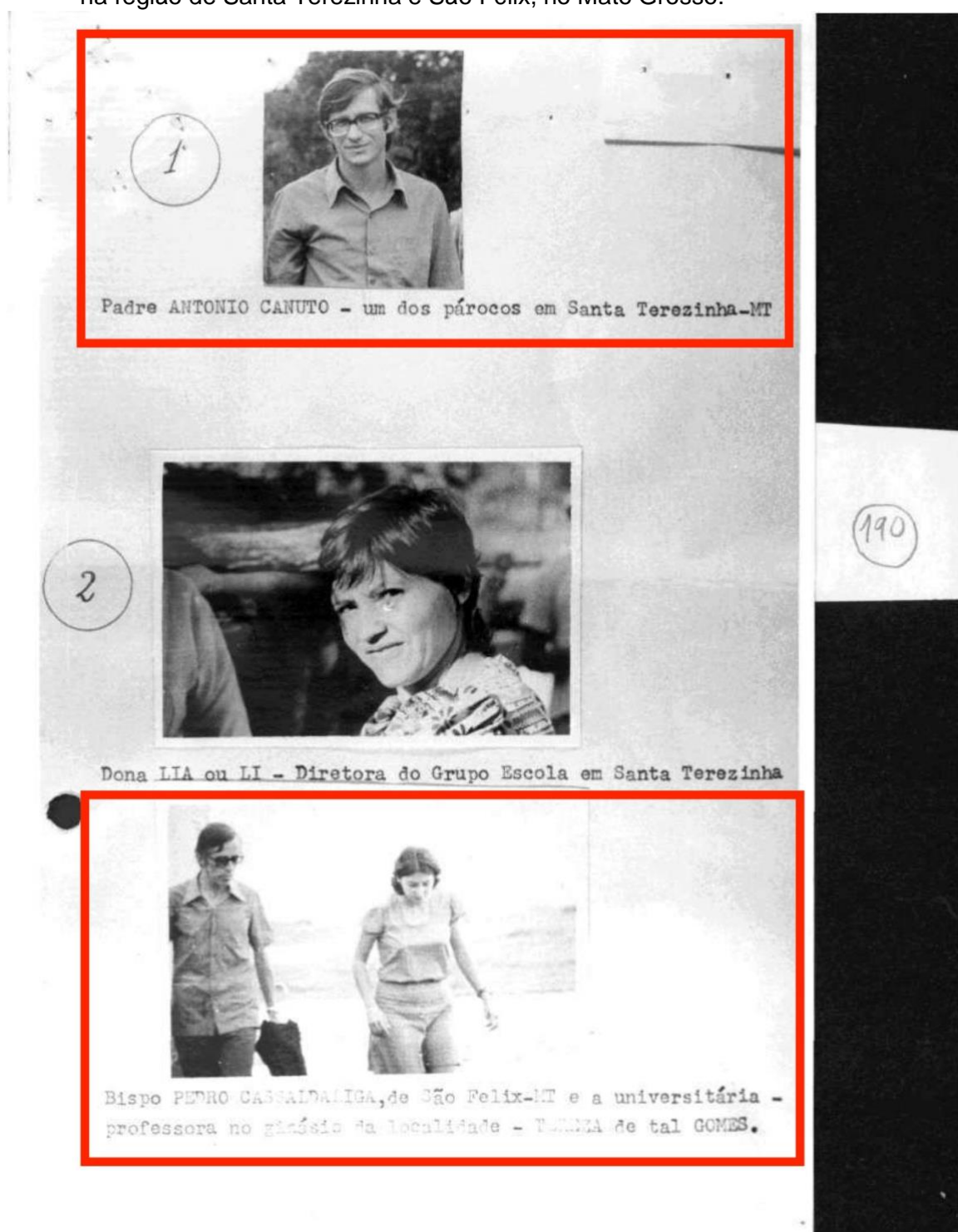
4 Congresso Missionário “Ano dos Mártires”: missa no interior das ruínas de São Miguel (RS) – 26/11/1978.



Fonte: Arquivos do SNI/ Agência Rio Grande do Sul. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/395397

Figura –

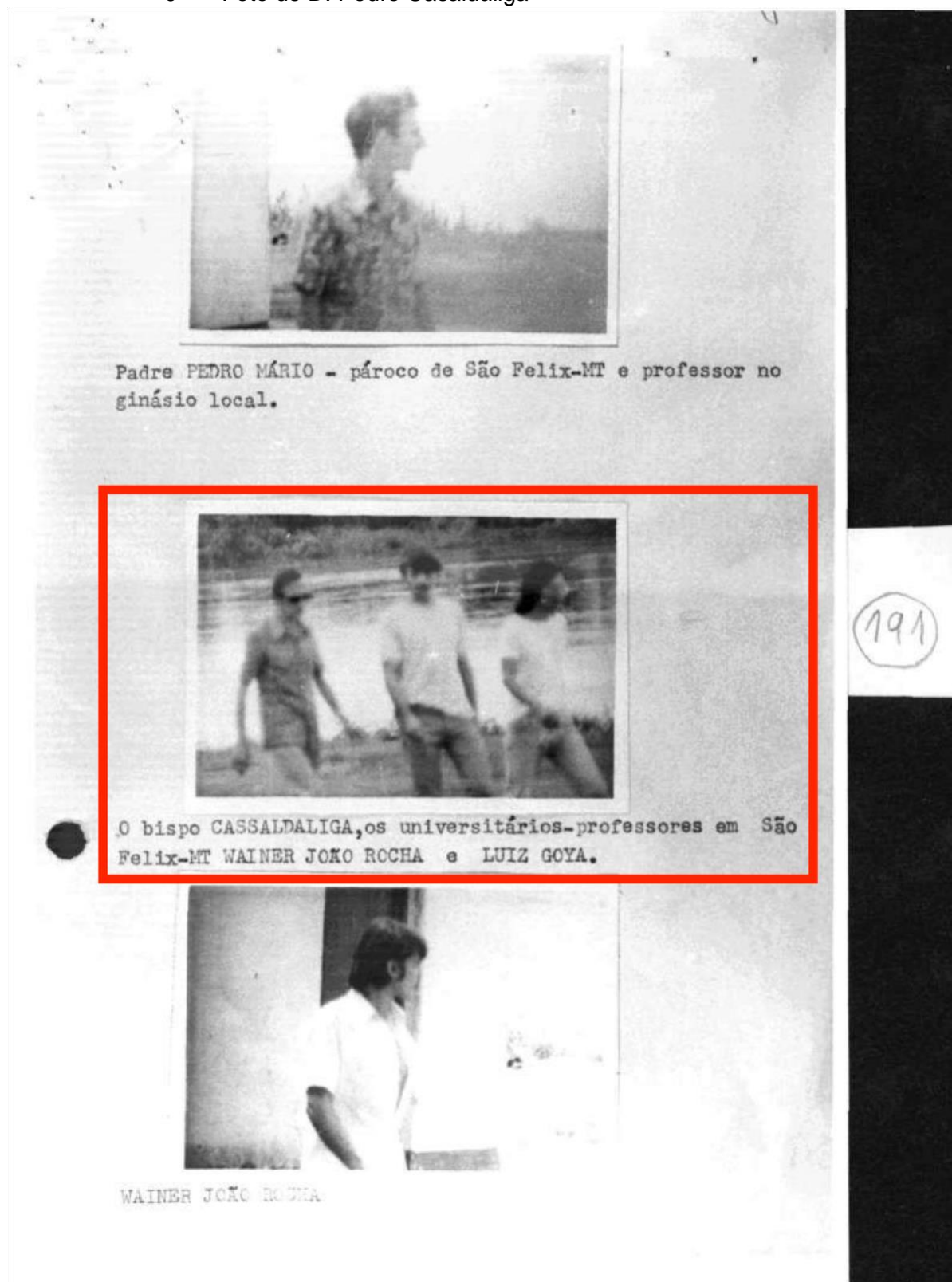
5 Fotos identificando o Pe. Antônio Canuto e o D. Pedro Casaldáliga na região de Santa Terezinha e São Félix, no Mato Grosso.



Fonte: Ministério da Aeronáutica – Centro de Informação de Segurança da Aeronáutica (CISA) /
 (Pasta: DSI – MJ) Disponível em:
http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/647414

Figura –

6 Foto de D. Pedro Casaldáliga



Fonte: Ministério da Aeronáutica– Centro de Informação de Segurança da Aeronáutica (CISA) /
(Pasta: DSI – MJ) Disponível em:
http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/647415

Figura –

7 Recorte do Jornal “O Estado de SP” – Condenação do Pe. François Jentel.

PSS 553, p. 102/186 8

ESTADO DE S. PAULO

TERÇA-FEIRA, 29 DE MAIO DE 1973



Foto do correspondente em Campo Grande

Diante de cada acusação da Promotoria, Jentel e o advogado Heleno Fragoso faziam comentários

Jentel condenado a 10 anos

Do correspondente em CAMPO GRANDE

O padre Francisco Jacques Jentel foi condenado a 10 anos de reclusão, sob acusação de ter levado os posseiros de Santa Tereziña a resistirem armados à ação da Companhia de Desenvolvimento do Alto Araguaia — Codeara — no conflito em que sete pessoas ficaram feridas, em março de 1972.

O julgamento foi realizado ontem na auditoria da 9.ª Circunscrição Judiciária Militar, em Campo Grande. A decisão do Conselho Permanente de Justiça foi por quatro votos contra um.

Logo depois do julgamento, o padre Jentel foi conduzido ao quartel do 2.º Batalhão de Polícia, onde cumprirá pena, gozando do benefício da prisão especial, requerida por seu advogado, Nelson Trad. O outro envolvido, José Norberto da Silveira, gerente da Codeara, teve seu caso transferido para a Justiça civil de Barra de Garças, onde deverá responder a novo processo.

TESTEMUNHAS

O promotor Flavio Benjamin Correa de Andrade baseou a acusação no depoimento das testemunhas, acentuando: “É triste que um sacerdote dê armas para que os semelhantes se matem. Um homem que devia pregar o amor a Deus pregava a violência e a morte dos homens”.

