

Clovis Antonio Brighenti
Egon Dionisio Heck
(Organizadores)

O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

da tutela ao protagonismo (1974-1988)



EDUNILA



Clovis Antonio Brighenti
Egon Dionisio Heck
(Organizadores)

O Movimento Indígena no Brasil:

Da Tutela ao Protagonismo (1974-1988)

Foz do Iguaçu - PR

EDUNILA
Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2021

Catálogo na Publicação (CIP)

M935 O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)
/ Clovis Antonio Brighenti (Org.), Egon Dionisio Heck (Org.). Foz do Iguaçu:
EDUNILA, 2021.

PDF (266 p.) : il.

E-book, no formato PDF

ISBN: 978-65-86342-26-2

1. Índios do Brasil. 2. Movimento indígena. 3. Indigenismo. 4. Políticas
indigenistas. I. Brighenti, Clovis Antonio. II. Heck, Egon Dionisio. III. Título.

CDU 39(=1.81-82)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia autorização por escrito da EDUNILA – Editora Universitária.



EDUNILA – Editora Universitária
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4
Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu – PR – Brasil
CEP 85867-970
Fones: +55 (45) 3522-9832
(45) 3522-9843 | (45) 3522-9836
editora@unila.edu.br
www.unila.edu.br/editora

Editora associada à



UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Gleisson Pereira de Brito *Reitor*

Luis Evelio Garcia Acevedo *Vice-reitor*

EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

Antonio Rediver Guizzo *Chefe da EDUNILA*

Ailda Santos dos Prazeres *Assistente em administração*

Francieli Padilha Bras Costa *Programadora visual*

Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecário-documentalista*

Natalia de Almeida Vellozo *Revisora de textos*

Ricardo Fernando da Silva Ramos *Assistente em administração*

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Rediver Guizzo *Presidente do Conselho*

Natalia de Almeida Vellozo *Representante do Órgão Executivo da EDUNILA*

Anderson Antonio Andreata *Representante dos técnico-administrativos em educação da UNILA*

Diego Moraes Flores *Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)*

Andrea Ciacchi *Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILACH – UNILA)*

Marcela Boroski *Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)*

Gilson Batista de Oliveira *Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAES – UNILA)*

Laura Beatriz Tauro *Representante da Universidade Nacional de Misiones - UNAM (Argentina)*

Raquel Quadros Velloso *Representante da PUC - Rio de Janeiro (Brasil)*

Alai García Diniz *Representante da UNIOESTE - Cascavel (Brasil)*

Paulínia García Rámirez *Representante da Universidad CES (Colômbia)*

Luis Eduardo Aragon Vaca *Representante da Universidade Federal do Pará - UFPA (Brasil)*

Joselaine Raquel da Silva Pereira *Representante dos discentes de pós-graduação da UNILA*

Rafael Alexander Velasco Castillo *Representante dos discentes de graduação da UNILA*

EQUIPE EDITORIAL

Natalia de Almeida Vellozo *Revisão de textos*

Jacqueline Bohn Couto

Leonel Gandi dos Santos *Normalização bibliográfica*

Francieli Padilha Bras Costa *Capa, projeto gráfico e diagramação*

SUMÁRIO

Prefácio: resgatando memórias que são sementes	9
Introdução	18

PARTE I

ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: ROMPIMENTO COM AS CAUSAS DA VIOLÊNCIA E CRIAÇÃO DE REDES SOLIDÁRIAS

Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam: narrativas e testemunho de Egydio Schwade	25
--	-----------

Egydio Schwade

Introdução	25
Assembleias indígenas.....	27
Como surgiram e o que propuseram as primeiras quinze assembleias indígenas	28
“Nós índios!”, “eu Nanbikuara”, “eu sou Bororo”.....	29
Cresce a solidariedade entre os povos indígenas	30
Enfrentando as rodovias genocidas	33
A perseguição dos latifundiários e a repressão do Estado.....	34
A luta pela terra no Sul do Brasil	35
A luta pela demarcação da Terra Indígena em Mato Grosso	36
Os povos indígenas ressuscitam na Amazônia Ocidental	37
Povos ressurgem no Nordeste	40
Encontro com o papa	41
O guaraná circula pela assembleia.....	42
Considerações finais	44

As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984).....	50
---	-----------

Marlene Castro Ossami de Moura

Introdução	50
O Cimi e as assembleias de líderes indígenas.....	51
As assembleias de chefes indígenas	54
Roteiro/sumário das assembleias	55
Frequência dos povos que participaram das assembleias.....	59

Análise da frequência dos povos participantes nas assembleias.....	60
Análise combinada da frequência dos assuntos	61
Convocação e participação.....	63
Considerações finais	66

Relatando utopias: o Movimento Indígena no Brasil narrado pelos protagonistas 70

Nailton Pataxó

Conhecendo as comunidades indígenas pelo Brasil.....	70
A luta Pataxó Hã-Hã-Hãe pela reconquista da terra	72
Escola de formação de guerreiros.....	73
Os roubos das terras do povo Pataxó	77
Ampliando as retomadas.....	78
Movimento indígena nacional.....	80
Marcha Indígena nos 500 anos de invasão	81
Processo Constituinte	82
Pensando no futuro	85

Assassinados por defender os povos indígenas..... 88

Osmarina de Oliveira

Egon Dionisio Heck

Introdução.....	88
Ângelo Kretã (1952-1980)	89
Simão Cristino Koge Kudugodu (1928-1976) e Rodolfo Lunkenbein (1930-1976) ..	92
Marçal de Souza Tupã'i (1920-1983).....	94
Ângelo Pereira Xavier (1979)	96
Cleusa Carolina Rody Coelho (1933-1985).....	98
Ezequiel Ramin (1953-1985).....	100
João Bosco Penido Burnier (1917-1976)	101
Vicente Cañas (1939-1987)	102

Documentos e memória: fragmentos dos documentos finais de algumas das primeiras assembleias indígenas e outras manifestações..... 108

Clovis Antonio Brighenti

Egon Dionisio Heck

Introdução.....	108
Primeiras assembleias	109
Documentos produzidos pelas assembleias.....	114
Emancipação	125
União das Nações Indígenas	129
Encontro com o papa.....	130
Como a Ditadura perseguia indígenas e seus apoiadores	133
Considerações finais	134

PARTE II

AS ASSEMBLEIAS SE FIZERAM AÇÕES PRÁTICAS: A TERRA COMO PRINCIPAL OBJETIVO DOS POVOS INDÍGENAS

“De rio a rio”: a luta pela terra em Raposa Serra do Sol 138

Luis Ventura Fernández

Introdução	138
A luta pela terra e as Assembleias de Tuxauas: o percurso a partir de 1971	139
Raposa Serra do Sol, área contínua: “queremos como nós queremos”	142
Elementos fundamentais na luta pela terra na Raposa Serra do Sol.....	145
Considerações finais	149

Rebeliões indígenas no sul do Brasil contra os arrendamentos, abusos e omissões da Funai..... 155

Clovis Antonio Brighenti

Introdução	155
A gestão do SPI	157
Gestão da Funai	159
Tensionamentos e disputas	162
A ação de expulsão dos intrusos	164
Considerações finais	168

A expulsão e o caminho da volta dos Kaiowá do Tekoha Rancho Jacaré e Guaimbé..... 172

Meire Adriana da Silva

Introdução	172
Breve caracterização da história dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul .	173
Os Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé – luta pelo território e protagonismo.....	175
Considerações finais	183

Indígenas e missionários nas retomadas das Terras Bororo e Xavante (1960 a 1980) 188

Mario Bordignon, SDB

Introdução	188
Breve história do povo Bororo e seu hábitat	189
O esbulho das terras e as tentativas de extermínio.....	190

Governo do Mato Grosso e União Federal contra os Bororo.....	191
Terra Indígena Tadarimana ou Pobore.....	192
Reação dos Bororo com o apoio dos missionários	193
Breve história do povo Xavante.....	194
A “pacificação” definitiva e o esbulho das terras	195
A retomada das terras e o fortalecimento da identidade	196
A firmeza e determinação do povo Xavante	197
O conhecimento da situação territorial e populacional Xavante da parte dos salesianos	197
O surgimento em 1972 do Conselho Indigenista Missionário	199
As primeiras assembleias de lideranças indígenas e o despertar da consciência	199
Considerações finais	200

A nova fase do indigenismo brasileiro na demarcação da TI toldo Chimbangué201

Clovis Antonio Brighenti

Introdução.....	201
Toldo Chimbangué	202
Memória do tempo de antes.....	204
Classe e etnia	208
Considerações finais	212

PARTE II

ESTADO, POLÍTICA E LEGISLAÇÃO

Repressão e tutela nas políticas indigenistas da Ditadura Militar: o indígena é o inimigo217

Egon Dionisio Heck

Introdução.....	217
Políticas de Segurança Pública em Terras Indígenas durante a Ditadura Militar: conceituação, ideologia e prática	218
O Estado, os militares e os povos indígenas no Brasil.....	220
As cadeias, os castigos e os reformatórios indígenas.....	220
Antecedentes dos massacres.....	221
Segurança e repressão através da chefia de posto e agentes indígenas militarizados.....	223
Guarda Rural Indígena	224
Reformatório Penal Indígena de Krenak.....	226

Assessoria de Segurança e Informação	226
Causas das violências, extermínio e genocídio	227
A administração da Fundação Nacional do Índio	232
Considerações finais	235

“Nem tudo eram flores”: os indígenas, a Ditadura e o decreto de emancipação de 1978238

Poliene Soares dos Santos Bicalho

Introdução	238
O contexto histórico nacional e internacional da Ditadura e do Decreto de Emancipação dos Índios	240
Considerações finais: “Apesar de você”: o desfecho do Decreto que não se consumou.....	249

Os povos indígenas e a Assembleia Nacional Constituinte254

Rosane Freire Lacerda

Saulo Ferreira Feitosa

Introdução	254
A aposta indígena na Constituinte.....	255
O debate indigenista e as tentativas de representação na ANC.....	256
A articulação dos aliados e apoiadores	257
A campanha “Estadão” / mineradoras	258
A vitória indígena.....	260
Considerações finais	261

Biografia dos autores263

Clovis Antonio Brighenti	263
Egon Dionisio Heck	263
Egydio Schwade	263
João Pacheco de Oliveira	264
Luis Ventura Fernández	265
Marlene Castro Ossami de Moura.....	265
Mario Bordignon.....	265
Meire Adriana da Silva	265
Nailton Pataxó	266
Osmarina de Oliveira	266
Poliene Soares dos Santos Bicalho.....	266
Rosane Freire Lacerda	266
Saulo Ferreira Feitosa	267

PREFÁCIO

RESGATANDO MEMÓRIAS QUE SÃO SEMENTES

João Pacheco de Oliveira

Este é um livro importante e necessário. Durante cinco séculos os indígenas foram tratados como exteriores ao Brasil. À semelhança de objetos arqueológicos, eram tomados apenas como testemunhas de épocas e instituições pretéritas, as marcas do tempo que viveram sob o jugo dos colonizadores eram esquecidas ou minimizadas e as suas demandas e projetos contemporâneos omitidos.

As narrativas e imagens existentes ao longo da história do Brasil sobre os indígenas, como procurei mostrar em outro lugar (OLIVEIRA, 2016, p. 26-29), não remetem de maneira alguma a um significado único, mas a discursos múltiplos, contraditórios e até mesmo, em certas situações, apresentados como antagônicos. Em alguns contextos, os indígenas eram descritos negativamente, satanizados e criminalizados, visão que predominou durante o período colonial. Em outras ocasiões, eram vistos mais positivamente e até idealizados, como aconteceu no século XIX, durante a formação da nacionalidade. No século XX, foram pensados como tutelados, um objeto de administração direta pelo Estado republicano.

Tais conjuntos distintos e internamente solidários de memórias não são utilizados apenas nos contextos históricos em que foram concebidos, mas configuram diferentes regimes de alteridade pelos quais os indígenas são permanentemente pensados pelos não indígenas. Importante perceber que continuam a ser repetidos no tempo presente, mesmo fora dos contextos em que foram gerados.

O discurso e as práticas coloniais, por exemplo, são repetidos ainda hoje, em manifestações de ódio, desprezo e truculência por muitos agentes econômicos que querem apropriar-se dos territórios indígenas e dos recursos ambientais ali existentes, bem como por tecnocratas, administradores e comunicadores sociais que estão a serviço destes interesses. Com a pretensão de dizerem coisas novas e desconhecidas, eles se alimentam de metáforas e jogos de linguagem muito semelhantes aos usados séculos atrás.

O senso comum dos brasileiros, formado em grande parte nas escolas pela literatura indianista e pelas artes, promove uma representação positiva dos indígenas, primeiros habitantes do país, mas, por outro lado, só os consegue enxergar como anteriores à colonização, em sua condição prístina. Em decorrência dessa distorção, colocam em



suspeição a existência atual dos indígenas e tratam com descrédito as suas manifestações culturais atuais.

Igualmente, o discurso tutelar continua a ser repetido por muitas autoridades, ignorando que a Constituição de 1988 retirou o fundamento jurídico às atitudes e crenças inspiradas na condição tutelar. Embora a tutela se apresente como instituição unicamente protetora, sua natureza é ambígua e paradoxal (OLIVEIRA, 1988), pois, estando em uma condição assimétrica, o tutor frequentemente atua em sintonia com terceiros e em contradição com os interesses dos tutelados. A tutela sobre os indígenas e outros setores marginalizados do poder funciona mais como expressão de um paternalismo do que no cumprimento das leis e dos valores que as inspiram.