Em seu depoimento, a testemunha Luzia Dias de

Oliveira afirmou que ouviu o padre mandar atrair e que depois um posseiro lhe trouxe recado: “Quem não correu está no chão”. Também Zacaria Gomes, outra testemunha, confirmou que o bispo de São Félix, Dom Pedro Casaldáliga, conhecia e autorizava o movimento.

DEFESA

Depois da acusação, que durou meia hora, os advogados Nelson Trad e Heleno Fragoso tiveram 30 minutos para defender o padre Jentel. Apenas Heleno falou,

ocupando todo o tempo na sustentação da tese da falta de provas. O próprio advogado reconheceu que era uma defesa acadêmica, pois não tinha vivência jurídica.

PREOCUPAÇÃO

Durante todo o julgamento, o padre Jentel se manteve sorridente. Apesar de demonstrar preocupação, ao ser lida a sentença, não esboçou qualquer reação nem protesto. Após a leitura de sua condenação, Jentel ficou só no recinto do julgamento, até ser conduzido pe-

lo oficial de Justiça ao delegado.

A SESSÃO

O julgamento começou às 8 horas, trabalhando na auditoria o advogado Plínio Barbosa Martins; na presidência do conselho, o major José Maciel da Moura; como juizes, os segundos-tenentes Luiz Gonzaga Quilão, José Luiz da Silva e Eduardo Tavares Maciel. O trabalho da defesa foi encerrado às 14 e 40 e a sentença foi lida meia hora depois.

Agitador, diz a acusação

Do Serviço Especial

A Companhia de Desenvolvimento do Alto Araguaia — Codeara — registrou a planta da futura cidade de Santa Tereziña, no cartório de Barra de Garças, em 1968. O plano foi aprovado pela Câmara de Luciara — município onde estão as terras — e a empresa foi autorizada a executar o projeto. A maioria das construções existentes estava em desacordo com as plantas da Codeara e, desde então, começaram a surgir desentendimentos com os moradores — posseiros — motivados pela proibição de reformas e pressões para que derrubassem as velhas habitações.

Liderados pelo padre Jentel, os posseiros conseguiram que a Câmara de Luciara autorizasse a Prefeitura a desapropriar a área urbana de Santa Tereziña. Essa lei, porém, nunca foi cumprida.

Diversos atritos envolveram, depois, a empresa, a polícia e os posseiros. De um lado, o padre Jentel e o bispo Casaldáliga denunciavam violência da Codeara e da Polícia Militar às autoridades federais. De outro, a companhia acusava o padre Jentel de agitar os moradores.

A denúncia do procurador Flavio Benjamin Correa de Andrade diz que “a agitação aumentava dia a dia” e que para isso “muito contribuiu a ação dos dirigentes da Codeara”, aos quais atribui a destruição de casebre e pequenas roças.

Em dezembro de 1971 o padre Jentel resolveu construir, no terreno da missão, uma escola e um ambulatório. Segundo as plantas da Codeara, o ambulatório ocuparia pedaço de uma rua projetada. O gerente da empresa, José Norberto Silveira, diz que ofereceu ao padre a doação de outro terreno, mas que Jentel não oficializou o pedido à companhia.

Quando as paredes da cons-

trução já estavam com meio metro de altura, no dia 10 de fevereiro, Silveira juntou seu pessoal e, com ajuda de um irmão, destruiu as obras. No dia 26, o padre Jentel ordenou que a construção recomeçasse.

Os religiosos de São Félix dizem que os posseiros se ofereceram para defender o ambulatório de nova destruição. O inquerito assinado pelo capitão da PM João Evangelista do Nascimento, citando depoimento de testemunhas, afirma estar plenamente comprovado que o padre Jentel distribuiu armas e munições.

No dia 3 de março do ano passado, os posseiros estavam em trincheiras protegidas por barricadas, esperando os funcionários da Codeara, que chegaram juntos com policiais. O tiroteio durou 45 minutos e sete homens ficaram feridos. O padre Jentel desapareceu depois do incidente e a sua expulsão do País esteve iminente, em razão das denúncias apresentadas.

Fonte: Ministério do Exército (CIE) / (Pasta: ASI- FUNAI). Disponível em:

Figura –

http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/121887

Em 23 de abril de 1972, com a criação e início da atuação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e, posteriormente, com a formalização deste como um anexo da CNBB - aos olhos dos militares do Serviço Nacional de Informações (SNI) – ambos passam a ser compreendidos não apenas em seus papéis evangelizadores, mas como um braço político da Igreja Católica no Brasil. A criação do Cimi e a ação das demais alas progressistas da Igreja, parte desta última, passa a ser entendida como defensora do povo brasileiro e, conseqüentemente, uma nova voz em apoio aos direitos dos “pobres e oprimidos”.

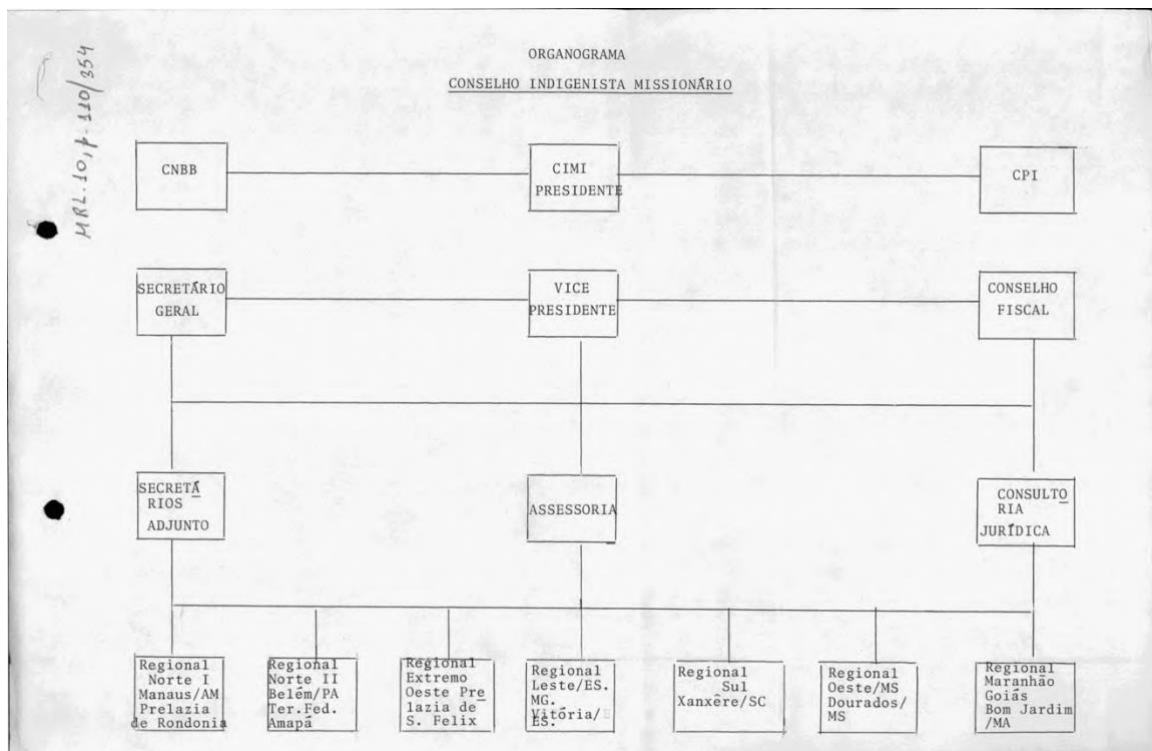
A sociedade nacional se encontrava, naquele momento, em uma histórica e intensa transformação agrária, social, econômica e cultural, qualquer posicionamento contrário aos planos desenvolvimentistas dos militares deveria ser vigiado, coibido, perseguido e censurado. A princípio, as atividades do Cimi não foram sumariamente contestadas e censuradas, uma vez que inicialmente os objetivos gerais do Conselho consistia na formação e preparo de missionários para servirem como uma ponte de diálogo entre a Igreja e o executivo.

Podemos dizer que o Cimi nessa fase inicial viveu dois momentos: o *oficialista*, que foi de 1972 a junho de 1975, dominado pela ala mais conservadora, refletindo a prática tradicional de aliança da Igreja com o Estado; e o *profético*, que foi de junho de 1975 a julho de 1979, com pouca estrutura organizacional, com muitas denúncias na imprensa e críticas à prática tradicional das missões (PREZIA, 2003, p. 60-61).

Quando o Conselho Indigenista Missionário assume uma postura firme e favorável à promoção da autonomia indígena e à defesa de seus direitos originários, ocorre uma ruptura no diálogo harmonioso com o Estado, desencadeando, conseqüentemente, um processo de vigilância e monitoramento (espionagem) das atividades e ações dos missionários e das instituições religiosas ligadas a temática indígena. O desenvolvimento e o funcionamento do Cimi foram viabilizados por sua vinculação à Igreja que, em grande medida, preservava-se neutra e silenciosa frente as violações cometidas pelo regime autoritário vigente – inclusive, realizando reuniões conjuntas e ações junto com o Estado.

Para visualizarmos um pouco a estrutura do Cimi, a seguir temos um organograma (Figura 2) do final da década de 1970, encontrado na pasta das Missões Religiosas da ASI-FUNAI, em que podemos observar as divisões do conselho indigenista:

Figura 8 - Arquivo do SNI, destaca organograma do Cimi.