Nas últimas cinco décadas, porém, os indígenas começaram a se apresentar perante a opinião pública de uma forma radicalmente diferente, como populações que lutam por seus direitos, exigem o reconhecimento de um território coletivo e demandam ativamente a preservação de seus modos de vida, língua e cultura. Podemos atualmente ver que os indígenas estão construindo narrativas e imagens sobre si mesmos, que exibem em suas manifestações políticas, artísticas e nos discursos cotidianos (agora alavancados pelas mídias sociais e pela internet a domínios muito mais amplos).

Sobretudo a partir do encerramento do ciclo de governos militares (1964 a 1984) e da elaboração da Constituição de 1988, isso foi decisivo – juntamente com outros fatores – para engendrar uma transformação profunda nos valores que sustentavam a sociedade, nas estruturas jurídicas que a regiam e nas políticas públicas geradas pelo Estado. As formas de representação da unidade nacional não passaram mais a ser construídas exclusivamente através da imposição homogeneizadora de modos de pensar e de agir, mas também por meio do reconhecimento da diversidade étnica e cultural do país, estimulando novas experiências sobre múltiplas formas de exercício da cidadania.

As mobilizações dos indígenas foram algo radicalmente novo na história do país e tiveram uma relevância enorme neste processo. A grandeza deste livro, organizado por Egon Dionisio Heck e Clovis Antonio Brighenti, decorre de propiciar um painel detalhado e competente do início das mobilizações indígenas. Além da descrição de eventos e depoimentos de grande valor histórico, os organizadores e seus colaboradores produziram um quadro compreensivo do Brasil daqueles anos e das condições de formação do movimento indígena como ator político na cena política e no próprio imaginário nacional.

O livro nos fornece uma importante e rara chave para entender como todas essas mudanças ocorreram a partir das próprias aldeias indígenas, e não apenas enquanto alteração na consciência das elites e da opinião pública (nacional e internacional). Focalizando o período inicial desse processo de transformação (1974-1984), o livro nos oferece, ao falar das chamadas “assembleias indígenas”, uma imagem muito viva e riquíssima das lutas sociais e dos conflitos que – ainda durante os difíceis anos da Ditadura Militar! – marcaram o surgimento do movimento indígena no Brasil.

Através do relato apaixonado, mas também compreensivo e perspicaz dos organizadores e autores-colaboradores, podemos constatar como tal movimento veio a configurar-se à margem e em oposição à estrutura tutelar do Estado. Enfrentou, assim, os



embargos e ameaças oficiais, as retaliações e violências dos agentes econômicos e autoridades que pretendiam calar pela força a manifestação de vontade dos indígenas.

Além dos capítulos elaborados pelos organizadores, conseguimos partilhar as vivências de personagens históricos importantes deste processo, seja como autores, como Egydio Schwade e Nailton Pataxó. É impossível ao leitor lançar um olhar frio e distante; ele é levado ao centro dos acontecimentos e das mobilizações, tomando conhecimento das ações repressivas e intimidatórias, mas também se nutrindo das inspirações, das utopias e da poesia das iniciativas indígenas.

Sem dúvida alguma as “assembleias” modificaram o horizonte político dos indígenas, contribuindo para modificar radicalmente as representações sobre eles e anunciando a moldura de outro país possível. Foram 57 assembleias, como nos lembra Marlene Ossami, realizadas durante um período de 10 anos. No total, uma média de quase 6 por ano, uma a cada dois meses. Iniciadas em abril de 1974, em Diamantino (MT), na Missão Anchieta, as assembleias indígenas se espalharam pelo país de 1979 a 1984, sendo realizados 45 destes encontros.

As assembleias atingiram 13 estados, especialmente aqueles com mais extensa presença indígena e com mais forte incidência de conflitos: 15 ocorreram no Amazonas, 8 em Roraima, 6 no Mato Grosso do Sul, 5 em Goiás, 3 no Mato Grosso, 2 no Acre, Amapá e Minas Gerais. Alguns povos estiveram representados em mais de 10 encontros – como os Wapixana, Makuxi, Guarani, Apurinã, Xavante, Tukano, Terena, Kaingang, Galibi, Karipuna, Bororo, Tapirapé e Tikuna. Das assembleias, participaram representantes de 85 povos indígenas, abrangendo mais da metade da relação de povos que naquela época era dada como integrando a população indígena no Brasil.

O impacto destas mobilizações foi enorme! Primeiro porque tornaram visível a presença de um novo ator político no cenário nacional. Os registros jornalísticos e entrevistas em meios de comunicação acabaram por constituir uma ampla galeria de indígenas tratados como personalidades públicas, que funcionavam como os porta-vozes autorizados das demandas indígenas. O indigenismo oficial, tutelar e autoritário, de aparência paternalista, mas incluindo práticas arbitrarias e etnocêntricas, exibia os seus limites e fragilidades através da crítica dos próprios líderes indígenas, que começaram a ser escutados.

Segundo, foram instituídas novas bandeiras políticas. A principal delas – a demarcação das terras indígenas – tornou-se conhecida em praticamente todas as aldeias e passou a fazer parte das lutas políticas locais. Caravanas étnicas se dirigiram a Brasília reivindicando a demarcação de suas terras, atos de resistência foram realizados nas áreas indígenas e nas regiões vizinhas, iniciativas de autodemarcação eram discutidas e postas em prática. Algumas organizações indígenas de base étnica ou pluriétnica começaram a se estruturar, como o Conselho Geral da Tribo Tikuna/CGTT (1982), o Conselho Indígena de Roraima/CIR e a Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro, ambos de 1987, bem como, mais tarde, algumas de caráter aglutinador, como a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB (1989) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo/APOINME (1990).

Mas os impactos não se limitaram ao nível local. As assembleias indígenas também estimularam o surgimento de associações urbanas voltadas para a defesa e promoção dos direitos indígenas (como a CPI-SP, a CPI-RJ, a CPI-AC, a ANAI-Brasília, Rio Grande do Sul e Bahia). Tais associações articuladas com outras entidades e segmentos da sociedade (CNBB, OAB, ABI, ABA, SBPC, entre outras) vieram a mobilizar a opinião pública sobre os direitos indígenas. Pela primeira vez, um indígena, Mário Juruna, ocupou um assento no Congresso Nacional, questionando amplamente a fala das autoridades e a ação da agência tutelar.

Em um artigo em que analiso a formação do movimento indígena no Brasil (OLIVEIRA, 2016, p. 265-288), as “assembleias” e as organizações indígenas são focalizadas não simplesmente como fases de um processo, mas como formas distintas de articulação do movimento indígena. Originalmente escrito no ano 2000, no contexto da participação indígena nas celebrações dos 500 anos, reflete as avaliações distintas realizadas por COIAB e APOINME com relação à marcha indígena realizada em Porto Seguro, que foi duramente reprimida pela Polícia Militar do Estado da Bahia e fartamente documentada pela mídia nacional e internacional.

Embora tenham servido de inspiração e berço para a formação de quadros para as organizações indígenas, não se deve estabelecer entre estas e as assembleias indígenas uma relação de continuidade simples e direta, nem uma identidade de meios e propósitos. No capítulo que escreveu neste livro, Egydio Schwade observa criticamente o deslocamento das mobilizações, que antes remetiam aos debates e às ações de solidariedade ocorridas nas aldeias, para a capital federal. Ele exemplifica isso com a realização anual, desde 2005, do Acampamento Terra Livre, expressão mais forte e unificada do movimento indígena brasileiro.

Após o reconhecimento pela Constituição Federal do direito de os indígenas organizarem-se livremente, centenas de associações foram criadas, sobretudo na Amazônia, mas também em outras regiões do país. Com personalidade jurídica e capacidade fiscal, passaram a intermediar recursos da cooperação internacional, de fundos multilaterais e de programas do governo federal para projetos de interesse dos povos e comunidades indígenas.

Durante a década de 1990 e 2000 em certas áreas da administração pública, como saúde, educação, cultura e desenvolvimento sustentável, algumas dessas associações passaram a ocupar postos em conselhos consultivos. Estabeleceram, assim, redes permanentes de colaboradores tanto para o interior das áreas indígenas (enquanto repassadores de recursos) quanto para fora (enquanto parceiros), inclusive na escala regional, nacional e internacional.

Na última década, porém, e em especial desde 2015, o cenário modificou-se bastante. Os financiamentos internacionais diminuíram significativamente e mesmo os recursos nacionais voltados para a saúde indígena, antes destinados às organizações que representavam estes povos, deslocaram-se para outras intermediações (públicas ou privadas). O reconhecimento das terras indígenas tornou-se crescentemente judicializado e mesmo os atos administrativos de identificação e delimitação sofreram uma quase completa paralisia.

Neste cenário, fortalecer as lutas locais e dar apoio aos processos de retomada de terra, bem como buscar o apoio da PGR e acompanhar a tramitação de processos no STF, evidenciaram-se como ações integradas e solidárias, ainda que praticadas em instâncias distintas e com a condução de diferentes atores.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil/APIB, criada em 2005 durante o 1º Acampamento Terra Livre, vem progressivamente reunindo de forma bastante auspiciosa os dois estilos de atuação referentes às assembleias e às organizações indígenas. A presença de seus dirigentes nas mobilizações locais tem sido constante e as próprias assembleias para eleição das diretorias e dos programas bianuais de atuação têm sido realizadas nas aldeias indígenas.

Com isso, o compromisso militante das novas lideranças tem superado os riscos do burocratismo. O crescente número de indígenas egressos de cursos universitários e até de pós-graduações tem favorecido o recrutamento e a formação de quadros para as organizações indígenas em múltiplas escalas.

Neste sentido, a inspiração das assembleias indígenas revela-se novamente como de enorme importância. Que este livro, que busca recuperar este valioso legado, possa servir de estímulo e inspiração para as novas gerações de líderes e intelectuais indígenas, bem como possa circular amplamente para outros pesquisadores e profissionais que com os indígenas convivem e trabalham.

João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional/UFRJ, março de 2019

REFERÊNCIAS

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Prefácio” *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/02/JPO-O-Nascimento-do-Brasil-livro-em-portugu%C3%AAs-10-MG.pdf>. Acesso em: 13 maio 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. ‘**O Nosso Governo**’: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1GuNli1OSmRNoBeM1CphQCwIcurqMunM/view>. Acesso em: 13 maio 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. *In*: **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/02/JPO-O-Nascimento-do-Brasil-livro-em-portugu%C3%AAs-10-MG.pdf>. Acesso em: 13 maio 2019.



INTRODUÇÃO

O final da década de 1960 foi de muita agitação para os indígenas e o indigenismo brasileiro. A violência contra as pessoas e seus territórios revelava-se cada dia mais nefasta. Os jornais brasileiros e a imprensa internacional não paravam de noticiar casos escabrosos de massacres e violações de direitos. Os militares no poder, desde 1964, estavam ansiosos para modificar a política indigenista; acreditavam que o velho Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, estava contaminado pela corrupção e por “elementos” do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), justamente o partido que sofrera o golpe em 1964. Os militares precisavam de fatos para dar legitimidade e legalidade à extinção do órgão indigenista e criar um novo instrumento mais ajustado as proposições ideológicas e políticas do regime militar.

O ministro do Interior, o general Afonso Augusto Albuquerque Lima, publicou a Portaria nº 239 de 29 de setembro de 1967, dando poderes ao Procurador Federal Jader Figueiredo Correia para investigar as irregularidades cometidas pelo SPI. O procurador, então, o fez com competência, desnudando esquemas de assassinatos, massacres, sevícias, agressões e dilapidação das Terras Indígenas. Porém, ele se ateve a investigar as ações dos servidores e não a estrutura organizativa do órgão, que permitia a dilapidação dos territórios indígenas. Tampouco investigou o regime tutelar que se tornara base para que os massacres ocorressem. Esse processo é conhecido como Relatório Figueiredo e possui mais de sete mil páginas de investigação.

No dia 20 de março de 1968 é criada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Congresso Nacional (CN) para investigar as ações do SPI. A CPI não concluiu seu trabalho: a última reunião ocorreu em 20 de novembro de 1968; logo após essa data, o Congresso Nacional foi fechado por força do Ato Institucional Nº 5 de 13 de dezembro de 1968 e a CPI não pôde mais investigar. Os documentos produzidos por essa CPI revelam crimes perversos que estavam sendo praticados pelo Estado. Demonstraram que a estrutura tutelar era criminosa. Os resultados concretos do Relatório Figueiredo e da CPI foram pífios, mas os ganhos políticos para os militares no poder foram extraordinários. Extinguiram o SPI e criaram uma Fundação (Fundação Nacional do Índio – Funai) para “cuidar do índio”. Quiseram fazer crer que estava resolvido o “problema do índio” quando, na verdade, o problema estava no Estado.

A Fundação se encaixava perfeitamente na “modernização” que desejava o governo. Gozava de mais flexibilidade para explorar os recursos naturais e fazer a gestão administrativa das terras indígenas. A novidade do momento, e contraditoriamente aos interesses expostos pelo regime, foi a publicação da Lei nº 6001 de 1973, que, apesar de defender a integração indígena, garantia minimamente a esses povos o direito às terras. Essa legislação foi bastante usada pelo movimento indígena para defender seus direitos.

Uma característica da ação do Estado naquele período é a não participação indígena. Tutelados pelo Código Civil de 1916 e pela Lei nº 6001/73, os indígenas não eram ouvidos. Sair das “reservas indígenas”¹ sem a autorização do chefe de posto – um servidor público ou contratado pelo SPI/Funai para controlar os indígenas – era motivo suficiente para punição severa, desde prisão, castigos físicos ou mesmo transferência para outros “postos”. As “reservas” eram locais de violência e torturas sem controle. O chefe de posto tinha plenos poderes para acusar, punir e aplicar a sentença. Em algumas regiões do Brasil, os chefes de postos contavam com a participação do capitão, em geral um indígena de outra “reserva” que desempenhava a função de “testa de ferro” do chefe de posto. As Reservas Indígenas mais se assemelhavam a campos de concentração. A tutela era a chave para todo tipo de arbitrariedades.

Para o antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (1995), a tutela era uma forma de guerra entre o Estado brasileiro contra os povos indígenas. A cada contato com povos indígenas, novas formas de imposição se faziam presentes. A tutela extrapolava o campo teórico, se convertia em atitudes e práticas políticas, sendo as “reservas indígenas” o melhor produto da dinâmica tutelar. Para esse antropólogo, as “reservas indígenas” eram pequenas glebas de terra onde os indígenas eram assentados, obrigados a modificar seus padrões socioeconômicos, controlados e vigiados pela administração pública.

O poder estatal utilizava-se de diversos mecanismos de exploração nas “Reservas Indígenas”. No Centro-Sul existia um tripé de exploração: projetos agropastoris, arrendamento das terras indígenas e exploração da madeira nativa. Na Região Norte, o minério e outros produtos do extrativismo faziam parte do montante destinado à “renda indígena” do SPI e, posteriormente, da Funai. A transformação em camponeses pobres era a meta e o destino traçado pelo Estado aos indígenas.

Através do Decreto nº 10.652 de 16 de outubro de 1942, modificado pelos Decretos nº 12.318 de 27 de abril de 1943 e nº 17.684 de 26 de janeiro de 1945, o SPI ficava autorizado a explorar as “riquezas naturais das indústrias extrativas ou de quaisquer outras fontes de rendimentos relacionados com o patrimônio indígena ou dele provenientes, no sentido de assegurar quando oportuno a emancipação econômica das tribos” (BRASIL, 1945), ficando, assim, instituída a renda indígena.

Havia servidores do órgão indigenista que se apropriavam dos bens indígenas em benefício particular. Essa atitude levou o SPI a publicar, no seu Boletim Interno, uma definição de Renda Indígena, proibindo seus servidores de se apossarem desses valores (BRASIL, 1959), mas a fiscalização não era efetiva. A ausência de controle sobre os servidores do órgão foi a porta aberta para a dilapidação das terras indígenas. Quando Jader Figueiredo solicitou formalmente os extratos das rendas registradas no setor contábil do órgão sobre rubrica “renda indígena”, é curioso notar que de algumas Terras Indígenas que estavam totalmente arrendadas e que havia contratos de venda de madeira não aparece qualquer valor relativo à renda, levando a crer que se tratava de recursos desviados.

1 Usamos o conceito “Reservas”, e não Terras Indígenas, porque no período o termo era comumente aceito, e as Terras assemelhavam-se mais a locais reservados, vigiados e controlados do que o conceito moderno de *habitat* dos povos, local da vivência cultural.

Porém, Figueiredo não questionou a exploração das Terras Indígenas nem o fato de os indígenas serem usados como mão de obra escrava. Sua condenação é restrita à conduta dos funcionários quando esses desviavam as verbas que deveriam encher os cofres públicos.

Para o historiador Leandro Rocha (2003, p. 62), “as mudanças ocorridas no Estado não são estranhas à extinção do SPI. O Estado necessitava ajustar-se à nova fase do capitalismo...” e a Funai era a que melhor poderia dar conta de explorar economicamente as Terras Indígenas. A indústria madeireira foi aperfeiçoada; os arrendatários deveriam pagar em dia seu aluguel; as lavouras mecanizadas receberam melhoramento e aumentaram a produção; a mão de obra indígena foi mais densamente explorada. O sistema de controle sobre os indígenas foi aperfeiçoado, inclusive com a construção de presídios para indígenas “infratores” e o melhoramento da polícia indígena com técnicas de tortura.

Até a década de 1970 a temática indígena era pouco estudada na academia. A Antropologia se preocupava em estudar os “povos primitivos”, os chamados “índios puros”, aqueles que supostamente tinham pouco contato com a sociedade nacional, portanto estavam em seu estado de “pureza original”, afinal a integração não era apenas um projeto governamental, era o pensamento de grande parte da academia. Profissionais da Antropologia que se dedicavam a estudar os indígenas no Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil eram poucos e, no geral, menos prestigiados por seus pares. Já a região amazônica era cobiçada e disputada por seu visual exótico. A História sequer se interessava pela temática indígena – via esses povos como a-históricos, ou pré-históricos, sem contribuição para a sociedade. A academia sofria forte influência das teorias propostas por Julian Steward, quando nos anos de 1940 publicou sua obra *Handbook of South American Indians* (Guia dos Índios Sul-Americanos). Com uma visão extremamente evolucionista, criou uma tipologia para estudar os povos indígenas a partir do “ideal” das sociedades Incas, inclusive influenciando as teorias sobre os “critérios de indianidade” utilizados pela Funai para dizer que indígenas já teriam se tornado “brancos”. Já na década de 1960, o antropólogo Elman Service utilizou-se dos estudos de Steward para aplicar o conceito de determinismo ambiental, argumentando que os indígenas das terras baixas da América Latina não teriam evoluído por conta da baixa fertilidade do solo amazônico. Essa visão equivocada influenciou as ciências sociais brasileiras. Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 17) observa que a perspectiva assimilacionista dos povos indígenas predominou na academia até bem recentemente. Ela cita o caso do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, que reviu visões equivocadas com que a historiografia tratava os indígenas, os quais eram representados de forma passiva e com baixo nível civilizatório. Porém, Fernandes considerava que os indígenas “uma vez vencidos, tornaram-se aculturados, submissos e escravizados” e teriam perdido sua cultura autêntica e, desse modo, desaparecido.

O discurso evolucionista também fez parte de obras de Darcy Ribeiro, dentre elas o livro *Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, publicado pela primeira vez em 1970. Nessa obra, o autor utiliza argumentos semelhantes aos do Estado para classificar os indígenas em graus evolutivos de integração na sociedade. Chega a afirmar que os Guarani já estariam todos aculturados e, assim, teriam perdido sua condição de indígena, levando, conseqüentemente, à perda territorial. Esse

pensamento corroborou para o não reconhecimento das terras desses povos, confinando-os a viver de favor em terras de outros povos ou levados a confinamentos em algumas poucas reservas, como ocorreu no Mato Grosso do Sul.

Aqui chegamos a um entendimento de que os conceitos teóricos com que trabalhava o SPI eram resultado de uma visão errônea e equivocada das teorias acadêmicas, especialmente das Ciências Sociais, que ainda se alimentavam das teorias evolucionistas. Sociedade e Estado, no aspecto anteriormente abordado, estavam em sintonia; poucas eram as vozes que questionavam e admitiam que os indígenas tinham o direito de viver a sua maneira e o direito de, autonomamente, escolher seus caminhos sociais e políticos.

Novas concepções teóricas nas Ciências Sociais que questionavam a visão passiva dos indígenas foram ganhando adeptos no Brasil, justamente quando estávamos vivendo o regime de exceção alheio a novidades neste campo. O movimento indígena na Colômbia, México, Peru e Equador contribuiu enormemente para uma revisão na literatura indigenista brasileira e em toda a América Latina. Um documento importante produzido por antropólogos, conhecido como *Declaração de Barbados: pela Libertação do Indígena*, resultado do encontro de antropólogos no Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, entre 25 e 30 de janeiro de 1971, teve impactos extremamente positivos para a mudança de postura de setores da sociedade. Porém, dos quatro antropólogos brasileiros presentes, apenas Darcy Ribeiro assinou o documento final porque estava exilado no Chile; os demais optaram por não assinar temendo serem presos no regresso ao país². Esse documento é uma crítica contundente às Ciências Sociais latino-americanas, aos governos desses países e à Igreja Católica. Concluem chamando para o respeito das autonomias indígenas: “reafirmamos aqui o direito que têm as populações indígenas de experimentar seus próprios sistemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa, sem que essas experiências tenham que se adaptar ou se submeter aos esquemas econômicos e sociopolíticos que predominem em um determinado momento” (DECLARAÇÃO..., 1971).

As mudanças estruturais e comportamentais nas sociedades, defendidas pelas mobilizações mundiais nos anos 1960, tendo o ano de 1968 como referência, encontraram eco no Brasil. A inquietação abrangia a heterogeneidade da sociedade. A Igreja Católica foi sacudida pelo pensamento de renovação chamado Teologia da Libertação, em

2 Presentes no encontro: Pedro Agostinho da Silva (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil); Nelly Arvelo Jiménez (Instituto Venezuelano de Investigações Científicas, Caracas, Venezuela); Miguel Alberto Bartolomé (Universidade de Buenos Aires, Argentina); Guillermo Bonfil Batalla (Universidade Nacional Autônoma do México, México); Victor Daniel Bonilla (Comitê para a Defesa do Indígena, Bogotá, Colômbia); Oscar Bolioli (Conselho Mundial de Igrejas, Genebra, Suíça); Gonzalo Castillo Cárdenas (Comitê para a Defesa do Indígena, Bogotá, Colômbia); Miguel Chase-Sardi (Centro de Estudos Antropológicos do Ateneu Paraguaio, Assunção, Paraguai); Georg Grünberg (Universidade de Berna, Suíça); Carlos de Araújo Moreira Neto (Universidade de Rio Claro, Brasil); Esteban Emilio Mosonyi (Universidade Central da Venezuela, Caracas, Venezuela); Darcy Ribeiro (Universidade do Chile, Santiago, Chile); Scott S. Robinson (Whitman College, Walla, EUA); Sílvio Coelho dos Santos (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil); Stefano Varese (Divisão de Populações Amazônicas, Ministério da Agricultura, Peru).

sintonia com o Concílio Vaticano II (CV II), convocado em 1961 e concluído em dezembro de 1965, e a II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín, em 1968. Foram momentos importantes de olhar para os contextos sociais, com dizeres como a situação do povo, no caso, o povo pobre. Na América Latina, no conjunto de povo pobre considerado pela Igreja, também estavam os indígenas. No Brasil, além de pobres, os indígenas estavam sendo explorados, violentados e tutelados. Poucas eram as vozes que se manifestavam em defesa dessas populações. O CV II modificou o pensamento e a ação de parte expressiva da Igreja Católica, mas o mais importante foi ele abrir possibilidades e legitimar nova ação pastoral junto aos povos indígenas que não tivesse como meta a conversão, mas a defesa intransigente dos direitos e do modo de vida desses povos.

As organizações sindicais, os movimentos e as associações políticas brasileiras não incorporavam a bandeira indigenista em suas frentes de luta. Suas perspectivas de ação eram de cunho classista e não étnico/identitário. Além disso, o movimento sindical estava esfacelado pela Ditadura Militar, proibido de atuar, e muitos de seus líderes estavam presos, exilados ou mortos. Nas universidades, também controladas e reprimidas, eram poucas as vozes em defesa dos povos indígenas. Os pesquisadores precisavam manter certa cautela para não serem pegos pelos rigores do regime.

O setor da Igreja Católica que não havia apoiado a Ditadura e mantinha uma visão crítica nos temas sociais assumiu a tarefa de auxiliar os povos indígenas em seu processo de construção de autonomias e autodeterminação. Antes mesmo do encontro de Barbados, um grupo de seminaristas, que contava com a participação de Egydio Schwade e Thomaz Aquino Lisboa, já estava articulando ações em defesa dos povos indígenas, entre elas uma denúncia nos meios de comunicação no Rio Grande do Sul que resultou numa Comissão Parlamentar de Inquérito na Assembleia Legislativa daquele estado, após conhecer a realidade indígena *in loco* no ano de 1967. Schwade, juntamente a outros colegas jesuítas, criou a Operação Anchieta (Opan)³ em 1969. Em 1972, participou da criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Em 1973, mais precisamente no dia 25 de dezembro, um grupo de seis bispos e mais outro tanto de padres e freis⁴ lançaram um documento de denúncia denominado *Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer. Documento de Urgência de Bispos e*

3 Posteriormente passou a ser denominada Operação Amazônia Nativa (OPAN), desvinculando-se dos jesuítas.

4 Egydio Schwade, secretário-executivo do Cimi à época, não assinou o documento por recomendação de Dom Pedro Casaldáliga, “que argumentava que o recém-criado Secretariado do Cimi correria o risco de sofrer falta de continuidade ou, no mínimo, teria a sua liberdade de ação cerceada, em caso de repressão” (SCHWADE, 2012, p. 156). Assinaram o documento: Dom Máximo Biennès – Bispo de Cáceres (MT), Dom Hélio Campos – Bispo de Viana (MA), Dom Estevão Cardoso de Avellar – Bispo de Marabá (PA), Dom Pedro Casaldáliga – Bispo de São Félix (MT), Dom Tomás Balduino – Bispo de Goiás (GO), Dom Agostinho José Sartori – Bispo de Palmas (PR), Frei Gil Gomes Leitão – Missionário de Marabá (PA), Pe. Antonio Iasi – Missionário de Diamantino (MT), Frei Domingos Maia Leite – Missionário de Conceição do Araguaia (PA), Pe. Antonio Canuto – Missionário de São Félix (MT), Pe. Leonildo Brustolin – Missionário de Palmas (PR) e Pe. Thomáz Aquino Lisboa – Missionário de Diamantino (MT).