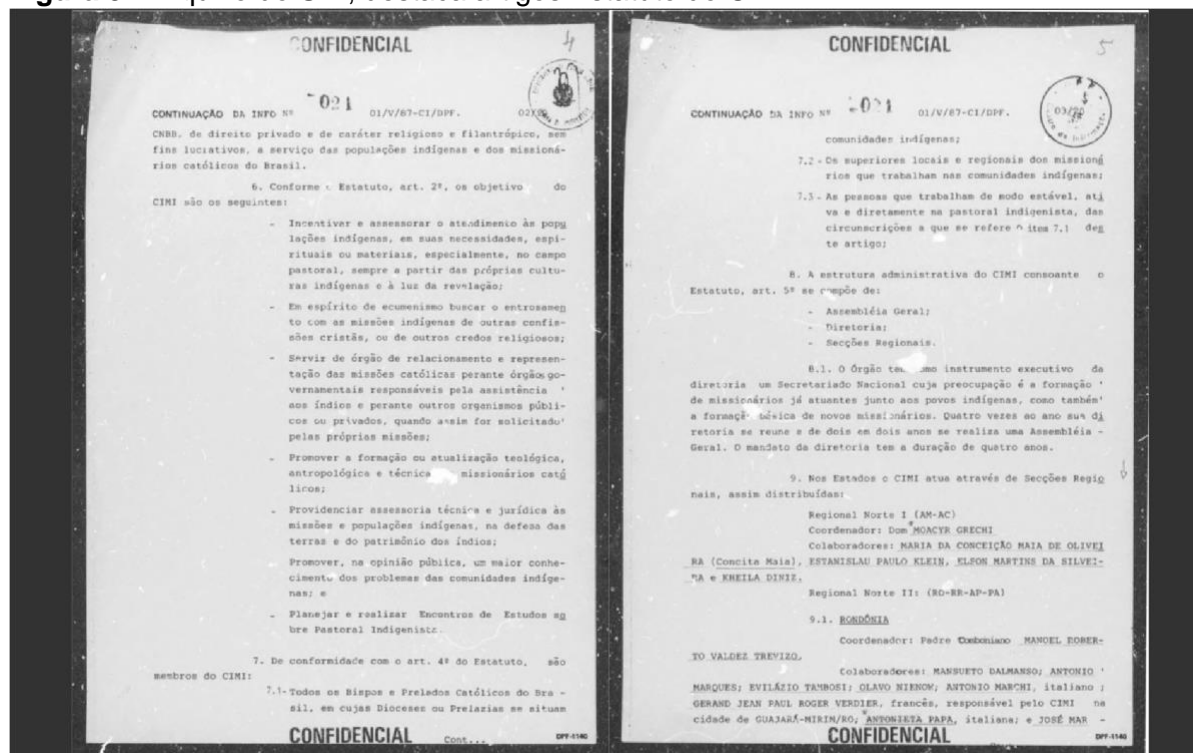


Fonte: ASI/FUNAI (Pasta: Missões Religiosas). Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/128755

A CNBB, bem como o Cimi, está submetida à Igreja, embora se estabeleçam com uma certa autonomia entre si. Isto é, o Cimi enquanto uma organização de caráter religioso e filantrópico passa, somente a partir de 1977, a atuar como um organismo anexo à CNBB, portanto o conselho indigenista atuava, sobretudo, como uma espécie de assessoria às missões religiosas.

O Cimi, para além da administração nacional, subdividia-se em seções regionais que, ao longo dos anos tiveram algumas modificações em relação as áreas etnográficas que atuavam, mas que no geral, não atrapalha a compreensão sobre a totalidade e importância deste movimento para com a temática e aliança junto com as lutas indígenas em território nacional. Em um dos arquivos confidenciais, cartografados por esta pesquisa, aparece o Estatuto de 1977, aprovado por uma Comissão Representativa da CNBB, em que os militares destacam três importantes artigos (o 2º, 4º e o 5º) que são relativos aos principais objetivos do Cimi (Figura 9), aos clérigos membros do conselho. (Figura 9), bem como a estrutura administrativa e a área de cobertura da atuação (Figura 8) de seus missionários, coordenadores e colaboradores.

Figura 9 - Arquivo do SNI, destaca artigos Estatuto do Cimi.



Fonte: Arquivos SNI

Era de competência da Assembleia Geral do Cimi, estabelecer as pautas de administração interna que eram prioritárias, bem como aprovar as linhas gerais de ações locais, regionais, nacionais e até internacionais. Estas assembleias nacionais eram responsáveis também, pela eleição dos membros da secretaria /diretoria nacional do Cimi. Durante o período pesquisado, desde a criação do Cimi até 1985, ocorreram pelo menos seis Assembleias Gerais. As Seções Regionais, destacaram-se por sua atuação fortemente localizadas em conjunto com as mais diversas comunidades indígenas, sobretudo, em áreas que apresentam conflitos acirrados.

A suspeita dos militares, em relação à assistência dada pelo clérigo progressista aos indígenas, foi além das intervenções dos missionários na formação e atuação teológica, jurídica e técnica das missões junto aos povos na defesa das terras e de seus patrimônios coletivos. Este movimento indigenista passou a ser vigiado pela comunidade da informação, principalmente, porque esta aliança formada detinha um potencial de ameaça notável que, ao promover um debate franco e condizente com as realidades indígenas, gerava - nas mais diversas instâncias e em todo território nacional - um conseqüente e um forte impacto também na formação de uma opinião pública, uma vez que detinham um conhecimento assertivo sobre os problemas vivenciado nos territórios.

As Seções Regionais do Cimi, funcionam como equipes executoras das deliberações tiradas das Assembleias Gerais. Assim, periodicamente são promovidas Assembleias Regionais e reuniões das Pastorais Indígenas, onde avaliam como vem sendo executado as deliberações tomadas nas assembleias nacionais, bem como acompanham também os resultados e as novas demandas das atividades desenvolvidas durante o período entre uma e outra reunião. Conforme o organograma, o Cimi atuou em todas as mesorregiões do e em todos os estados do país.

Sem sombra de dúvida o trabalho missionário se destacou, principalmente, em dezesseis estados, onde os conflitos se desdobravam de maneira mais assimétrica, frequente, complexa e violenta para com os indígenas, são eles: Acre, Amapá, Pará, Rondônia, Roraima, Amazonas, Mato Grosso, Goiás, Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Bahia, Alagoas e Paraíba. Atendendo e apoiando cerca de sessenta áreas indígena e dezenas de povos em situações mais agravantes de conflitos socioambientais.

Deste modo, os missionários planejavam e realizavam encontros, palestras, grupos de trabalhos e de estudos sobre a temática indígena e, é claro, sobre o papel e a atuação da Pastoral Indígena. Para além de promoverem reuniões junto com as lideranças indígenas, em diversos âmbitos nacionais, participavam de mesas e eventos internacionais em que eram, frequentemente, acompanhados, por lideranças indígenas que se destacavam no âmbito da política indígena local, regional e/ou, até mesmo, nacional.

Inicialmente, o Cimi atuou de forma pioneira nessa empreitada, até que outras instituições (Centro Ecumênico de Documentação e Informação, a Associação Nacional de Apoio ao Índio; Comissão Pró-Índio; Centro de Trabalho Indigenista, dentre outras) foram criadas e se juntaram, posteriormente à causa. Importante salientar que, até o momento da promulgação da lei da anistia “geral e irrestrita” - subsequente à “reabertura democrática lenta, gradual e segura” do regime militar - não havia possibilidade de formação de organizações da sociedade civil.

O CEDI fundado em 1974, emergiu como uma iniciativa ecumênica, congregando diferentes denominações e categorias religiosos, com o propósito de documentar e fornecer informações sobre os temas relacionados aos direitos humanos, a justiça social e os direitos dos povos indígenas. Este órgão se destacou, sobretudo, em seu papel na produção e disseminação de informativos sobre as

realidades dos povos indígenas, bem como na promoção de debates, a palestras que detalhavam a realidade dos povos indígenas com o intuito de maior sensibilização e conscientização mobilizadas em prol da luta e no fortalecimento da defesa dos direitos originários dos povos indígenas no Brasil.

A partir de 1978, emergem diversas outras iniciativas indigenistas, tais como: a Comissão Pró-Índio (CPI), Associação Nacional de Apoio aos Índios (ANAÍ), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), entre outras. A CPI foi criada em 1978, durante o governo de Ernesto Geisel, em um contexto político de abertura política, com sede no Rio de Janeiro. Ela foi fundada por diversos profissionais, intelectuais e religiosos que estavam preocupados com as graves violações que vinha sendo cometidas contra os direitos dos povos indígenas no Brasil.

A ANAÍ, também foi fundada em meio a esta maior abertura política do governo Geisel, em 1978. Esta organização concentrou seus esforços em pesquisas, levantamentos de dados e estudos antropológicos direcionados à proteção dos territórios indígenas e à preservação das culturas e tradições dos povos originários. Além disso, a associação atuou na articulação junto como o Cimi e outras organizações indigenistas no trabalho de sensibilização da opinião pública sobre a importância dos direitos dos povos indígenas.

Fundado em 1979, em São Paulo, o CTI tem uma história significativa no contexto das lutas indígenas no Brasil. A sua fundação está associada ao contexto histórico e político do país, durante um período de turbulenta reabertura no Brasil, quando os indígenas estavam enfrentando diversas ameaças aos seus territórios, culturas e direitos. A situação das comunidades indígenas era de vulnerabilidade, e muitas vezes foram ignoradas ou mal representadas pelas políticas governamentais. Foi nesse contexto que um grupo de antropólogos, sociólogos, educadores e profissionais de diversas áreas se uniu para formar uma organização voltada para a proteção dos direitos indígenas e para auxiliar na defesa de suas causas.

Em resumo, essas e outras iniciativas da sociedade civil começam a emergir, devido a relação direta com o contexto histórico de abertura política, pois é quando existe um maior espaço para se organizar e atuar na defesa dos direitos humanos e nos direitos dos povos indígenas. lutando contra todas e quaisquer tipos de violações e violências. Essas iniciativas, desempenharam papéis de suma importância no fortalecimento do movimento indígena que despontou no início da década de 1970,

pois nasceram com o propósito de serem referências no campo do trabalho indigenista, colaborando na luta pela demarcação de terras indígenas, na proteção dos recursos naturais dos territórios, na preservação da cultura indígena, na promoção de seus direitos sociais e humanos, bem como na capacitação das próprias comunidades para que pudessem se tornar protagonistas de suas histórias.

Na mesma época, Darcy Ribeiro voltou do exílio e ficou empolgado com o movimento indígena e propõe a criação da União Nacional Indígena (UNI ou UNIND) e, posteriormente, apoia e lança também a candidatura do primeiro Deputado Federal indígena, o Xavante Mário Juruna. Certamente a candidatura de Mário Juruna foi um outro marco simbólico significativo para a luta dos povos indígenas no Brasil. Juruna era uma liderança indígena do povo Xavante e foi o primeiro deputado federal indígena, sua candidatura ocorreu em 1982, sendo eleito Deputado Federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), representando o estado do Rio de Janeiro na Câmara dos Deputados. A participação e apoio de Darcy Ribeiro e de outros intelectuais entusiastas da temática indígena da época contribuiu para o fortalecimento da campanha que culminou com a eleição do primeiro político indígena do período republicano brasileiro.