Missionários, justamente quando o regime militar se fazia mais forte e agressivo durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici. Inspirado pelo poema indianista de Antônio Gonçalves Dias, o documento não tinha cunho poético, tampouco caráter ficcional. Era um documento de denúncia dos crimes que estavam sendo praticados no Brasil pelo regime militar e pela Funai, crimes estes praticados em nome do progresso e do desenvolvimento do país e que os indígenas não podiam impedir ou atrapalhar. Na segunda parte do documento, os signatários conclamaram a sociedade a defender os povos indígenas: “Não aceitaremos ser instrumentos do sistema capitalista brasileiro. Nada faremos em colaboração com aqueles que visam ‘atrair’, ‘pacificar’ e ‘acalmar’ os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas” (Y-JUCA-PIRAMA, 1973). Colocaram-se em posição de aliados dos povos indígenas como crítica à dimensão tutelar: “Com eles, não aceitaremos um tipo de ‘integração’ que venha apenas transformá-los em mão de obra barata, avolumando ainda mais as classes marginalizadas que, no funcionamento do sistema de produção, enriquecem somente aos que já são ricos” (Y-JUCA-PIRAMA, 1973).

Esse documento teve forte repercussão e foi um divisor nos trabalhos que estavam sendo desenvolvidos pela Igreja Católica junto aos povos indígenas. A mudança mais profunda ocorreu quando esse pequeno grupo de católicos decidiu escutar os indígenas e apoiá-los em suas iniciativas de se reunir em encontros, denominados por eles de assembleias. Se esse setor da Igreja ainda não tinha sofrido grandes represálias do regime, a partir de então houve um rompimento com o governo que logo tratou de colocar o Serviço Nacional de Informação (SNI) para espioná-los, investigando e reprimindo as ações. Para arquivar o acervo da espionagem, foram criadas pastas exclusivas no Arquivo Nacional, denominadas “Missões Religiosas/Cimi”.

A partir de 1978, com o debate em torno do projeto etnocida da “emancipação do índio” do ministro Rangel Reis, vários pesquisadores, em especial juristas, antropólogos e militantes sociais, criaram organizações e associações em defesa desses povos, algumas delas contando com a participação indígena. Assim surgiu a Comissão Pró-Índio (CPI), em 1978, a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), em 1979, ambas em diferentes cidades, e ainda o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em São Paulo, também em 1979. O Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), criado anos antes, também passou a ter importante atuação na causa indígena. Os próprios indígenas criam a União das Nações Indígenas (UNI) em 1980, esta como expressão do movimento indígena. Diversos outros pesquisadores e antropólogos se somaram a esse amplo movimento surgido em torno das ações contra a emancipação e tiveram atuação expressiva na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988).

Difícil mencionar todos – não queremos cometer injustiças com pessoas e organizações que se dedicaram a apoiar a causa indígena. Nesta obra, queremos dar destaque para a ação do movimento indígena, sabendo que, sem o apoio da sociedade brasileira organizada, teria sido mais difícil conquistar direitos na Constituição Federal de 1988.

A Parte I do livro vai tratar das ações do movimento indígena no Brasil nos anos 1970. Conhecer os desafios que era para os indígenas sair de suas “reservas”, viajar durante dias e se encontrar com outros indígenas, que posteriormente foram chamados de paren-

tes, fugindo do controle dos chefes de postos. Os encontros e assembleias reuniam grupos historicamente rivais que se reencontravam agora para tratar de um tema (inimigo) comum, o Estado brasileiro. O desafio também era para os não indígenas, que ao apoiar essas iniciativas, passavam a ser alvos de ameaças, perseguições e até mortes. Porém, rompida a barreira da tutela da “reserva”, ninguém mais segurou os indígenas. Conforme podemos ver nos dois primeiros artigos, foram inúmeras assembleias com abrangências diversas, difíceis até de enumerar porque já não se tinha o controle sobre as iniciativas e expectativas criadas nas comunidades. Mas o mais importante é perceber os temas tratados: aqueles de maior incidência eram justamente os que tratavam da violência do Estado – questões territoriais e fundiárias, seguidas da dimensão organizativa rompendo a tutela e, em terceiro lugar, o questionamento sobre a exploração dos bens e da mão de obra indígena, desenvolvida pela Funai nas Terras Indígenas. Tivemos a felicidade de contar com pessoas que vivenciaram profundamente esse momento como Egydio Schwade, que mobilizou todos esses grupos de indigenistas e indígenas e deu o caráter pedagógico aos encontros e assembleias – tendo como princípio o protagonismo indígena. Ele nos brinda com seu texto de abertura, um testemunho de práticas e pedagogias que revolucionaram o indigenismo brasileiro. O artigo de Schwade dialoga com a importante análise de Marlene Castro Ossami de Moura, que analisa as assembleias indígenas a partir de sua abrangência e incidência em temas prementes para o momento. Também em forma de testemunho, fomos contemplados com um forte e memorável depoimento de uma das principais lideranças indígenas do momento, Nailton Pataxó, surgida no Nordeste brasileiro que, além de articular o movimento em nível nacional, também manteve uma ação efetiva na sua comunidade na recuperação do território ancestral. O artigo é resultado de uma entrevista concedida aos organizadores do livro juntamente com Haroldo Heleno, que atua com os povos indígenas na Bahia e Minas Gerais pelo Cimi.

Nailton traz sua percepção sobre as tentativas de criar uma organização indígena nacional em 1980, a União das Nações Indígenas (UNI), destacando a importância desta no processo constituinte, mas que não conseguiu dar prosseguimento na luta por diversos fatores, entre eles o afastamento das bases, abrindo espaço para o surgimento de inúmeras organizações indígenas locais, regionais, nacional, por categorias, em sintonia com a diversidade indígena brasileira.

As ações desenvolvidas pelo movimento indígena inquietaram os que haviam invadido terras indígenas. Devido à omissão do Estado em equacionar os conflitos e fazer justiça devolvendo as terras aos indígenas, várias pessoas foram assassinadas, em especial indígenas e missionários; outros tantos tiveram que se exilar internamente no Brasil para não serem mortos. Osmarina de Oliveira e Egon Heck trazem à memória essas pessoas que foram assassinadas por defenderem a causa indígena.

A Parte II do livro é dedicada às narrativas das ações do movimento indígena de Norte a Sul do Brasil, especialmente na reconquista das terras esbulhadas, prioridade número um das assembleias indígenas. Não é possível falar de todos os processos de conquista de terra no período. Desta forma, elegemos alguns que contemplam as diferentes regiões do Brasil e que tiveram a participação ativa do movimento indígena nascente. Os primeiros movimentos, amparados na legislação da época, especialmente no direito imemorial às terras, levaram a mudar a Constituição Federal. São casos de extrema violência

praticada pelo Estado e por particulares, como a transferência forçada da Comunidade Guarani Kaiowá (MS) ou a perda total da TI Toldo Chimbangue (SC), que levaram as próprias comunidades a se rebelarem contra o Estado a fim de recuperarem esses territórios; as árduas lutas dos Xavante e Bororo; as ações no extremo Norte do Brasil para conquistar a TI Raposa Serra do Sol, em Roraima; e as rebeliões indígenas no Sul do Brasil para expulsar arrendatários e invasores das Terras Indígenas. Foram nessas ações que surgiu o movimento indígena brasileiro. Na perspectiva étnica, o movimento se viu exposto no conflito de classes. Embora setores da esquerda brasileira ainda hoje não tenham compreendido a dimensão do movimento indígena, diferentemente de outros países da América Latina, ele foi e é o grande impulsionador de transformações socioeconômicas.

Na Parte III, dedicamo-nos a analisar alguns temas centrais do período. Egon Heck analisa o Estado militarizado e a repressão a indígenas e seus apoiadores, considerados inimigos internos; Poliene Soares Bicalho faz uma importante análise sobre o projeto de Emancipação do Índio de 1978, proposto pelo ministro do interior Maurício Rangel Reis, cujo interesse maior era apropriar-se das terras indígenas; a seção finaliza com o exame minucioso de Rosane Lacerda e Saulo Feitosa quanto à participação indígena no processo Constituinte (1987-1988).

Havíamos convidado outros líderes indígenas, além de pesquisadores não indígenas que tiveram atuação expressiva na época, para escrever e dar seus testemunhos, mas não foi possível. Entendemos e respeitamos as decisões.

Também havíamos organizado um capítulo com fotografias do período. Mas, como nos foi exigida a autorização dos personagens, esta se tornaria uma tarefa quase impossível. Optamos por remover as fotografias.

Entendemos que esse conjunto de textos reunidos nesta obra pode contribuir para a elucidação de um período (14 anos) histórico fundamental para o Brasil, para os povos indígenas e para a literatura indigenista. Uma obra que narra as primeiras lutas unificadas dos povos indígenas no Brasil no século XX para a conquista das terras, dos direitos, contra a tutela, pela autonomia e autodeterminação. É complexo falar em gênese do movimento indígena brasileiro, mas, sem dúvida, da forma como o conhecemos hoje, seus primeiros passos foram dados na década de 1970.

Resta-nos agradecer aos colaboradores e desejar que a obra possa contribuir para a compreensão do momento histórico.

Clovis Antonio Brighenti
Egon Dionisio Heck

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Celestino. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BRASIL. Decreto nº 17.684, de 26 de janeiro de 1945. Modifica o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 29 jan. 1945. Seção 1, p. 1587.

BRASIL. Fundação Nacional do índio. Serviço de Proteção aos Índios – SPI. **Boletim interno**. Rio de Janeiro, n. 26, 1959.

DECLARAÇÃO de Barbados I: pela libertação do indígena. 1971. Disponível em: http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf. Acesso em: 7 fev. 2019.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

ROCHA, Leandro. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Editora da UFG, 2003.

SCHWADE, Egydio. Y-Juca-Pirama: o Índio aquele que deve morrer. In: HECK, Dionisio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (organizadores) **Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: Cimi, 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

Y JUCA-PIRAMA. **O índio: aquele que deve morrer - Documento de Urgência de Bispos e Missionários**. Brasília, 1973.

PARTE I



ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: ROMPIMENTO COM AS CAUSAS DA VIOLÊNCIA E CRIAÇÃO DE REDES SOLIDÁRIAS



NAS ASSEMBLEIAS, OS POVOS INDÍGENAS SE AFIRMAM

NARRATIVAS E TESTEMUNHO DE EGYDIO SCHWADE

Egydio Schwade

*Em memória de Doroti Alice Müller Schwade,
primeira coordenadora do Cimi
Amazônia Ocidental*

INTRODUÇÃO

Há quem atribua a um grupo de antropólogos reunidos em Barbados a mudança na política indigenista na Igreja Católica ocorrida a partir do final dos anos 1960, no Brasil. Em verdade, foi o apelo do Concílio Vaticano II por uma nova consciência frente aos povos que revolucionou o trabalho indigenista da Igreja e motivou as assembleias indígenas. A partir de 1962, chegavam aos educandários católicos os primeiros documentos do Concílio Vaticano II com orientações como esta:

Como Cristo, por sua encarnação se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas essas sociedades, para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus [...] Reconheçam-se como membros do corpo social em que vivem, e tomem parte na vida cultural e social através das várias relações e ocupações da vida humana. Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo ali ocultas (AD GENTES, 1965, p. 11).

De 1963-1965, fiz minha primeira experiência indigenista na Missão Anchieta (MIA), Prelazia de Diamantino (MT), voltando em seguida a São Leopoldo para continuar o estudo de Teologia. Para efetivar o apelo do Concílio Vaticano II (CV II), em 1966 os estudantes de Teologia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), que havíamos feito nossa experiência com os indígenas na Missão Anchieta, dirigimos uma carta a todos os nossos superiores e colegas da Prelazia de Diamantino, propondo

uma mudança radical de nosso trabalho ali. Como não tivemos nem uma só resposta de apoio, juntamente com Thomaz Lisboa (também jesuíta à época), nos convencemos de que nas instituições não havia nem clima, nem vontade política, nem visão, nem orientação evangélica capaz de levar em frente tal programa. Por isso, nos dirigimos semanalmente a jovens católic@s e evangélic@s de confissão luterana, no Vale do Rio dos Sinos, abrindo-lhes os horizontes para um novo tipo de missão ecumênica na linha proposta pelo CV II.

Na semana santa de 1967, nós dois tomamos a resolução de passá-la com os indígenas rio-grandenses, do que surgiram algumas ações: publicamos nove artigos no *Correio do Povo* de Porto Alegre sobre a situação indígena no Estado, que provocaram uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) na Assembleia Legislativa. Articulamos uma entrevista com o líder indígena Juvêncio de Paulo, da Terra Indígena Votouro, para que relatasse na TV a situação em que viviam os povos indígenas sob a responsabilidade do Estado.