3.3 AS ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS E INDIGENISTAS

A Primeira Assembleia de Chefes Indígenas ocorreu em Diamantino (MT), entre os dias 17 e 19 de abril de 1974. A ideia dos encontros de lideranças indígenas emergiu em uma reunião do Cimi, proposta feita pelo padre jesuíta Thomás Aquino Lisboa. Para além dos convites às lideranças indígenas, o Cimi, na tentativa de manter diálogo com a Funai, convidou o General Ismarth Araújo de Oliveira que, naquele momento estava como presidente da Fundação. Araújo, não compareceu ao encontro, no entanto, enviou a antropóloga Ana Maria da Paixão para o representar (CIMI, 1974).

No Boletim do Cimi, as informações produzidas contam detalhes deste primeiro encontro; destaca-se que esta iniciativa teve o intuito de:

(...) dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por

si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (CIMI, 1974, p. 2).

Os padres e/ou colaboradores das seções regionais, acompanhavam os grupos indígenas de sua localidade até o local de encontro. Criou-se uma comissão de apoio temporário para facilitar a organização do evento. Grupo que foi formado pelas seguintes pessoas: Pe. Antonio Iasi, Pe. Rodolfo, Pe. Adalberto, Dom Tomás Balduino, o capitão Aídji Bororo, Uiroçu Xavante, Luis Gouveia e o Pe. Thomaz Lisboa. Uma das principais responsabilidades da comissão era o de evitar ao máximo a presença de não-indígenas para que as pautas e temas fluíssem com facilidades nas discussões entre as lideranças indígenas presentes. Neste primeiro encontro, marcaram presença cerca de dezessete lideranças indígenas dos seguintes povos: Bororo, Xavante, Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsá, Iranxe, Pareci, Nambikwara. Quanto aos participantes não-indígenas se fizeram presentes: Padre Rodolfo Lunkenbein, Dom Tomas Balduino, Luis Gouveia, Mário Chimanovitch (jornalista), Edivaldo Montrose (fotógrafo), Padre Iasi, Padre Adalberto, Padre Thomaz Lisboa (CIMI, 1974, p. 1).

Na manhã do primeiro dia do encontro, os próprios indígenas preparam o local em que ocorreriam as reuniões do evento, embaixo das mangueiras do Seminário, dispuseram alguns troncos de árvores para poderem se assentar. Na parte da tarde, foi realizado um passeio pelas margens do rio Diamantino, ali conversaram e cantaram.

No segundo dia do encontro, pela manhã, começou a roda de apresentação das pessoas que ali estavam presentes. Neste momento, as lideranças já explanavam um pouco sobre os problemas vivenciados nas aldeias que pertenciam. Por exemplo, o relato do Capitão Aídji (Eugênio Bororo) da aldeia Merure e da Missão Salesiana:

O encontro foi grande novidade pra mim. (...) A reunião é boa para nós conhecer tribo e tribo.(...) É bom reunir e conhecer. Muitos não sabem que a gente existe lá no oriente. Agora somos poucos. A turma maior era dos bororo. Agora, na Colônia são 230. No Paraíso (Poxoreu) há famílias abandonadas da FUNAI e dos Padres. Os civilizados tomaram-lhe as terras. (...) Vivem alcoolizados, passam necessidades, estragando a saúde. Eles preferem ficar com os Padres do que com a FUNAI. A gente fica com dó, eles tocam a gente como bicho, como cachorro. A gente fica com dó. Sobre a localidade a gente quer tranquilidade. A sociedade não ajuda. Só os Padres é que estão agindo com nós: remédio, alimento, vestuário. Às vezes, o Padre não tem. Estamos lá há 70 anos. Os nossos avós se foram, os filhos ficaram. (...)

A área é pouca para cultura: areão, campo. A rodovia cortou e deu a área para civilizado (BORORO, 1974 apud CIMI, 1974, p.3).

Nesta primeira apresentação já se anuncia quais serão os principais problemas a serem tratados nesta parte final do trabalho: o desconhecimento e a indiferença da sociedade nacional para com os povos indígenas na frase “Muitos não sabem que a gente existe lá no Oriente” (BORORO, 1974 apud CIMI, 1974, p. 3). A invasão, os massacres e os esbulhos dos territórios indígenas pelos não-indígenas, quando Aídji, continua dizendo que “Agora somos poucos” (BORORO, 1974 apud CIMI, p. 3) e emenda dizendo que há família abandonas pela Funai e que “Os civilizados tomaram as terras” (BORORO, 1974 apud CIMI, p. 3).

A precariedade como linguagem da neo-colonização, onde parte dos indígenas acabam se curvando ao alcoolismo e deteriorando a própria saúde, para conseguir lidar com a insistente violência advinda dos brancos. Pois, a Funai, que deveria estar zelando pelo bem-viver destas populações, muitas vezes, tratavam os indígenas “como bicho, como cachorro” (BORORO, 1974 apud CIMI, 1974, p. 3). As denúncias, muitas vezes, carregavam um forte teor político partidário, bem ao molde do coronelismo, em que pessoas não-indígenas recebiam terras em troca de seus votos.

Em uma outra apresentação, Txãkoíampana (Marcos Tapirapé) da Prelazia de São Félix, relata: “Eu não sei falar bem. Tenho três filhos e cinco netos. A terra lá é pouca. Fazenda pegou terras. Fazer cercas com arame para a Companhia Tapiraguaia e Porto Velho não mexer” (TAPIRAPÉ, 1974, apud CIMI, 1974, p. 4). Em todas as apresentações uma constante: a disputa de terras imposta pelos latifundiários - madeireiras, garimpeiros e fazendeiros, cada qual em uma região. Seremírami (João Xavante), em sua apresentação, indagou sobre a demarcação das terras indígenas na área das aldeias que se encontrava o seu povo:

(...) Pessoal não chegou para demarcar. Está demorando. Os fazendeiros de lá não querem sair. Por que isso? Deus não fez a terra só pra eles. Deus fez as terras para todos. Não só para os brancos. Também Xavante tem direito de viver. (...) O branco deve respeitar Xavante. Eu já ouvi falar índio não é gente. Índio é bicho. Nós não somos bichos. Porque temos alma, temos inteligência. (...) Nem todo branco que o bem do xavante. Alguns querem acabar com os índios, não está certo. Não viver só os brancos (XAVANTE, 1974 apud CIMI, 1974, p. 4).

A precarização da vida, era a linguagem primordial da neo-colonialidade, a desumanização dos povos originários foi, certamente, o principal argumento que justificou quaisquer tipos de violências do branco, aplicadas aos indígenas, em todo o território nacional. A desumanização desses povos no sistema social, que foram tratados quase sempre, como animais, entranhou-se nas mais diversas esferas de imposição da violência: espiritual, racial, patrimonial, moral, ética, psicológica e física.

Os povos foram colocados, historicamente, no mesmo patamar de seres vivos sem alma, “bichos”, os erros cometidos por eles, tornavam-se injustificáveis e imperdoáveis perante as leis de Deus e do homem (branco, é claro). O sentimento de culpabilização é o pano de fundo de diversos conflitos que se desdobram ao longo dos séculos. Povos desumanizados são categorizados de forma genérica “o índio”, portanto, um povo destinado a ser condenado, até mesmo quando são vítimas de uma série de injustiças.

Os erros cometidos pelos povos indígenas, ao longo da história do Brasil era o de não se compactuar com o pensamento e a lógica dualista da elite branca. Em outrora, o dualismo do pensamento branco ocidental, classificavam os indígenas entre: bons selvagens e canibais. Sendo os primeiros, aqueles que construía alianças, aceitavam ser catequizados e aderiam em parte alguns trajes e hábitos vigentes pela branquitude; e os outros, eram os povos que não aceitavam os acordos e entravam em conflitos com os interesses do colonizador branco.

Durante o século XX, esta dualidade é repagina pelo dualismo da lógica civilizatória do progresso a qualquer custo, os indígenas passam a serem vistos não mais a partir de seus humores, mas a partir do valor de suas utilidades patrimoniais e econômicas, isto é, o valor de suas terras e a viabilidade da manutenção na exploração barata de suas mãos de obras. Ahozumaré (João Garimpeiro), Parecí da aldeia do Rio Verde, abarcado pela Missão Anchieta, aponta que:

(...) Na nossa reserva havia problema de bebida. Agora calmou um pouco. Eu reclamo, mas a turma não obedece. Há também alguma briga. Na nossa Reserva, parou um tal de Demétrio que não é índio. Trouxe não pinga, mas álcool. Brancos levaram algumas famílias nossas para trabalhar como escravos. Para trabalhar no seringal (PARECÍ, 1974 apud CIMI, 1974, p. 6).

Nas entrelinhas da passagem acima, podemos observar que a fala de João Garimpeiro – que leva este nome, pois aos dezesseis anos de idade, teve que ir

trabalhar no garimpo – podemos notar o dualismo que nos referíamos acima, quando o indígena não está apto ao trabalho árduo, muitas vezes, um trabalho escravizado, submetido aos interesses dos não-indígenas, eles devem ser pacificados como o álcool. Um “índio” bêbado é um índio vagabundo, incapaz de zelar pela gestão de seu próprio território, como de responder juridicamente pela posse da terra perante as leis do Estado. A vodka e a cachaça foram largamente usadas como armas brancas da neo-colonialidade.

O capitão Zunizaré (Antônio ou Tonia), também Parecí da Aldeia do Formoso, parte da Missão Anchieta, relatou sobre as migrações compulsórias, ou melhor dizendo, sobre a pressão, bastante recorrente também, relacionada às Companhias Colonizadoras:

Nós somos reserva duma Companhia. Desde o princípio estamos aguentando. Queriam nos tirar daí. Não podem, pois nossos avós moravam aqui. Ninguém está ajudando, nem a FUNAI. Somente eu, pela minha força. Depois, desanimei. Queria sair, viver como passarinho, comendo frutinhas em qualquer árvore. Mas, o pessoal disse para ficar, fazer picada, fincar marco. A terra é boa. Outro lugar não dá. As companhias vão tirando as terras. Perto de nós está a Sul da Mata. O agrimensor atravessou o rio Formoso. Eu disse: - Por que atravessou? Vou falar com o chefe da polícia de Cuiabá. Vai correr com vocês daqui. Aí tiveram medo. Eu não sou mole. Enquanto estou vivo posso segurar. Nós somos os primeiros brasileiros (PARECÍ 1974, apud CIMI, 1974, p. 9).

Como observamos a disputa de terras sempre paira, como plano de fundo dos conflitos de interesses entre o Estado e a sociedade nacional para com os povos indígenas. No segundo dia, ainda na parte da tarde do encontro das lideranças, terminaram a roda de apresentação e na segunda parte, foram divididos cinco grupos para que pudessem fazer um levantamento acerca dos três maiores problemas e dificuldades que as lideranças consideravam como emergentes em seus territórios.

O primeiro grupo, denominado de Macaco-Prego, formado por Kayabi, Apiaká, Xavante e Iranxê, levantaram os seguintes temas: a questão de terra e o descaso do Estado e da Funai com a demarcação dos povos Xavante; a questão de organização de terras que entre os Kayabí e os Apiaká estão ligadas a reencontrar os parentes indígenas que foram dispersos com a chegada do branco e, entre os Xavante, a divisão das aldeias de São Marcos em três; a última questão levantada por este grupo, foi em relação a sociedade envolvente que acirram os conflitos, como por exemplo, os fazendeiros que mandam jagunços invadirem a reserva indígena. Entre os Bororo e

Xavante existem algumas partes limítrofes de seus territórios que são contíguas e acabam gerando conflitos entre os dois grupos indígenas.

No segundo grupo, dos Gavião-Fumaça, faziam parte os Rikbaktsá, Xavante, Parecí e Iranxê. Novamente, a temática da terra se faz presente, agora, como uma problemática para os Iranxê. Os Xavante e os Parecí trazem a questão de não terem suas áreas demarcadas pela Funai; Os Iranxê falam sobre a necessidade de haver uma melhor assistência ao povo da aldeia Formoso, como a necessidade da presença de um professor e de uma enfermeira. Nesta mesma linha, os Parecí alegam descaso com a saúde e mencionam a falta de medicamentos suficientes para atender a população da aldeia; o transporte, foi uma terceira problemática levantada pelo parecí, uma vez que os mesmos sentem falta de um meio para fazer transporte dos produtos da roça.

Os Arara Vermelha, grupo formado por Rikbaktsá, Nambikwara e Bororo trouxeram a questão de indisposição interna entre Bororo e Xavante, no tocante a delimitação territorial. E os Nambikwara expressaram o anseio deles mesmo poderem fazer a demarcação de seu território com o esforço próprio do coletivo das aldeias; No tocante a questão assistencial, foram levantados tanto a falta de medicamentos entre os Nambikwara e a malária endêmica nos territórios Rikbaktsá. E questões de organização interna foi pontuado que entre os Rikbaktsá os jovens solteiros são levados a buscar trabalho fora da aldeia, pois faltam mulheres pra casar no território. Então, ao trabalharem fora, existe a expectativa de conseguirem uma esposa. Os Nambikwara têm o desejo de reunir todo o seu povo que foi disperso com a chegada do não-indígena.

Assim, sucessivamente, ocorreu no grupo da Onça Preta (Parecí, Iranxê, Bororo) e do Tatu Canastra (Tapirapé, Apiaká, Parecí). A temática da terra volta a aparecer, a ausência do Estado frente as demarcações dos territórios, a pressão externa dos fazendeiros locais, a tentativa de controle do uso abusivo de álcool nas aldeias, a negligência do Governo com a saúde indígena, a falta de escolas e professores qualificados para a educação de crianças e adultos, a luta e a retomada para manterem seus hábitos, os costumes e a cultura dos antigos.

Durante o período da noite houve uma confraternização com apresentação de cantos e danças próprios de cada grupo, momento que foi muito bem aproveitado para obter mais conhecimentos e estreitar os laços de amizade entre todos os presentes. No terceiro dia do encontro deram inícios aos relatórios dos problemas levantados no

dia anterior. Bem, como houve também, um momento privativo de diálogos somente entre os chefes indígenas, sem a presença de quaisquer outras pessoas (não indígenas). A seguir, na parte da tarde houve um comunicado breve sobre os assuntos tratados na reunião exclusiva dos chefes indígenas e, em seguida, fizeram a avaliação de todo o encontro.

Como encaminhamento para soluções de problemas, tanto no tocante a reunião exclusiva entre as lideranças, como no momento de avaliação do encontro, houve várias falas interessantes que, a seguir, ressalto, para fins de analisar os discursos que, ali começavam a germinar, o que hoje conhecemos por ser o movimento indígena brasileiro. Interessante perceber, como os próprios indígenas tomam a luta para si mesmo, enquanto agentes plenos que respondem as condições e aos dispositivos históricos em jogo. O capitão Ahozumaré (João Garimpeiro), disse:

Cada chefe, nós mesmos, vamos tomar conta. Vamos defender como polícia. Não aceitar pessoa de fora do grupo. Viver como antes, sem mistura. Nós mesmos vamos trabalhar. Quanto ao medicamento, vamos pedir à FUNAI. Mas, não recorrer sempre a ela. Nas outras coisas nós mesmos. Combinamos um só pensamento que nós vamos ficar. Procurar muito FUNAI não resolve nada. Os chefes mesmo é que tomam conta. Assim falei. Assim aceitaram (GARIMPEIRO, 1974 apud CIMI, 1974, p. 12).

Na passagem acima, fica evidente a tomada de decisões fica nas mãos das lideranças indígenas locais. Uma vez que depender da Funai não estava resolvendo nenhum problema mais. Evidencia-se também a construção de um pensamento de luta única, embora as demandas sejam diferenciadas de acordo com a realidade de cada um dos territórios. Outra fala interessante foi do capitão Iananxi (Aníbal Iranxê) ao se referir da necessidade de assistência escolar na aldeia: “Quanto a escola, colocar minha gente mesmo. Daqui pra diante não aceitar gente branca com gente da nossa tribo” (IRANXÊ, 1974 apud CIMI, p. 12).

O capitão Axikaroçauá (Nambikwara), ressaltou o desejo de reunir seu povo espalhado, com a chegada do branco que só faz confusão. Outra fala interessante, foi de Uiraçi (Pedro Xavante):

Não deixar índio ir para longe, casar com branco. Os chefes devem ficar com documentos das terras. Senão vem o branco, conversa e toma. É bom a gente se reunir pelo menos uma vez a cada ano. Assim os chefes

se conhecem. (...) Somos uma família só (NAMBIKWARA, 1974 apud CIMI, 1974, p.12).

Interessa a este trabalho, demonstrar parte da autonomia reivindicada pelos próprios indígenas para lidarem com os problemas que atravessavam as mais diversas aldeias. E como o encontro foi importante também para reafirmar as relações já existentes nas próprias comunidades, como recriar um vínculo entre comunidades diferentes.

Delimitando-se assim, não apenas um fortalecimento nos laços de solidariedade, como também, definindo um inimigo em comum: o autoritarismo militar. Seja no descaso e nas violências desenvolvimentistas do indigenismo oficial do Estado, ou seja combatendo as mais diversas práticas autoritárias que são fomentadas tanto pela sociedade envolvente, como também pelo próprio Governo, através da ausência da Funai ou de qualquer outra violação ou descuido que ecoam através dos discursos políticos sem qualquer eficácia, ou mesmo, através de outras instituições ou ações que, porventura, pudessem prejudicar ou diminuir a importância dos interesses e dos direitos dos povos originários deste país.

O Capitão Aídji (Eugênio Bororo), faz uma fala extremamente sóbria, neste sentido, sublinhando que, apesar de ter consciência de que nem sempre, todos os indígenas estarão totalmente ativos, em todas as partes do Brasil que é necessário que as lideranças e parcela da população indígena esteja mobilizada afim de sustentarem todas as questões pelas quais atravessa dentro dos territórios.

Acrescentando que o ideal é:

Não confiar muito na FUNAI, nem na autoridade. Ela não vem ver o que está acontecendo. Até que venha providência, já morreremos cinco ou seis vezes. Dou este plano: se companheiros não concordam têm liberdade de dizer não. Mas, concordaram. Cada capitão deveria ter direito de ter documento e mapa da reserva na mão. Não brigar só com a boca, mas com a força do documento. Para o índio não ser enganado. O índio é o mais fraco. Vamos agir assim, que não está nada errado. Não acusar padre, nem salesiano, nem jesuíta. Tudo saiu da nossa cabeça. Estamos declarando o que tínhamos no coração. Já há tempos que tínhamos isso na ideia. Vamos trabalhar na nossa área, vocês aqui na de vocês, nós lá (BORORO, 1974 apud CIMI, 1974, p. 13).

Após algumas falas sobre a reunião exclusivas dos chefes com resoluções a partir dos levantamentos e discussões feita ao longo daqueles três dias de encontro, todos passaram a fazer avaliação do mesmo. Dizendo que estavam felizes porque

havia gostado bastante de estar ali presentes, conversando e conhecendo outros povos que não conheciam, ressaltando também a vontade de permanecer realizando as reuniões para conhecer novas comunidades e debater sempre sobre a realidade vivenciada por cada povo.

Acrescentaram ainda que era importante, ao chegarem nos territórios, fazerem um comunicado com o povo das aldeias, sobre este rico e importante momento de encontro, entre lideranças e representantes dos mais diversos povos indígenas do Brasil. O capitão Arigoroçauá (Antônio Nambikwara), disse: “Goste. Conheci tribo diferente. Gostaria de continuar todo ano. Conhecer mais pessoal. Nunca vai esquecer. Vou contar caso do que vimos aqui” (NAMBIKWARA, 1974 apud CIMI, 1974, p. 13).