No início de 1969, Thomaz voltou à Missão Anchieta. Nomeado diretor do Internato de Utiariti, sua primeira ação foi fechar aquele internato e pedir que os padres e irmãs que ali trabalhavam fossem às aldeias. De minha parte, que ainda não havia concluído os meus estudos, continuei as palestras à juventude no Sul. E foi em meio a uma delas em Santa Catarina, em fevereiro de 1969, que nasceu a Operação Anchieta (Opan), cujos membros se dispunham a ir às comunidades indígenas com o objetivo de nelas se “encarnarem”. Iam como voluntári@s, sem salário e com uma visão supra limites governamentais e eclesiais. Já no seu primeiro ano, a Opan não se limitou a um estado, nem a uma só Diocese ou Prelazia, nem a um só povo indígena. A catequese foi banida. Evangelização é anúncio de Boa Nova. Esta se contrapõe a uma “má nova”. E a má nova para os indígenas era a perda da terra, a perda da cultura e a perda da autodeterminação. Assim, o anúncio da Boa Nova para os indígenas é terra, incentivo à sua cultura e condições para se autodeterminarem.

O coordenador do Secretariado Nacional de Atividade Missionária (SNAM-CNBB) programou, para abril de 1972, um encontro dos missionários indigenistas em Brasília. A agenda desagradou a nós, missionários da Missão Anchieta de Mato Grosso, porque não levava em consideração uma resolução de encontros anteriores que desejavam discutir a criação de um instrumento que elaborasse e coordenasse um programa de mudança da pastoral indigenista da Igreja. Por isso, Dom Henrique, nosso bispo, me pediu para que, junto com Thomaz, o acompanhássemos na reunião dos bispos de Mato Grosso, reunidos em Campo Grande no início daquele ano, e lhes pedíssemos ajuda para mudar a agenda. Reelaboramos a agenda incluindo a aspiração dos missionários. E os bispos de Mato Grosso a assumiram e a encaminharam à CNBB, que a difundiu amplamente. Foi publicada pela *Revista SEDOC*, da editora Vozes, e pelo *Observatore Romano*, jornal do Vaticano.

Com todo este apoio, entramos na reunião de Brasília, em abril de 1972. Mas a mudança da agenda custou dois dias de intensa discussão, pois o coordenador do SNAM não aceitou a mudança de seu programa. Ao final, teve que ceder. Foi então que o encontro se encaminhou para a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), do qual

Thomaz se tornou um dos conselheiros. Em junho de 1973, foi criado o Secretariado Executivo do Cimi, ao qual assumi como primeiro-secretário a pedido do Conselho do Cimi e do Secretário da CNBB. De junho a dezembro percorri o país, sozinho, período em que me convenci da necessidade do Secretariado do Cimi ter um programa e uma equipe para levar avante o trabalho.

Estas ações – fechamento do Internato de Utariti, a criação da Opan e do Cimi, junto à histórica experiência das Irmãzinhas de Jesus nos Tapirapé/MT¹, desde os anos 1950 – desencadearam na Igreja Povo de Deus, uma nova política indigenista que pôs fim à histórica doutrinação e criou condições para uma presença solidária nas aldeias com uma visão supra limites geográficos e institucionais.

A vivência da gente era espetacular – diz Ivar Buzatto da OPAN –, aprender a língua para poder-se comunicar sem segundas intenções, a não ser de entender o mundo indígena e aquela sociedade para poder com ela discutir possibilidades de trabalho [...], nós fizemos de graça isso, nosso envolvimento era um envolvimento gratuito, nessa gratuidade que a gente via nos índios de nos receber, abrir sua casa [...], essa gratuidade nós entendemos que devíamos devolvê-la também, por isso, éramos todos voluntários. Durante quinze ou vinte anos na OPAN, a gente não ganhava nem um salário mínimo [...], as despesas que a gente tinha eram pouquíssimas (REBOLAR, 2016, p. 46).

Foi a convivência diária nas aldeias que tornou realidade as assembleias indígenas.

ASSEMBLEIAS INDÍGENAS

O presente artigo se refere ao período das assembleias indígenas, distinguindo-o do período das organizações indígenas. Em todo este período até o final de 1980, tive envolvimento direto ou indireto, em nível nacional, com este “reerguimento” indígena. Por isso me limito aqui apenas a este período.

Algumas dessas assembleias desencadearam, entre os indígenas, verdadeiros processos de libertação e a criação de novos instrumentos de luta, provocando, onde se realizaram, outras mais, limitadas aos povos diretamente interessados. Foi o caso da assembleia de Surumu (RR), que suscitou mais de uma dezena só no período em foco e desencadeou o processo de libertação da área Raposa Serra do Sol.

1 Sobre a experiência das Irmãzinhas de Foucauld, ver obra: **O renascer do povo Tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

No mesmo período (1973-1980), estive também envolvido diretamente com todos os encontros de pastoral indigenista, que também foram metas prioritárias do primeiro programa do Cimi. E desde o início de minha carreira indigenista, sempre atuei em íntima ligação com as bases indigenistas, tanto religiosas como leigas, que mais se empenharam na mudança da política indigenista da Igreja e, em especial, deram voz aos indígenas.

COMO SURGIRAM E O QUE PROPUSERAM AS PRIMEIRAS QUINZE ASSEMBLEIAS INDÍGENAS

Por volta de outubro de 1973, ou seja, poucos meses após ter tomado posse do secretariado, recebi um relatório do Conselho Regional Indígena do Cauca/Colômbia – CRIC. Tratava-se do relato de uma Assembleia Indígena do rio Cauca. Esta foi a inspiração para as assembleias. Em dezembro, Thomaz e eu fomos chamados para a última etapa da formação jesuítica na Gávea/RJ. Foi o momento de parar e organizar o programa do Secretariado. Mais preocupados com este do que com o evento jesuítico, ficamos muito tempo debruçados sobre o programa do Secretariado do Cimi. Definimos como prioridades a realização de encontros de pastoral indigenista para os missionários, por regiões do Brasil, e as assembleias indígenas para os povos indígenas. O objetivo era criar um espaço onde os indígenas pudessem avaliar a sua situação frente à sociedade nacional e articular a sua própria estratégia de luta e posicionamentos frente à política indigenista reinante no país. O programa foi aprovado pelo Conselho do Cimi em janeiro de 1974.

Logo após a aprovação pelo Conselho, organizei a equipe do Secretariado. A Opan, então uma organização de missionários leigos, ofereceu logo duas pessoas: Ivar Buzatto e Sílvia Bonotto, ambos com importante experiência de trabalho indigenista nas bases da Missão Anchieta (MT). Os padres redentoristas, por sua vez, autorizaram o seminarista Valber Dias Barbosa de integrar a equipe. Alguns meses depois se juntou ainda o jesuíta Pe. Antonio Iasi. E a nossa sede em Brasília foi mantida graças ao apoio do casal de jornalistas: Clara Favilla e José Romildo.

“NÓS ÍNDIOS!”, “EU NANBIKUARA”, “EU SOU BORORO”...

Ivar Buzatto se dirigiu logo ao Norte de Mato Grosso, onde iniciou a percorrida pelas aldeias, convidando as lideranças para a 1ª Assembleia Indígena. Na Missão Anchieta, onde tanto os religiosos, como Thomaz Lisboa, Vicente Cañas e as diversas equipes da Opan atuavam, o trabalho foi fácil. Na área Xavante e Bororo, prelazia de Guiratinga, colaboraram logo os padres Rodolfo Lunkenbein e Gonsalo Ochoa, e na Prelazia de São Félix do Araguaia, contamos com apoio unânime. Assim, já no dia 17 de abril de 1974, se reuniu a 1ª Assembleia de Tuxauas em Diamantino (MT). Presentes, lideranças de novos povos indígenas. As reuniões foram ao ar livre, em contato direto com a natureza, sem mesas nem cadeiras, sentados sobre a grama e em troncos. A primeira preocupação dos dirigentes do Cimi e da Opan foi encontrar uma dinâmica na qual os indígenas se sentissem à vontade, não só para falarem livremente, mas também para encontrarem eles mesmos as soluções para os seus problemas.

A dinâmica das assembleias consistia em três tempos: autoapresentação dos participantes; primeiras informações sobre suas áreas, com relato dos principais problemas; e a descoberta de soluções. A terceira parte foi feita pelo povo, sem a participação de nenhum “civilizado”, o que era tolerado nas duas primeiras partes. A não participação de pessoas não indígenas no momento das decisões dava aos líderes indígenas a liberdade de falarem à vontade, sem influência estranha. Mas, mesmo nas duas primeiras partes, os não indígenas que participavam se mantinham calados.

Os povos indígenas do Norte mato-grossense até aquele momento buscavam o SPI-Funai e os internatos das missões religiosas para aprender a ler e a escrever. Visavam esconder a sua identidade em Cuiabá, onde, longe de sua terra, viravam párias da sociedade “civilizada”, rejeitando sua identidade (a maioria se autoafirmava como “caboclo”; conseqüentemente, os caboclos se afirmavam como “cariús”). A partir do processo das assembleias, começaram a se afirmar como indígenas (“Nós índios!”). Mas observando as suas diferenças, também se reassumiram como povo distinto: “eu sou Rikbaktsa”, “eu Nhanbikuara”, “Bororo”, “nós Kayabi”, “nós Apiaká”, “nós Rikbaktsa”, “nós Paresi”, “nós Tapirapé”, “nós Irantxe”...

A *Revista SEDOC*, em novembro de 1974, traduziu com perspicácia o significado, ainda embrionário, é verdade, das assembleias indígenas:

O resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser os sujeitos de seus destinos, não é a FUNAI, nem são as Missões, os que resolverão os problemas deles. Mas, “nós mesmos”, como afirmaram insistentemente. Todos os chefes, cujo grupo étnico se encontra disperso, tomaram a resolução de se empenhar, custe o que custar, para atrair esses elementos às suas terras de origem.

Não menor decisão mostraram outros chefes para impedir que os brancos se casem com índios e venham viver nas aldeias, isso só traz males aos índios (REVISTA SEDOC, 1974 apud PREZIA, 2003, p. 64).

Entre a primeira e a segunda assembleia, ocorreu um espaço de mais de um ano, porque foram realizados sete encontros de Pastoral Indigenista, os quais originaram os Regionais do Cimi: Mato Grosso, Maranhão-Goiás, Sul, Norte I, Norte II, Amazônia Ocidental e Mato Grosso do Sul. De todos eles, também participaram lideranças indígenas das regiões, colaborando na reorganização da Política Indigenista da Igreja.

CRESCE A SOLIDARIEDADE ENTRE OS POVOS INDÍGENAS

A segunda assembleia aconteceu na Missão Franciscana do Cururu (PA), junto à aldeia do povo Munduruku, em maio de 1975. Para que o encontro ocorresse, bem como para a organização das Assembleias Regionais de Pastoral Indigenista, Goiás-Maranhão, Norte I e Norte II, com a participação de Silvia Bonotto, iniciamos, logo após a reunião do Conselho do Cimi, em janeiro de 1974, uma longa viagem pelos interiores do Tocantins, Maranhão, Pará e Amazonas, motivando indígenas e missionári@s para colaborarem na montagem desses eventos. Fizemos ainda uma viagem aos Tiriyó, do Alto Paru do Oeste/PA. Finalmente, com Dom Tomás Balduino, visitamos o Almirante Camarão, chefe do Comando Militar da Amazônia (CMA), convencendo-o a disponibilizar aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) para transportar indígenas para a assembleia. Camarão prontamente nos atendeu e foi graças à sua colaboração que a 2ª Assembleia Indígena aconteceu. Os aviões do CMA levaram lideranças do Pará, Amapá, Tumucumaque, Tocantins e Mato Grosso.

Durante a assembleia do Cururu, enquanto os indígenas tratavam a sós os seus problemas, nós, os não indígenas presentes, tratávamos de discutir estratégias para criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT)². Ranulfo Peluso, um jovem que veio integrar as fileiras do Cimi, foi convencido a integrar a primeira equipe da CPT. No mês seguinte, a ideia foi apresentada na reunião dos bispos, quando foi aprovada, mas a criação e organização do primeiro programa aconteceu a propósito da 1ª Assembleia Nacional do Cimi em Goiânia, em julho de 1975.

A Assembleia do Cururu foi uma enorme e alegre confraternização de povos indígenas com representantes do Pará, Amapá, Mato Grosso e Tocantins, reunindo mulheres, homens, jovens e crianças – em torno de 800 indígenas. Nunca havia presenciado uma distribuição de comida tão eficiente, organizada, tranquila e ágil como esta que os Munduruku ofereceram aos visitantes e ao seu povo.

2 Comigo estavam Ranulfo Peluso, Pe. Antônio Iasi, Pe. Thomaz Lisboa, Pe. Nello Ruffaldi, Frei Bento, Frei Alano, Ir. Maria José, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomás Balduino.

O clima criado, desejado e acionado pelas assembleias indígenas. Vem descrito por Lourenço Txibae Ewororo, na abertura da 3ª Assembleia, que aconteceu de 2 a 4 de setembro de 1975, na aldeia Bororo de Boqueirão (MT):

Estamos aqui para mais uma reunião. Como já sabemos, a 1ª foi feito em Diamantino, outra foi feito em Cururu, lá no Pará. Estamos vendo que estas reuniões estão despertando bastante interesse por nossa parte, índios. Estamos despertando também a Funai, que é órgão principal encarregado de nossos problemas, de nossos interesses em geral. Estamos aparecendo. Por nossa parte cada um deve apresentar os problemas que tem sua área. O que estamos fazendo e devemos fazer? Para ver se nos sentimos mais unidos para reclamar e pedir à Funai para que no futuro temos uma condição de vida mais melhor para os nossos filhos. Seria bom cada um apresentar os problemas, o que devemos discutir para acharmos uma solução. Trabalhar tudo junto. Cada um vai ter liberdade de falar, livre e espontâneo de dizer. Pode se sentir em casa que ninguém vai reparar se alguém fala mal, fala bem, todos somos, sentimos irmãos aqui juntos (EWORORO, 1975).

Neste encontro, tive a oportunidade de ver e sentir de perto a importância das assembleias em clima de aldeia. A participação das mulheres Bororo, mesmo cuidando da cozinha, era intensa, deixando volta e meia seu trabalho para irem cochichar aos ouvidos dos seus parceiros.

A característica da Assembleia de Boqueirão (MT) foi a afirmação frente ao governo e, em especial, à Funai. Foi de afirmação da solidariedade que almejavam entre eles. Também começaram a sentir a solidariedade da sociedade nacional e internacional. A tomada de consciência dos contextos de violência e exploração em que viviam era o ponto alto, como a aclamação por aliança entre povos, como neste discurso do Mário Juruna, do povo Xavante, durante a 3ª Assembleia:

Agora eu quero pedir a vocês: aonde índio tá sofrendo, vivendo a miséria, no lixo, então a gente devia fazer força, unir, com Bororo, Xavante, com Tapirapé, aonde índio tá sofrendo mais pior que nós. Então a gente devia ajudar prá poder apertar mais Governo de Brasília. Então a gente que conversar governo de Brasília, até ficá madurando o cabeça dele. A gente tem que gritá no cara dele. A gente não precisa ficá com medo dele. Governo foi estudado para poder tirar a coisa do outro. Ele nunca estuda para poder ajudá próximo. Então governo de Brasília todo canto a promessa dele tá cheio. A gente tá amontoando o promessa dele. Então vamo continuá. Vamo brigá. Governo não que aceitar. Ele pode matar o índio. Agora, parece ele não tem coragem prá matá índio. Então a gente tem que ficá no coragem porque nós confiamos 1º em Deus, o Deus é Pai Grande. Deus é todo poderoso, está acima de tudo. Mas o Presidente prá mim não é nada. Então a gente quer discutir o problema do índio, no cara dele. Porque a gente não fala nada ele não arresolve nada. Nunca pensa a problema de índio. Ele só pensa a riqueza do branco. Prá ele índio não é nada. Prá ele índio não conhece

a terra boa. Ele pega índio assim e joga na lixo, aonde terra não vale nada. Mas tem outra coisa: a gente que vê tem que andá com cuidado, porque Governo comprá índio assim. E mesmo próprio chefe dos Xavantes ele compra. Ele vai dá uma coisa prá índio, prá chefe: “Óia chefe toma seu presente e ocê vai”. Então índio vai ficá satisfeito. Índio volta alegre. Mas e família dele? E a turma dele, o gente dele? Como que vai passar? Então a gente tem que vê a frente, prá traiz, o que tá faltando. Esse Fundação Nacional do Índio é pra defender o índio. Não é pra defender política militar. Funai é Fundação Nacional do Índio, não é fundação nacional do Militar. Militar entende a serviço dele. Ele não entende natureza de índio. Ele tá criando muito problema é tudo Brasil inteiro. Ele vem, vem amontoando promessa: ‘espera, vamos estudar, espere este mês, no fim do mês vamos resolver’. E fim do mês e nada. Ele engana o índio. Então a gente tem que ficar com coragem. Depois se ele quiser matar índio, pode matar. Vira guerra. Acontece guerra aqui. Mas tem outros, acima do Brasil que tomam conta dos índios, que são a favor dos índios. Então nós, o Bororo, o Xavante, o Tapirapé, Karajá, a gente tem que ficar com coragem. Vamos defender o direito nosso. Então a gente tem que lutá na reserva de São Marcos. Brigá até gumentá. Aí continua brigá no prédio dele, lá na sala dele. E nós tá sofrendo por aqui, o mosquito morde no pessoa e pernilongo, espinho... ele senta em cima com cadeira bonito, troca gravata bonito, e gasta dinheiro da nação. Ele compra chácara, carro bonito, ele compra fazenda. Ele anda nesse avião outro país. Ele gasta dinheiro do índio. Então isso a gente tem que falar no cara dele. Então a gente tem que mexer no cabeça dele até ficá madurando cabeça dele (JURUNA, 1975).

Desta assembleia, participou pela primeira vez um indígena de posto da Funai, do Mato Grosso do Sul, acompanhando Valber Dias, da equipe do secretariado. Valber, após a reunião do Conselho, em janeiro de 1974, se dirigiu ao Mato Grosso do Sul, num dos piores contextos de vida de indígenas brasileiros. Valber foi à assembleia de Boqueirão, acompanhado de um indígena Kaiowa-Guarani, Cláudio Nenito, que, para participar do evento, contrariou a política indigenista oficial da tutela e controle. Nenito relatou o drama vivido pelos indígenas no Mato Grosso do Sul, drama que se estende até os dias atuais. Nenito era irmão de Marçal de Souza, o Tupã-Y, mártir indígena que em 1980 foi indicado pela 15ª Assembleia, em Manaus, para fazer o discurso ao Papa João Paulo II da dramática situação vivida pelos povos indígenas.

O depoimento de Cláudio Nenito na 3ª Assembleia impressionou a ponto de os presentes tomarem a iniciativa de enviar, com Cláudio e Valber, representantes para verificarem *in loco* a situação no MS. E outro grupo de Bororo e Xavante nos acompanhou ao Sul do Brasil. Os dois grupos foram animar estes povos a libertarem suas terras da



grilagem e do saque, oficializados pelo poder público, e a manifestarem de perto a sua solidariedade.

A visita dos líderes Xavante e Bororo às comunidades no Sul do Brasil teve consequências importantes para o movimento indígena brasileiro, como a realização da 4ª Assembleia Indígena em Frederico Westphalen (RS), em 21 e 22 de outubro de 1975, onde se traçou o processo de desintrusão das Terras Indígenas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, que teve início na TI Rio das Cobras (PR) em 1978.

ENFRENTANDO AS RODOVIAS GENOCIDAS

A 5ª Assembleia ocorreu no Amapá, no rio Uaçá, na aldeia Kumarumã, em setembro de 1976. Esta foi uma iniciativa da Regional Norte II do Cimi, que compreende o Pará e o Amapá. Deu continuidade à assembleia do Cururu, da qual vários líderes amapaenses haviam participado.

Ao final do encontro, os Tuxauas enviaram uma carta de alerta e ao mesmo tempo de reivindicações para o presidente da Funai, solicitando a demarcação de suas terras, ameaçadas com a construção da BR-156, conhecida como Perimetral Norte. “Precisamos da terra para os nossos filhos e netos. A terra para nós é tudo: é a nossa riqueza e a nossa vida. Índio sem terra é nada” (DOCUMENTO..., 1976) – declararam no documento. Eram os próprios indígenas vindo a público contestar os grandes projetos do poder central, como ameaça à sua sobrevivência. Até aí sua luta se travava no confronto direto, onde o indígena acabou sofrendo o genocídio: foi o que ocorreu com os Soró e Kaxarari na construção da BR-364; com os Kranhakarore, os Índios Gigantes, na BR-163; com os Parakanã, Arara e Tenharim na Transamazônica; com os Kiña ou Waimiri-Atroari na BR-174, e outros.

A 6ª Assembleia de líderes indígenas ocorreu na aldeia Nhanbikuara, Córrego Tiracatinga, município de Diamantino (MT), de 29 a 31 de dezembro de 1976. Esta assembleia atendeu a um desejo do tuxaua Marakanã Antonio, grande líder Nhanbikuara. Teve a ajuda dos voluntários da Opan, que conviviam com este povo muito injustiçado, perseguido, roubado e humilhado ao longo de séculos de invasão “civilizada”.

A ideia central que floresceu nesta assembleia foi: “Terra”. Como sintetizou Marakanã: “Assunto de terra é principal. Esse é que é o nosso coração. Temos que fiscalizar de ponta a ponta nossa área” (MARAKANÃ, 1976). Os Nhanbikuara foram expulsos de suas terras férteis e da floresta do Vale do Guaporé para o infértil Chapadão dos Pareci. Esta assembleia, convocada e sustentada por um dos povos indígenas mais pobres do país, do ponto de vista financeiro e de terra, provou que os indígenas, tendo suas terras de volta, têm condições de sobreviver sem paternalismo.

Para a assembleia, os tuxauas haviam convidado jornalistas do jornal *O Estado de São Paulo* e do jornal *O Globo*, mas estes só chegaram ao final do segundo dia do encontro. Os tuxauas, então, se reuniram e deliberaram que os convidados não deveriam mais participar da assembleia. Os jornalistas respeitosamente acataram a decisão e se retiraram. Mesmo tarde, eles foram passar a noite em Utiariti, de onde, no dia seguinte, retornaram para a sede de seus jornais.

A PERSEGUIÇÃO DOS LATIFUNDIÁRIOS E A REPRESSÃO DO ESTADO

A 7ª Assembleia ocorreu em Surumu (RR). Ela foi incentivada durante um percurso pela região em que acompanhei o Pe. Luciano, da Congregação Consolata. Andamos mais de um mês pelas aldeias dos povos indígenas de Roraima. A Assembleia estava prevista para ocorrer entre os dias 7 e 10 de janeiro de 1977, mas foi interrompida no segundo dia, na parte da tarde, pelo chefe da 10ª Delegacia da Funai, acompanhado pela Polícia Federal e pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, aquele mesmo que, dois anos antes, declarara em entrevista pública que usaria bombas e metralhadoras e deportaria os chefes renitentes Waimiri-Atroari para outras áreas. Exigiam que me retirasse juntamente com D. Tomás Balduino, respectivamente, presidente e secretário-executivo do Cimi no momento. Como nem os tuxauas nem nós cedemos, ordenaram a suspensão da assembleia. Entretanto, como a noite já se aproximava e não podendo dispersar os indígenas nesta situação, estes passaram a noite despertos. Foi o grande momento em que se organizou o prosseguimento da luta e dos novos eventos em suas aldeias, movimento este que desencadeou o processo de libertação de suas terras, como território indígena unificado, o que se concretizou 32 anos após, com a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Assim, violentamente frustrados em sua assembleia, esta se transformou em uma visível esperança, pois “estimulou os mais lúcidos dentre eles a se apoiarem mutuamente por meio do prosseguimento destes encontros, que constituem a única saída para que eles se tornem sujeitos, autores e destinatários da própria libertação” escrevia na oportunidade Dom Tomás Balduino (1977). A assembleia de Surumu acabou se desdobrando em mais de uma dezena de encontros ao longo do processo dos 32 anos de luta para a conquista da TI Raposa Serra do Sol.

Convém observar que o território dos Makuxi, Wapitxana, Taurepang e Ingarikó estava sendo invadido violentamente por fazendeiros, com participação oficial da Funai e da Polícia Federal, como constatei no levantamento que fiz em novembro de 1976.

A LUTA PELA TERRA NO SUL DO BRASIL

Entretanto, a 3ª e a 4ª assembleia ainda não haviam atingido seus objetivos. A situação de opressão vivida nas Terras Indígenas da região Sul e do Mato Grosso do Sul continuava fermentando nas aldeias dos povos que haviam participado dos encontros. Por isso, no dia 6 de março de 1977, Daniel Matenho Kabixi e Txibae Ewororo Bororo enviaram uma carta-convite com a convocação de uma nova assembleia indígena na Região Sul, no município de Ijuí (RS), que aconteceria entre os dias 16 e 18 de abril de 1977, véspera do “Dia do Índio”. Foi a 8ª Assembleia Indígena. No último dia, aconteceu um ato nas ruínas da redução dos Guarani de São Miguel (RS), arrasada pelos exércitos de Espanha e Portugal, com o apoio do Vaticano, que suprimiu a Ordem dos Jesuítas. Dali, saiu um documento que denunciava, em especial, a situação aflitiva dos indígenas do Sul do Brasil, premidos em suas reservas e espoliados de suas riquezas naturais, principalmente a madeira. Este documento constituiu-se em uma advertência aos órgãos públicos, em especial à Funai, de que a paciência se esgotara. A partir desta assembleia, se organizou a estratégia de luta para a reconquista dos territórios Guarani e Kaingang, que teve início no ano seguinte com a reconquista, pelos Guarani, da reserva de Rio das Cobras (PR).

A propósito, um dia após a imprensa anunciar a retomada, o jornal *O Estado de São Paulo* informava em manchete: “300 Guerreiros Xavantes prontos para ajudar os Guaranis” (300..., 1978).

A luta prosseguiu com a retomada de Nonoai (RS) pelos Kaingang, onde expulsaram todos os invasores. Nesta ação, se distinguiu a estratégia e a tenacidade do líder Xangrê (1977b): “O índio tem capacidade de resolver os problemas deles dentro da área”, afirmava Xangrê poucos meses antes, na 8ª Assembleia, nas ruínas de São Miguel (RS).

Sem se preocupar temos que fazer um plano para todos. Estamos sofrendo um igual ao outro. Trabalhar unido também pra segurar estas madeiras que sai da área. Se não cuidar das madeiras, nós vamos ficar sem madeira como outros lugar que tão aí raspados. Não é certo a gente viver governado pelos outros, quando a gente tem capacidade de fazer (XANGRÊ, 1977a).