O capitão Itugôga (Raimundo Bororo), reafirmou: “Gostamos da reunião. Temos que pensar nela. Chegando em casa fazer reunião com eles sobre o que tivemos aqui. Só um, não é bom pensar. Fazer reunião assim, entre nós (BORORO, 1974 apud CIMI, 1974, p. 13-14). E o capitão Ahozumaré (João Garimpeiro), acrescentou: “Agora nos unimos. Os outros assuntos é da minha parte. Agora tenho mais força. Mais orientação. Gostaria de ser convidado outra vez. Ao sair de casa não sabia de nada disso aqui. Coragem tinha. Ao chegar lá vou contar” (GARIMPEIRO, 1974 apud CIMI, 1974, p.14). Soremírami (João Xavante), acrescentou:

Reunimos aqui. Viemos sem saber o que apresentar aos outros. Gostamos de conhecer uns aos outros. Não fazer só reunião. Não deixar reunião inútil. Mas, levar para a aldeia. Vamos levar satisfação de conhecer chefes. Somos amigos. Podemos dizer doravante: somos amigos. Nós voltamos e falamos pra tribo o que ouvimos aqui (XAVANTE, 1974 apud CIMI, 1974, p. 14).

Logo após as avaliações houve o momento de encerramento da I Assembleia de Chefes Indígenas com um churrasco oferecido pela Missão Anchieta. Ler e ter contato com este documento é como se estivesse, ali, presente naquela reunião. Com detalhes carregados de falas e vozes indígenas. Sentir a força de vontade em cada liderança para conseguir melhorar a luta, a satisfação de encontrar e reencontrar outros parentes indígenas.

O entusiasmo de poderem compartilhar dos problemas, mas também das alegrias e festividades da cultura. Fica evidente que os povos indígenas e a luta

semeada por essas grandes assembleias que ali, só estava se iniciando, tinha um grande potencial pela riqueza das trocas e pelas resoluções decididas coletivamente.

Entre os dias 26 e 29 de agosto de 1974, em Meruri, aconteceu o 1º Encontro de Pastoral Indígena do Norte do Mato Grosso que reuniu representantes de três prelazias. Apesar dos objetivos desse encontro não estarem bem definidas de antemão, foi uma iniciativa que ajudou a refletir e pensar sobre a criação da Pastoral Indígena, uma pauta que era anterior, inclusive, a criação do Cimi. As Pastorais Indígenas funcionariam como uma espécie de “órgão executivo que colhesse e encaminhasse a problemática real, em intercâmbio com as bases, tendo cunho regional. Isto foi aceito pelo CIMI” (INDÍGENA, 1975, p. 3).

Segundo a ata deste encontro - que consta no arquivo do SNI - as reuniões entre os missionários interessados na temática indígena ocorriam desde 1963, como “uma espécie de sub-cúpula, sem convocar as bases, procurando crescer juntos. Importante também é a técnica diferente que leva a vivenciar dia-a-dia o nosso trabalho, prezando a contribuição da experiência vivida no próprio ambiente.” (INDÍGENA, 1975, p.3). Desde o primeiro encontro oficial, houve uma tímida presença indígena – Eugênio Bororo e Carlos Xavante - que com o passar do tempo e frequência dos encontros, a participação indígena não só foi ganhando uma proporção cada vez maior, como se tornou central.

Desse encontro da Pastoral Indígena, foram debatidos três pontos principais, que foram levantados coletivamente no primeiro dia: o primeiro, relacionado ao raso ou ao pouco conhecimento dos missionários em relação as culturas indígenas; o segundo, relacionado ao primeiro, são os problemas ligados a presença dos missionários e a interferência destes nos modos de ser, ver e fazer dos povos em contato; o terceiro refere-se aos relacionamentos assimétricos que são estabelecidos entre os interesses dos povos originários em diálogo com o poder político e a sociedade envolvente. Esses três eixos, atravessam e são atravessados, pelas atividades missionárias em campo (INDÍGENA, 1975).

Certamente são aspectos que se desdobram em vários outros pontos e problemáticas. Foi citada também a Primeira assembleia de Chefes Indígenas, em Diamantino, destacando-se “a vontade de reunir as aldeias dispersas para tomarem consciência de povo. Não se trata tanto da reunião física ou geográfica, mas da unidade de visão” (INDÍGENA, 1975, p. 7). Em outro arquivo, consta que os

responsáveis pelas pastorais em suas localidades são responsáveis pela verdadeira tomada de consciência do momento histórico que essas organizações indígenas e indigenistas se encontravam a da integração dos povos originários à sociedade nacional, ponderando que:

Esta integração, como é preparada, significa segundo os participantes da Assembléia, o progressivo desaparecimento das comunidades indígenas brasileiras. Pois, o modelo brasileiro apresenta uma estratificação social tão injustamente definida, que o índio só está sendo integrado na camada onde já se encontra a maior parte da população brasileira, na camada dos marginalizados. O índio integrado a comunidade nacional é aquele que já foi transformado em mão de obra barata, em mais um explorado (CIMI, 1975, p. 6).

A medida que as assembleias se tornavam mais frequentes, o relacionamento Cimi-Funai também se transformava. No entanto, mesmo quando o Cimi se posicionava de modo mais flexível aos diálogos com o Governo, em nenhum momento, deixou de ter uma política assertiva de denúncia. Uma das intervenções feitas nesta primeira assembleia da pastoral indígena, ganhou destaque ao sintetizar tão bem o propósito das ações missionárias indigenistas, demonstrando que:

A história mostra que irreversivelmente estamos progredindo numa linha com os pés na terra em favor do oprimido: do índio, do posseiro. Segundo o Sínodo de 1971, a promoção da justiça é parte constitutiva da mensagem evangélica. A realidade do homem é motivadora. Uma teologia desligada da realidade é cinismo (CIMI, 1975, p. 5).

Um momento histórico em que, apesar da improbabilidade de resoluções pacíficas, foi extremamente enriquecedor, em termos políticos, para os movimentos indígenas e indigenistas da época. Foram em meio as reuniões e assembleias que se construiu um esforço local, regional, nacional e até internacional, em prol das lutas indígenas, sem se quer obterem apoio de qualquer partido ou sindicato de esquerda. Unindo apenas a boa vontade política dos missionários progressistas da Igreja Católica, alguns indigenistas e antropólogos junto com as ações políticas (contestatórias e reivindicatórias) dos indígenas – ação política que como demonstra a História Indígena, sempre existiu e esteve presente no modo pelo qual os povos se apropriam das visões e facilidades mundo do branco e as adaptam a cosmovisão ameríndia.

PALAVRAS FINAIS

A pesquisa realizada durante todo o processo de mestrado serviu mais como um levantamento de arquivos e um apontamento para alguns aportes teóricos e debates que perpassam a temática dos movimentos indígenas e indigenistas de 1974-1985, do que um trabalho que buscou responder a uma pergunta de sentido único. Procuramos refletir sobre um conjunto de temas: realizando tanto uma revisão bibliográfica, como vimos no primeiro capítulo; pensando também nas ações e instituições indigenistas oficiais, como no capítulo dois e três, em que observamos o SPI e a Funai, frente ao que se propunham enquanto uma diretriz oficial do indigenismo brasileiro.

E, por último, um olhar sobre como o autoritarismo se desdobrava na linguagem da violência e dos conflitos, bem como lançamos mão de compreender as vozes indígenas que se levantavam na busca pela garantia de seus direitos. Buscamos apontar um olhar, para uma série de relações estabelecidas entre os indígenas, indigenistas e a sociedade nacional envolvente. Afinal,

Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem – ou seja, as relações interétnicas na escala local, a inserção dentro de um Estado-Nação, bem como as redes e fluxos transnacionais. A história, em suas múltiplas escalas e temporalidades, não pode ser concebida como algo exterior e acidental, mas “um fato constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988:58) (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 7).

Constatamos que, durante a ditadura militar-civil, os povos indígenas, enfrentaram violações sistemáticas dos direitos que lhes eram garantidos por lei, sofreram diretamente com o autoritarismo escancarado em ações que incluíam: os deslocamentos forçados, a violência velada ou aberta, a coerção e boicote de reuniões e assembleias, bem como se viram atropelados por uma série de medidas que

pretendiam promover uma assimilação forçada. Suas terras foram alvos de invasões por fazendeiros, empresas e projetos de desenvolvimento, causando diminuição, ou até mesmo, perda de território e recursos naturais vitais para reprodução de seus modos de ser, ver e se colocar no mundo.

Ao longo desse período, as políticas do regime militar eram voltadas exclusivamente para a modernização do país e o desenvolvimento econômico, muitas vezes em detrimento dos direitos humanos e, conseqüentemente, sem escuta ativa dos interesses dos povos indígenas. Os militares buscavam impor a qualquer custo, um projeto de emancipação que visava assimilar e integrar os indígenas à sociedade nacional, desconsiderando suas demandas culturalmente diferenciadas e ignorando os seus direitos territoriais.

Essa política buscava impor um projeto de emancipação que estava associado, principalmente - mas, não apenas -, ao processo de ocupação da Amazônia, visando discriminar quem era considerado indígena e quem não era. O objetivo era eximir, inclusive, a responsabilidade tutelar do Estado, sobre os indígenas que supostamente já não apresentassem estereótipos e os estigmas considerados necessários para o reconhecimento enquanto povos etnicamente diferenciados.

Para além disso, a própria tutela estatal, exercida pela Funai, frequentemente, não cumpria o seu papel de proteger e promover os direitos dos indígenas, muitas vezes agindo em benefício de interesses econômicos e políticos. As assembleias de chefes e lideranças indígenas, emergem em meio a essas contradições, como uma forma de compartilharem experiências semelhantes, alinharem as pautas para a construção de uma agenda comum de pautas. Estabelecer quais as principais pautas, reivindicações, na busca pela garantia dos direitos originários dos povos sobre suas terras - com a finalidade tanto de preservarem suas culturas, como também um modo de resistir às inúmeras violências que os acometiam, tanto pelo prisma da sociedade envolvente, como através da perspectiva da tutela, da política de emancipação, etc.

A união entre as diversas etnias, em formas de reuniões e assembleias, foi uma ferramenta interessante, pois assim abriram portas para construção de uma agenda comum de resistência e, conseqüentemente, deram vazão para a construção de um Movimento Indígena, no nível nacional. Neste trabalho, insistimos em colocar os indígenas como sujeitos da sua própria história, portanto, os relatos dos indígenas em assembleias, em reuniões e em documentos, podem ser compreendidos como frutos

da capacidade indígena para responder aos eventos históricos e se constituírem como agentes políticos plenos (SZTUTMAN, 2012, p. 27).

Entende-se com isso, que as ações indígenas e as mobilizações dos povos originários nos seus territórios e fora deles, não são passíveis de serem colocadas em termos ou categorias menores. Buscamos nos afastar, portanto, das visões que concebem as realidades étnicas, como sociedades da “ausência”, “sem Estado”, “apolíticas”. Contudo, sabemos que:

Com efeito, além dos massacres e das epidemias, além dessa singular selvageria que o Ocidente traz consigo, há, ao que parece, imanente à nossa civilização, e constituindo a “escura metade das sombras” onde se alimenta sua luz, a muito notável intolerância da civilização ocidental diante de civilizações diferentes, sua incapacidade de reconhecer e aceitar o Outro como tal, sua recusa em deixar aquilo que não lhe é idêntico. É quase sempre através do uso da violência – grosseira e sutil – que se efetuaram os encontros com o homem primitivo. Ou, por outras palavras, descobrimos no próprio espírito de nossa civilização, e coextensivo à sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino exigente a não ser através da primeira (CLASTRES, 1968, p. 87).

As assembleias desempenharam um papel fundamental na formação de uma consciência coletiva em torno de uma cosmopolítica indígena, abrangente, em nível nacional. Neste contexto, examinamos como a ação política dos povos ameríndios foi inicialmente construída por lideranças indígenas por meio de processos de denúncia, reivindicação por demarcação e até mesmo retomada de seus territórios. Esses esforços, também revelaram várias estratégias indígenas para com as instituições públicas, privadas, religiosas e internacionais, tais como na criação de: ofícios, manifestos e demais ações de resistência tanto contra o autoritarismo do regime militar, com nos diálogos e nas denúncias feitas às instituições indigenistas nacionais e internacionais,

As diferentes formas de resistência política destacadas pelas lideranças presentes nas assembleias, possuem profundas raízes históricas, uma vez que as comunidades já estavam cientes dos conflitos emergentes, em momentos anteriores - como durante a expansão das fronteiras internas durante a Era Vargas. No entanto, o diálogo entre o desenvolvimento positivista e a agenda indígena alcançou seu ponto mais alto, durante o período da ditadura militar (1964-1985). Foi nesse período que também ocorreu a criação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai),

fundada em dezembro de 1967, com o objetivo de substituir o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que, por sua vez, foi desmantelado devido à falta de recursos, corrupção funcional e má gestão, sendo abolido em 1967.

Através dos capítulos anteriores, foi possível constatar a complexidade dos embates e tensões que envolvem essa temática. Além disso, tornou-se evidente que o reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas, esteve associado as medidas protetivas das leis do Estado. No entanto, os sujeitos sociais não revelam sempre a homogeneidade e a regularidade previstas ou esperadas pela estrutura social ou mesmo pelo aparato jurídico do Estado. Conforme argumenta Pierre Clastres, se “a história dos povos que tem uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á como ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (CLASTRES, 2012, p. 231).

Evidencia-se que, até hoje, grande parte dos povos originários, continuam a passar por situações conflitantes, semelhantes ao que ocorreu naquela época do regime militar. Se para o olhar ocidental e para o povo da mercadora (KOPENAWA & ALBERT, 2015), a terra é o símbolo principal de acesso ao lucro, na perspectiva indígena o território é o símbolo central que incorpora a manutenção e a sustentação dos modos de ser, ver e fazer dos povos originários. É na vida cotidiana das aldeias que se amplifica os sentidos que atribuem aos seus territórios.

Muito comum ao arranjo social indígena é o entendimento de liberdade nesse processo de apropriação e dos sentidos dados aos territórios em que vivem. Talvez, por isso, a principal pauta que visam garantir as demarcações e/ou retomadas de suas terras. Pertencer a um território, reverbera diretamente no reconhecimento da autonomia das pessoas e coletivos envolvidos. A noção de liberdade que, incorporada ao território, incide também sobre os modos de ser, ver e fazer dos povos originários.

Desta maneira, percebemos que a memória coletiva e a ancestralidade dos povos indígenas, encontram-se, também, inscritas nos próprios territórios. Através de alguns marcos próprios de cada coletivo etnicamente diferenciado, tais como: os testemunhos de ocupação ancestral das terras, os sítios familiares ou grupos locais de parentesco (as parentelas), o cemitério, os etnônimos, os topônimos, dentre outros.

A resistência das comunidades indígenas, em seus territórios, muitas vezes, acarretavam também em confrontos físico, havendo até mesmo mortes (entre indígenas, padres e apoiadores), pois os não-indígenas não se conformavam em

ceder as terras para os povos. A Constituição de 1988, além de romper com a política de tutela e emancipação, reconhece o direito originário dos povos indígenas sobre seus territórios e determina um prazo de cinco anos para que todas as terras indígenas fossem reconhecidas. Portanto, a demarcação das Terras Indígenas e os territórios que reivindicam, passam a ser considerados também, como terras a ocupação tradicional.

A ditadura militar-civil resultou em um legado de injustiças e violações dos direitos dos povos indígenas no Brasil. No entanto, nos últimos anos, tem havido um esforço crescente para promover a justiça de transição e reparação para esses coletivos indígenas. Há questão central é, como lidar com o legado de violência política deixado pelos escombros da ditadura militar-civil?

Memória justiça e reparação são temas fundamentais neste momento, são eles que podem assegurar uma reconciliação política com conteúdo democrático. A articulação destes elementos – de diferentes formas – permite a superação do trauma da violência política (ARAÚJO; FICO & GRIN, 2012, p. 7).

A justiça de transição, refere-se ao conjunto de medidas legais, políticas e sociais, adotadas para lidar com o legado da violência e das violações dos direitos humanos, em períodos de transição política - como o fim de uma ditadura e a reabertura do país aos processos democráticos. No entanto é necessário mencionar que “a transição brasileira não resultou de uma ruptura, mas de um processo de reforma gradualista” (LAFER, 2012, apud ARAUJO; FICO & GRIN, p. 12), isto é traduzido no próprio jargão pelo qual os militares aderiram na época, de forma “lenta, gradual e segura”.

Por isso, a Comissão Nacional da Verdade deu o primeiro passo na busca pela agenda de Justiça de Transição. Embora sua dimensão ainda seja limitante frente ao grande arcabouço de arquivos que continuam retidos pelas Forças Armadas do Brasil.

Comissões de verdade têm, basicamente, como objetivo, estabelecer uma verdade sobre violações graves a direitos humanos ocorridos em regimes autoritários. São concebidas como instancias ad hoc de democratização da sociedade, por um prazo determinado (LAFER, 2012, apud ARAUJO; FICO & GRIN, p. 14).

A justiça de transição para os povos indígenas requer uma abordagem ampla holística, que leve em consideração suas perspectivas e necessidades específicas.

Isso envolve a participação ativa das comunidades indígenas nas decisões que afetam suas vidas e territórios, bem como o reconhecimento e respeito à sua autonomia e autodeterminação. A justiça de transição envolve reconhecer e reparar as violações cometidas durante a ditadura militar, garantindo a restituição de terras tradicionais, a demarcação e proteção de territórios indígenas, bem como o respeito e a promoção dos direitos culturais, sociais, políticos e econômicos dessas comunidades. Também é necessário investigar e responsabilizar os perpetradores de violações de direitos humanos contra os indígenas, para que haja prestação de contas e não repetição dos abusos.

A construção de uma justiça de transição realmente efetiva para os povos indígenas, requer um compromisso contínuo do Estado brasileiro, tanto em cumprir suas obrigações em acordos e compromissos internacionais, como na garantia da proteção e promoção dos direitos indígenas. Além disso, necessário se faz a conscientização e o engajamento da sociedade como um todo, para que haja uma compreensão mais ampla da história e dos direitos dos povos indígenas, superando alguns velhos estigmas, estereótipos e preconceitos.

Isso implica na luta não somente pelo direito à memória e à reparação justa, como inclui a luta pela implementação de políticas públicas adequadas, a consulta e o consentimento prévio sobre as demandas etnicamente diferenciadas, a garantia dos direitos indígenas sobre os seus territórios. Bem como, levar a sério o consentimento prévio, livre e informado das comunidades indígenas, em relação a projetos que afetem suas terras e explorem seus recursos. A necessidade de cumprir e fortalecer as leis e demais mecanismos de proteção e defesa dos direitos indígenas, tanto no âmbito nacional quanto internacional.

Garantindo a reparação histórica, bem como efetivando as demarcações de terras, promovendo a conscientização da população acerca dos direitos indígenas, atribuindo aos povos a autonomia nas decisões demarcatórias de seus territórios e na autodeterminação étnica, os reconhecendo como sujeitos plenamente capazes de responder aos eventos e processos históricos. Desse modo, a justiça de transição e a reparação histórica, não devem ser concebidas como algo temporário, como foi a Comissão Nacional da Verdade, mas como um processo que mobiliza e engloba grandes transformações sociais. Essa é uma perspectiva fundamental para se construir não apenas um processo justo, como uma sociedade mais justa e

humanitária, em termos de garantia e simetria na salvaguarda dos direitos humanos fundamentais.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

FONTES CONSULTADAS

ARMAZÉM MEMÓRIA. **Acerca de Armazém Memória**. Acesso em 7 de maio de 2022. Disponível em: https://www.facebook.com/armazem.memoria/about_details

BALDUÍNO, Dom Tomás. “**Y Juca Pirama** – O índio: aquele que deve morrer”. In: Povos Indígenas – aqueles que devem viver: manifesto contra os decretos de extermínio. Heck, Dionísio Egon; Silva, Renato Santana da; Feitosa, Saulo Ferreira (organizadores) – Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2012, pp. 151180.

BLOISE, Clodomiro. **Relatório de Viagem ao PI Maxacalis** – (Apresenta). Funai/MINTER - SNI/Arquivo Nacional, 1975. Acesso em 28 de fevereiro de 2023. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/414306

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório / Comissão Nacional da Verdade**. Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, 2014. Acesso em 10 de janeiro de 2022. Disponível em:

BUARQUE, Chico & HIME, Francis. **Vai passar**. Rio de Janeiro. Polygram/Philips: 1980.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Boletim do CIMI -1ª Assembléia Nacional de Chefes Indígenas**. SNI/Arquivo Nacional, 1974. Acesso 11 junho 2023. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/515055

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Boletim do CIMI -1ª Assembléia Nacional de Pastoral Indigenista**. SNI/Arquivo Nacional, 1975. Acesso 13 junho 2023. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/314065

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **32 anos depois, Marçal vive**. Acesso em 6 de Julho de 2022, disponível em: <https://cimi.org.br/2015/11/37974/> , 2015.