A retomada da TI Nonoai foi o gérmen do movimento que resultou na criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Expulsos de Nonoai, os agricultores ficaram acampados ao longo da estrada na Encruzilhada Natalino, no município de Ronda Alta. Com a convivência esclarecedora de um padre, firmaram pé até que o governo do estado (RS) loteou a Fazenda Anoni e a Fazenda Sarandi, há anos desapropriadas para fins de reforma agrária, mas que nunca se realizara, o que levou muitos agricultores a invadirem as terras de seus irmãos, pobres e injustiçados: os indígenas. A partir daí, o movimento indígena e o MST caminham juntos na luta pela terra.

A LUTA PELA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA EM MATO GROSSO

A 9ª Assembleia aconteceu no Nordeste do Mato Grosso, em terras do povo Tapirapé, entre os dias 7 e 8 de agosto de 1977. Nesta assembleia, além dos problemas enfrentados pelos Tapirapé, foi muito evidenciada a situação aflitiva dos indígenas Karajá e dos Xavantes de Marawatsede, estes expulsos de suas terras pela Fazenda Suiá-Missu. Também foi destaque especial a participação de Xangrê, o estrategista da reconquista do território Kaingang de Nonoai (RS). Chegando à aldeia Tapirapé, exclamou: “nunca viajei tanto em minha vida” (XANGRÊ, 1977b).

A tônica desta assembleia foi: “nós mesmos temos que resolver os nossos problemas de terra. Não devemos mais esperar por Funai.” “Não sei nem por que o branco veio pra cá... pra amansar? Índio não é bicho pra amansar. Amansar pra poder índio ficar assim manso e o branco aproveitar a terra dele?” (TAPIRAPÉ, 1977), perguntava o tuxaua Tapirapé.

Durante as assembleias realizadas em Mato Grosso, os Tapirapé manifestaram o desejo de conhecer e ter um casal de araras vermelhas, muito comum na região dos Rikbaktsa. Um dia os Rikbaktsa enviaram aviso ao Cimi de que o casal de araras já estava disponível. Mas quem iria fazer o transporte? São 1.500 km da aldeia Rikbaktsa do Juruena aos Tapirapé no Araguaia. Dom Tomás, com seu pequeno aviãozinho, resolveu o problema: um dia o acompanhei em seu voo até o rio Juruena, de onde trouxemos as araras, sonho dos Tapirapé.

De 15 a 18 de maio de 1978 aconteceu em São Marcos, aldeia do povo Xavante, a 10ª Assembleia, a quinta apenas no estado de Mato Grosso. Seu principal protagonista foi o tuxaua Xavante Aniceto. A propósito de mais uma assembleia em Minas Gerais, convém observar que foi no período desta série de assembleias que se definiram e demarcaram, ali, mais áreas indígenas, tanto em número, quanto em tamanho. O que se deve, sem dúvida, à pressão desses eventos sobre o governo militar.

A assembleia de São Marcos publicou notas de solidariedade para os indígenas Kaingang de Rodeio Bonito, no Rio da Várzea (RS), e para os Guarani no Mato Grosso do Sul em luta por terra. E uma solidariedade especial para Cláudio Nenito, irmão do Marçal de Souza, que devido à sua participação na 3ª Assembleia, sofria perseguição da Funai.

OS POVOS INDÍGENAS RESSUSCITAM NA AMAZÔNIA OCIDENTAL

O Cimi e a Opan já atuavam com o apoio das prelazias e dioceses, desde 1975, na Amazônia Ocidental. Localizaram, ao longo dos rios Madeira, Purus e Envira, mais de 60 “restos” de comunidades de povos indígenas, esmagados pelos seringalistas, madeireiros e novos donos, os “paulistas”, estes levados à Amazônia pelo programa de incentivos fiscais da Ditadura Militar. Todos os bispos da região apoiavam o trabalho do Cimi, menos o de Cruzeiro do Sul, que chegou a negar a existência de indígenas em sua Prelazia para evitar a presença do Cimi. Teve até uma “elegante” maneira de advertir as pessoas da Opan e do Cimi que lhe foram propor um trabalho junto aos indígenas: sua primeira atividade com os visitantes era levá-los ao quartel para apresentá-los aos militares!

Sabendo da sua existência, por diversas fontes, inclusive folhetos de propaganda da própria prelazia e de autoria do próprio bispo, tomamos uma iniciativa não muito “elegante”: Em janeiro de 1976, acompanhados de dois membros da Opan, Edna de Souza e Zé Caxias, subimos o rio Purus e de lá, numa caminhada de sete dias, por “estradas de seringa”, chegamos até o rio Envira, já na Prelazia do Cruzeiro do Sul. Meio ano após, com o Regional do Cimi Amazônia Ocidental já criado, a coordenadora Doroti e também Giovanni Cantu (da TVC-OPAN) se ofereceram ao vigário de Feijó, um padre conservador, para acompanhá-lo como “catequistas” numa desobriga. Assim, fazendo o serviço de secretários do padre, conseguiram completar o levantamento dos indígenas no Envira. Uma situação muito afiliva. Os Kampa (Ashanika) e Kulina (Madiha), por exemplo, eram escravos do Projeto de Desenvolvimento Novo Oeste, do Grupo Atlântica Boa Vista. Ironia: o dono da fazenda era o ex-presidente da Funai, Gal. José Gerônimo Bandeira de Mello.

Como início de um trabalho mais permanente na área, Giovanni se ofereceu como “catequista” da paróquia, mas foi trabalhar de peão durante um ano na Fazenda Atlântica Boa Vista. Nesta condição, consegui convencer os indígenas a voltarem para suas aldeias, onde, em seguida, a Opan iniciou uma presença permanente.

As correspondências entre Giovanni, o padre e Doroti revelam bem a situação em que se moviam, na Amazônia Ocidental, os agentes de mudança da pastoril indigenista, nestes inícios complicados. Vejam a carta do peão Giovanni:

04-07-77 – Fazenda

Minha queridíssima Doroti,

Faz dias que te mandei uma carta, através de Caxias do Sul. Penso que ali você esteja passando bem as “suas” férias e que possa gozar de todo o “confort” possível para se recuperar completamente das grandes “fadigas” do trabalho do norte e assim poder voltar com muita carga do E.S. para o nosso bem e de toda a Santa Igreja. Outro dia recebi uma cartinha do Pe. Alberto (vigário de Feijó) cujas palavras são: “Estimado Giovanni, recebi as suas 2 cartas e agradeço. Aqui vai tudo bem. O Sr. Bispo esteve aqui, saiu hoje para Cruzeiro. A propósito, acho que seria

bom o Sr. entrar em contato com ele, explicando-lhe o porquê de sua estadia nesta Prelazia. Endereço: D. Henrique Rueth – Prelazia do Alto Juruá – Cruzeiro do Sul. Recebi nomeação para Juiz de Paz, devendo ser ainda empossado pelo Juiz. Então poderei fazer tb. casamentos pelo civil – melhor os dois. Também deixei o hospital, sendo que o governo paga meus serviços como enfermeiro, visto que atendo o povo por toda a parte. Uma pergunta: será que o Sr. poderia conseguir-me semente de CAPIM BRAQUIARA? Há tanto capim braquiara semeado na Fazenda! Queria até um saco, se fosse possível. E se não for, pelo menos uns quilos, para semear em nossa chácara, para as vacas. Não sei quando eu vou na Fazenda. Seu Enzo havia prometido, mas nada. Creio que o Sr. está fazendo catequese e culto dominical. Vai bem? É bom preparar as crianças de 10 anos e mais para a 1ª Comunhão e uma turma de 14 anos e mais para a Crisma. Sem mais, saudações! Pe. Alberto Urban”.

Veja um pouco quanta coisa para comentar. Quanto ao contato com o Bispo estou pensando nestes dias em que bases irei-lhe escrever. Penso, porém, dado que não estou acostumado, de dizer-lhe alguma coisa, como, por exemplo, trabalho, conhecimento do povo, harmonização entre os caríus e os caboclos etc., sem necessariamente dizer o motivo, ainda que não seja toda a Verdade. Vamos ver o que vai sair. A respeito da preparação da 1ª Comunhão e Crisma como fala o Pe. Alberto, você conhece um pouco o meu ponto de vista sobre os sacramentos, penso que estes dias devo escrever para ele, dizendo-lhe o meu pensamento a respeito. Quanto mais convivo com o povo, mais percebo que o Cristo se apresenta na História de uma maneira formidável. Conviveu como qualquer. Pregou a boa nova como UM e morreu como um de “nós”, um líder, uma força que atrai. Uma ressurreição que muda de VIDA.

Tudo isso, prá nos dizer que estrutura nenhuma salva, pode ao máximo abrir (ou fechar) as ideias, pode nos ajudar na nossa escolha, mas o importante é a fé.

É a nossa maneira de viver junto ao povo, a nossa maneira de se encarnar no povo. Enquanto nós vemos o povo, uma “coisa” longe ou uma coisa diferente de nós, estamos muito longe da vida do Cristo.

O Cristo viveu sem diferença nenhuma com o seu povo, quando começou a falar (palavra = vida pública) disseram: “mas este homem não é o filho de Maria? Não é ele o carpinteiro? Não é ele um de nós?”

Sim, querida Doroti, sempre mais, estou percebendo que a nossa vida vale alguma coisa como presença se vivermos junto ao povo, “como o povo”.

E como São Paulo diz: “Me fiz judeu com os judeus, romano com os romanos, pobre com os pobres, trabalhei para me sustentar, prá não ser de “peso” de ninguém”.

Termino aqui minha carta, espero receber suas notícias, se não logo já – já. Saudações e abraços a todos aí no Sul, Caxias e P. Alegre, lembrança especial para o nosso Antônio.

Mais nada, aquele abraço em Xto..... Ciao Tehan Giovanni (CANTU, 1977).



Desde os inícios de 1978, os membros da Operação Anchieta já atuavam com pelo menos quatro equipes no Alto, Médio, Baixo rio Purus e no Envira e sonhavam em reunir uma assembleia indígena, apesar das dificuldades que a situação desses povos oferecia. Diante da dificuldade enorme para juntar os indígenas em um só local, optaram por duas assembleias. A primeira, inicialmente prevista para Tapauá, acabou acontecendo em Lábrea/Purus, de 19 a 20 de junho de 1978. Esta assembleia, a 11ª, como a que se aconteceu um ano depois em Pauini, além dos membros da Opan, tiveram a assessoria do Pe. Antônio Iasi, SJ. Os “restos” destes povos viviam situações muito difíceis, de dependência de patrões. Veja alguns exemplos:

Manoel Palmari. Eu vim. Conto logo a verdade. Eu vim prá esta reunião. O patrão que eu trabalhava, eu trabalho muito. Nada eu tenho. Patrão é o Ademar Machado. Moro no Caimiã. Trabalho há 20 anos que nós trabalha. Nada nós não temos. Coisíssima nenhuma. É castanha, é sorva. É nosso trabalho. Nada nós temos. Intoncis vim pra dizer meu nome. Eu vim porque eles querem tomar nosso lugar. Lugar é nosso. Eles querem tomar agora. Eu vim lá saber se volto de novo pra nosso lugar, se intrega nosso lugar ou se tentar saber. Manoel da Boca do Tapauá (PALMARI, 1978).

Meu nome Paulino Lopes da Silva, só esse mesmo da minha família. Já saíram tudo. Tudinho da nossa tribo mesmo. Saíram dali do lago Marrão. Ah! Tudo espalhado por aí. Tem bem uns quatro andando por aí, tudo rapaz assim solteiro. Tudo ralado aí com os patrões tirando madeira. Meu menino no ano passado o patrão enganou na madeira, não deu talão, não deu nada. Quando chegou só com a calcinha e uma camisinha. Trabalhou o inverno todinho, mas não ganhou coisa nenhuma. Patrão enganou ele. Nome do patrão Dida, lá da Conceição. Prá tirar madeira é longe, é em Maurítânia. Lá próximo. Desde que eu trabalho com o Osmar nunca recebi talão na minha vida. Nunca recebi. Só coisa de objetos. Eu pergunto: Tenho saldo? Tem não! Rapaz eu quero o meu talão. Patrão: Amanhã, depois te dou o talão – até hoje! Eu espera receber este talão até hoje. É todo tempo enganando nós. Passei o inverno todinho tirando madeira, dando preço quase me matou. Oh! Rapaz a madeira dá muito boa! Tá dando muito dinheiro – O besta vai e tira madeira – é às pampa. Eles que ganhou e nós – bem! Nós ganha coisa nenhuma. Só o trabalho. A gente nada tem. Querosene é daquele preço né! – 12,00 o litro, sabão 25,00 – carranã (cachaça) é 20,00 (LOPES DA SILVA, 1978).

Constantino Apurinã. Bem, eu venho de Guajarrã. Trabalhei no Guajarrã. Francisco Borges. Antonces ele morreu e nós se bandalhem. Se bandalhem, intonces se nós vivemo trabalhando. Com seringalista sabe, fazendo muito produto e nada nós temos. Que nós não tem nada disso aí. Só vive embolado assim de remanço. Intonci neste causo que nós não pode morar diz que não tem terra, é jogado a toa como cachorro. Ninguém pode fazer uma barraca. Diz que é do fulano e fica aí a toa ninguém pode fazer uma casa. Intoncis nois, nois somo pescador, o dono do lago não quer que nós pesca no inverno, isto proibido, mas

não é. Entoncis toda vez que nois pesca, vamo pru xadrez sem merecer. Faz-se intimado por nós, somos pescador, quando às vezes chega, vai buscar nois no lago, nois tamo no lago, chega nois chega nois fomo na delegacia. No verão nois não pesca só no inverno. Só isto (APURINÃ, 1978).

A situação desses povos esmagados exigiu no início a assessoria dos membros da Opan e do Pe. Iasi para animá-los e lhes abrir novos horizontes. Hoje já reconquistaram boa parte de seus territórios tradicionais no Purus, Madeira e Envira.

É interessante observar que o registro da assembleia de Lábrea se encontra manuscrita no verso do Boletim Luta Indígena, do Cimi/Sul. Mostra as condições precárias com que se agia então. Mas a falta de equipamento do Cimi-Sul, para aproveitar o verso dos seus boletins, acabou favorecendo a Opan/Cimi no Purus. Doroti, a coordenadora do Cimi-Amazônia Ocidental, aproveitou o espaço deixado pelo Cimi-Sul para secretariar a assembleia indígena. Mostra ainda como a luta indígena nacional, apesar dos poucos recursos, era acompanhada em todo o país.

A 12ª Assembleia aconteceu em Pauini no Médio Purus, em condições semelhantes ao encontro de Lábrea, de 30 de setembro a 2 de outubro de 1979: ambiente muito difícil. Para sua realização “foi fundamental a presença (em todos os momentos, nas visitas e durante a Assembleia) de Silvio José Gasperini Bonotto, o Zé Bonotto” (NEVES, 1979), membro da Opan que atuou um bom tempo no Projeto Seruini, onde adquiriu uma doença fatal. Além dele, Lino João Neves e Darci Secchi, membros da Opan, e o Pe. Iasi, do Cimi, também atuaram para a realização da 12ª Assembleia.

POVOS RESSURGEM NO NORDESTE

A 13ª Assembleia ocorreu na Ilha de São Pedro, no Sergipe, de 12 a 14 de outubro de 1979. A característica dessa assembleia foi a presença de quinze povos, todos eles sob extrema pressão, alguns morando sob lonas, porque a terra lhes foi roubada. A assembleia publicou um documento que é um clamor desesperado por justiça, pela devolução de pelo menos uma nesga de terra e “casas para nossas famílias. Já faz mais de 30 dias que estamos debaixo dos pés de paus com crianças ainda lactentes e estamos vendo a hora de sermos atacados pelas trovoadas” (ASSEMBLEIA..., 1979). Diversos desses povos estavam em processo de ressurgimento, animados pela movimentação e solidariedade nacional. Outros, como os Tuxá, de Rodelas, estavam em processo de perda do seu último pedaço de chão para grandes projetos hidrelétricos do Governo.



ENCONTRO COM O PAPA

Para a 14ª Assembleia foi feita uma convocatória nacional de indígenas em preparação do encontro com o papa João Paulo II. A assembleia teve três etapas: uma assembleia prévia em Brasília; a assembleia em Manaus; e, finalmente, o encontro com o pontífice. Na Assembleia de Manaus foi escolhido Marçal de Souza, o Tupã-Y, como orador oficial dos indígenas para o encontro.

Acompanhei a Assembleia de Manaus, onde me encarregaram de garantir a presença dos Tuxauas participantes junto ao papa. Isto não foi muito fácil. Além do espaço muito pequeno, pouco mais do que a escada do palácio do arcebispo, a entrada da rua já estava toda tomada, e quem comandava o portão de acesso onde o papa esperava os indígenas era um cardeal americano, conhecido pela sua truculência. Quando consegui que o último tuxaua transpusesse o portão episcopal, recebi um empurrão, registrado, à época, pela imprensa.

Eis o discurso de Marçal de Souza, o Tupã-Y, tuxaua Kaiowa-Guarani, assassinado poucos meses após o encontro com o papa:

Santidade João Paulo II,

Eu sou representante da grande tribo Guarani. Quando nos primórdios, com o descobrimento dessa grande pátria, nós éramos uma grande nação e hoje eu não poderia como representante dessa nação que hoje vive à margem da chamada civilização, Santo Padre, não poderíamos nos calar pela sua visita neste país.

Como representante, porque não dizer, de todas as nações indígenas que habitam este país que está ficando tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta Pátria.

Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre.

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência. Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil chamado um país cristão.

Represento aqui o Centro-Sul desse grande país, a nação Kaingang que perdeu recentemente seu líder (29-01-80), foi assassinado também o Pankararu (26-12-79), no Nordeste. Perdeu o seu líder porque quis lutar pela nossa nação. Queriam salvar a nossa nação, trazer a redenção, trazer a redenção para o nosso povo, mas não encontrou redenção, mas encontrou a morte. Ainda resta uma esperança para nós com a sua

visita. Santo Padre, o senhor poderá levar fora dos nossos territórios, pois nós não temos condições, pois somos subjugados pelos potentes. A nossa voz é embargada por aqueles que se dizem dirigentes desse grande país, Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita em nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz por outros territórios que não são nossos, mas que o povo, uma população mais humana, lute por nós, porque o nosso povo, a nossa nação indígena está desaparecendo do Brasil. Este é o país que nos foi tomado. Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo, Santo Padre. Eu deixo aqui o meu apelo, apelo de 200 mil indígenas que habitam, lutam pela sua sobrevivência nesse país tão grande e tão pequeno para nós, Santo Padre. Depositamos no senhor, como representante da Igreja Católica, chefe da humanidade, que leve a nossa voz para que ainda a nossa esperança encontre repercussões no mundo internacional. Esta é a mensagem que deixo para o senhor (TUPÃ-Y, 1980).

O GUARANÁ CIRCULA PELA ASSEMBLEIA

A 15ª Assembleia aconteceu poucos meses após o encontro com o papa. Se reuniu na aldeia Simão, reserva do Andirá, do povo Saterê-Maué, de 10 a 12 de dezembro de 1980. Teve a presença quase unânime desse povo. Em sua preparação, o povo Saterê-mawé construiu um enorme galpão, local dos encontros, que serviu de dormida para muitos. Uma lembrança marcante que ficou desta assembleia foi o reconfortante guaraná que circulava o tempo todo.

Algumas conclusões desta assembleia:

1. Exigir do governo todas as informações de planos de desenvolvimento na Região Amazônica em terras indígenas.
2. Denunciar as agências que financiam projetos, quando estiver em área indígena. (Estas duas conclusões surgiram, sobretudo, ante a preocupação dos Saterê-Mawé, diante das prospecções petrolíferas iniciadas na época em suas terras pela empresa francesa – Eck-taine).
3. Encaminhar ao governo federal proposta sobre os interesses indígenas, a partir da situação atual.
4. Exigir das autoridades do Estado o reconhecimento das áreas indígenas.
5. Demarcação e garantia de todas as terras indígenas (ASSEMBLEIA..., 1980).



Integração foi e é a palavra de ordem das instituições estatais. Toda a integração de um povo indígena autônomo passa pela sua desintegração. E a desintegração vem essencialmente acompanhada pela perda da terra, perda da cultura e perda da autodeterminação. Era este o trabalho que exerciam secularmente as missões e o Governo junto aos indígenas. Trabalho que também pratiquei no internato de Utiariti, na Missão Anchieta, em 1963, onde iniciei o meu trabalho indigenista. Inclusive, naquele período o delegado do SPI do Mato Grosso me encaminhou um grupo de rapazes e moças Xavantes e Bororo, que passaram aquele ano estudando comigo. Certamente foi a repercussão “positiva” e “eficiente” do nosso trabalho, como ação integracionista, que o motivou a levar esses jovens até nós.

A mudança de rumos do nosso trabalho se iniciou com o fechamento de Utiariti, a criação da Opan em 1969 e a criação do Cimi em 1972. Mas logo tivemos o apoio de jornalistas audazes que levaram ao público brasileiro a calamitosa situação dos povos indígenas e a realização das Assembleias Indígenas. E na sociedade, em especial nas universidades públicas, criaram-se, em seguida, mais de uma dezena de entidades de apoio ao índio. Foi este mutirão de forças que mudou o quadro desesperador dos povos indígenas brasileiros condenados ao extermínio. Animou a consciência desses povos, reafirmando a sua identidade e, como consequência, fez crescer a solidariedade entre os povos indígenas e entre os segmentos oprimidos da sociedade nacional. O resultado foi a transformação da realidade indígena nacional. Mudança que tornou a década de 70, em plena Ditadura Militar, o período mais esperançoso da História Indígena dos últimos 500 anos.

O sucesso das assembleias indígenas e suas consequências positivas nas comunidades contagiaram as forças vivas da nação brasileira. Por influência das assembleias e do apoio externo que tiveram, surgiu a Organização Indígena: União das Nações Indígenas (UNI ou Unind), a Coordenação de Associações e Povos Indígenas do Brasil (Capoib), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), entre muitas outras.

O resultado para os povos indígenas brasileiros está visível na tabela abaixo:

Quadro 1 – População indígena em alguns momentos da história do Brasil

ESTIMATIVA DA POPULAÇÃO		
AUTOR	ANO	ESTIMATIVA
Rodrigues	1500	10.000.000
Luis Bueno Horta Barbosa	1922	1.250.000
Julian Steward	1940	500.000
Darcy Ribeiro	1957	68.100 a 99.700
Secretariado do Cimi	1978	220.000
IBGE	2010	817.963

Fonte: Schwade, 1978.

O sangue derramado ao longo de quase cinco séculos começa a ser valorizado, abrindo novos horizontes e somando forças numa história de esperança. Os mártires indígenas, sacrificados em defesa da sua terra e de sua autodeterminação, continuam caindo, como nos séculos anteriores, mas a valorização desse sacrifício e a sua celebração ficou diferente. Todo o sangue derramado pela causa dessas nações começa a ter repercussão internacional e efeitos na reconquista da terra, na retomada da sua cultura, desembocando na autodeterminação que, temos certeza, um dia trará resultados positivos para um Bem-Viver de toda a nação brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As assembleias indígenas que ocorreram entre 1974 e 1980 foram uma história realizada em mutirão, cujos autores principais, além dos líderes indígenas, foram, principalmente, as bases da Opan e do Cimi. O incentivo à programação, à animação e à realização foi um trabalho em conjunto dos indígenas e das bases Opan-Cimi. Esta presença incendiária foi determinante na organização das 15 assembleias indígenas aqui em foco. Assim, por exemplo, nas três primeiras, Ivar Buzatto e Thomaz Lisboa, membros da Opan e do Cimi, foram imprescindíveis. Já na quarta assembleia, em Frederico Westphalen, e na oitava, nas Ruínas de São Miguel, a presença de Egon Dionisio Heck, como articulador, então membro da Opan e coordenador do Cimi-Sul, foi determinante.

Apenas na quinta assembleia, em Kumarumã, no rio Uaçá (AP), não teve nenhuma participação da Opan – foi articulada pelo Pe. Nello Ruffaldi e pela Ir. Rebeca Spires, do Cimi. Já as duas assembleias do Purus (Lábrea e Pauini), por sua vez, foram articuladas pelas equipes da Opan que atuavam no Baixo, Médio e Alto Purus.

Toda esta caminhada teve também a presença e o apoio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), que não deve ser esquecida, porque este trabalho foi concebido dentro das linhas do Concílio Vaticano II, que, em seus documentos, incentiva o Ecumenismo interétnico e inter-religioso.

Faço estas observações porque, em suas atividades e escritos mais recentes sobre a História deste período, as entidades citadas, ligadas à Igreja Povo de Deus, procuram esquecer essa História, como uma História conjunta, rica para a Igreja e decisiva para a retomada da vida autônoma dos povos indígenas no Brasil, em termos de organização, reconquista da sua terra, da sua cultura e da sua autonomia.

O *Boletim do Cimi*, assim como os boletins dos regionais que se criaram neste período – o *Macaxeira*, da Opan, o *Luta Indígena*, do Cimi Sul, o *Porantim*, do Cimi Norte I, o *Varadouro*, do Cimi Amazônia Ocidental, e o *Mensageiro*, do Cimi Norte II – repercutiam as vozes das assembleias indígenas, tornando-as a conversa diária nas aldeias de Norte a Sul do Brasil. Desta maneira, as assembleias se tornaram o principal instrumento de luta, de crescimento e de união dos povos indígenas no país.

No início dos anos 1980, o Cimi criou seu próprio órgão informativo, o *Porantim*, incorporando o grupo de jornalistas aliados, atuantes nos grandes jornais, que mantinham a luta indígena à vista, com informações quase diárias, fornecidas por agentes do Cimi ou pelos próprios indígenas. Estas fontes se articularam no *Porantim*, que orientou suas edições para a sociedade consciente não indígena mais do que para os próprios indígenas. Isso desestimulou os boletins regionais, com exceção do *Mensageiro*, que se manteve teimosamente, justamente por estar voltado ao público indígena.

A ação indigenista do período das assembleias, profundamente comprometida com as aldeias, tinha o incentivo de indigenistas voluntários. Tanto as equipes de base como as equipes centrais do Cimi e da Opan eram formadas por voluntários. As sedes dessas entidades se tornaram pontos de referência onde aconteciam discussões profundas com presença da sociedade nacional e indígena, mas não tinham estrutura e, por isso, não se tornavam atração para o indígena, para além dos interesses dos seus parentes das aldeias distantes. A linha de ação central da Opan e do Cimi era “encarnar-se na realidade indígena até o ponto de ser aceito como um deles” (BOLETIM DO CIMI, 1975) e era esta linha de ação que mantinha viva a sintonia entre o indígena e o indigenista. As ações desses grupos se refletiam nas assembleias, tanto em termos de escolha dos locais das assembleias, como no caráter imediato delas.

Com relação à participação das lideranças indígenas