CEDEFES, Centro de Documentação Elói Ferreira Silva (CEDEFES). **Armazém da memória: um resgate coletivo da história**. acesso em 7 de maio de 2022, disponível em: <https://www.cedefes.org.br/armazem-da-memoria-um-resgate-coletivo-dahistoria/>

CURITIBA, Agência. Serviço Nacional de Informações (SNI). **Ocorrência na área do “Toldo Chimbangue”, situada no município de Chapecó/SC**. SNI/Arquivo Nacional, 1984. Acesso 13 de abril de 2023. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/362448

DCI, Divisão Central de Informações. Secretaria de Segurança e Informações do estado de Santa Catarina. **Toldo Chimbangue – Índios Kaingan**. SNI/Arquivo Nacional, 1982. Acesso 23 de abril de 2023. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/362448

DSI/MJ, Divisão de Segurança e Informação/ Ministério da Justiça. **Propaganda Subversiva – “O índio que deve morrer”**. SNI/Arquivo Nacional, 1974. Acesso em 45 de março de 2023. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/408610

DSI/MINTER, Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério do Interior (MINTER). **Desentendimento de índios Maxacalí em Bertópolis/MG**. SNI/Arquivo Nacional, 1976. Acesso 21 de maio de 2023. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/414303

FIGUEIREDO, Jader. **Relatório da Comissão de Inquérito instituída pela Portaria nº 239/67, do Senhor Ministro do Interior – para apurar irregularidades no SPI** – Relatório Figueiredo, v. 1, p. 2. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/atuacaotematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povosindigenas-e-registro-militar/docs-1/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acesso em 03/07/2022.

INDÍGENA, Pastoral. Pastoral Indígena apud Ministério do Exército. **Problema do Índio**. SNI/Arquivo Nacional, 1975. Acesso: 12/05/2022. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/411281

MEMÓRIAS DA DITADURA. Sítio digital Memórias da Ditadura. **Períodos da Ditadura**. Acesso em 11 de maio de 2022, disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/periodos-da-ditadura/>

MPF/MG, Ministério Público Federal (Minas Gerais), **Notícia de Fato nº 1.22.009.000437/2012-92**. Acesso em 15 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/denuncia-cap-pinheiro.pdf>

PORANTIM, Jornal. **FUNAI, um Grande Quartel Sem Fardas** – Modesto da Silveira. SNI/Arquivo Nacional, 1981a. Acesso, 19 janeiro 2022. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/439236

_____. **Golbery veta Organização Indígena// Estatuto do Índio deve ser revisto**. SNI/Arquivo Nacional, 1981b. Acesso 19 de janeiro de 2022. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/439235

TARDE, Jornal. **O general fala de uma guerra entre Funai e missionários**. SNI/Arquivo Nacional, 1977. Acesso 11 de junho de 2023. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/494001

Y-JUCA-PIRAMA. **O índio aquele que deve morrer**. SNI/Arquivo Nacional, 1973. Acesso em 22 de Novembro de 2022. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/411333

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, p. 151-168, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Verdade e Política**. Entre o passado e o futuro: seis exercícios de pensamento político. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BANIWA, Gersen. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**– Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. 238 p.: il – (Humanitas)

BARBOSA, Gustavo B. A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2004, v.47 n

BARROS, José D'Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História**: da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BICALHO, Poliene S. dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil**: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). Tese de doutorado (UnB), 2010.

BRIGHENTI, Clovis A. O movimento indígena no Brasil. In: TOMBINI WITTMANN Luisa, (organizadora). **Ensino (d)e história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. -- (Coleção práticas docentes).

_____. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja, católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese de Doutorado (UFSC), 2012.

BOESSIO, William; COELHO, Mateus; SANTI, Matheus. **Correspondência Histórica** – Pesquisa resgata cartas de intelectuais da Igreja Católica durante a ditadura no Brasil. Revista Arco – UFSM, 2016. Acesso em: 17 de junho de 2023. Disponível em: <https://www.ufsm.br/midias/arco/post294>

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

_____. Introdução a uma história indígena. In: _____ (Org.) **Índios no Brasil - história, direitos e cidadania**. São Paulo Claro Enigma, 2012a.

_____. Políticas indigenistas no Século XIX. In: _____ (Org.). **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo Claro Enigma, 2012b.

_____. “Por uma história indígena e do indigenismo”. In: _____ (Org.). **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125131.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003(1974).

_____. **Entre silêncio e diálogo**. Edisciplinas da USP, 1968. Acesso: 05/05/2023. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4109116/mod_resource/content/1/16307053_8-CLASTRES-Pierre-Entre-o-silencio-e-o-dialogo-pdf.pdf

DREIFUSS, René A. **1964: a conquista do Estado**. Ação política, poder e golpe de classe. Petrópolis (RJ): Vozes, 1981.

D'ARAÚJO, Maria Celina; CASTRO, Celso (Orgs.). **Ernesto Geisel**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1997.

D'ARAUJO, Maria Celina; SOARES, Gláucio Ary Dillon; CASTRO, Celso. **Visões do golpe: a memória militar sobre 1964**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____; et al. **Os anos de chumbo: a memória militar sobre a repressão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etno-história. **Prosa Underp**, jun. 2003. v. 3, n. 1, p. 39-48.

FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. São Paulo: Hucitec, 1979.

FICO, Carlos. **Além do golpe**: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar. São Paulo: Record, 2004.

_____. **O golpe de 1964**: momentos decisivos. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

FICO, Carlos; ARAÚJO, Maria Paulo; GRIN, Mônica. **Violência na história**: memória, trauma e reparação. Rio de Janeiro. Ed.: Ponteio, 2012.

FIGUEIREDO, Lucas. **Ministério do Silêncio** – A história do serviço secreto brasileiro de Washington Luís a Lula (1927-2005). Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

FONSECA, Célia Freire A. Continuidade, Mudança e Tempo. O problema da periodização e outros problemas no estudo da História. **Revista de História**, v. 35, n. 72, 1967.

GARFIELD, Seth, 1967 – **A luta indígena no coração do Brasil**: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavantes(1937-1988) – São Paulo: Editora Unesp, 2011. 416p

GINZBURG, Jaime. **Crítica em Tempos de Violência**. Tese de Livre Docência em Literatura, apresentada FFLCH/USP, 2010. São Paulo.

HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna**: políticas indigenistas dos governos militares, 1964-1985. Dissertação de mestrado, apresentada ao Departamento de Ciências Políticas do IFCHU/Unicamp, 1996, Campinas - São Paulo. Acesso em 20/02/2023. Disponível em: <http://www.comissaodaverdade.mg.gov.br/bitstream/handle/123456789/897/HECK%2C%20Egon%20Gabriel%20Silveira.%20Os%20%20C3%8Dndios%20e%20a%20Caserna.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

LENTZ, Rodrigo. **República de segurança nacional** – militares e política no Brasil. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Rosa de Luxemburgo, 2022.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. México: *Desacatos* – **Revista de Ciencias Sociales**, núm. 33, mayo-agosto 2010, pp. 53-66.

MAYBURY-LEWIS. David. Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o Estado. **Anuário Antropológico**. UNB, Brasília, 1984.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Orgs.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 Graus**. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995. p. 221-228.

MOTA, L. T., Noelli, F. S., & CAVALCANTE, T. L. V. (2017). **Etno-História Indígena: abordagens interdisciplinares**. *Diálogos*, 21(3), 1-3. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/dialogos.v21i3.41756>.

NAVARRETE LINARES, Federico. Entre cosmopolítica y cosmo-história: tiempos fabricados y dioses chamanes entre los astecas. Trad.: Ana Cristina de Vasconcelos Lima e Eduardo Natalino dos Santos. *Revista de Antropologia*. São Paulo, online, 59(2): 86-108, 2016. Consultado em: 25 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/121934/120150/>

_____. Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmo-historia. *Anales de estudios fatos e a crítica histórica os latinoamericanos*, n. 36, p. 1-35, 2016. Disponível em: http://www.ajeljalas.jp/nenpou/back_number/nenpou036/pdf/36-001_Navarrete.pdf. Acesso em: 13 de janeiro de 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1):47-77, 1998.

PADRÓS, E. S. **Usos da Memória e do Esquecimento na História**. *Letras*, (22), 79–95. 2001?? <https://doi.org/10.5902/2176148511826>

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. **Genocídio no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985** – Curitiba. Ed.: Juruá, 2018. 250p

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança** - Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2003.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 54-74.

SCHAFF, Adam. **História y Verdad**. Barcelona: Editorial Grijalbo S.A., 1982.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

SOARES, Gláucio Ary Dillon; D'ARAÚJO. Maria Celina (Orgs.). **21 anos de regime militar: balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1994

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STARLING, Heloísa. Silêncios da ditadura. **Revista Maracanan**. Edição: n.12, Julho 2015, p. 37-46

STEPAN, Alfred. **Os militares na política**: as mudanças de padrões na vida brasileira. Rio de Janeiro, Editora Arte Nova, 1975.

STRATHERN, Marylin. **Entre uma melanesianista e uma feminista**. Cadernos Pagu. Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, Campinas, SP, vol. 8/9, 1997.

TEÓFILO, João. Verdade Factual, Mentira Organizada e Ditadura Militar Brasileira: alguns apontamentos a partir das reflexões de Hannah Arendt. **Sæculum** – Revista de História 39, n. 39 (dezembro 17, 2018): 219–232. Acessado em dezembro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/41106>

TOMMASI, Breno Luiz. **Entusiastas do desenvolvimento**: a Fundação nacional do Índio e o projeto modernizador da ditadura (1969-1974-) – 1ed. – São Paulo: Appris, 2021

VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

RIBEIRO, Darcy. Cândido Mariano da Silva Rondon. Rio de Janeiro. **Revista de Antropologia**, n2 v6, dezembro de 1958. Disponível em: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú <http://www.etnolinguistica.org>

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. 1ª Edição -São Paulo: Companhia das letras, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. No Brasil, todo mundo é índio, exceto que não é. In: ISA. **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. Sítio Online do Instituto Socioambiental. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf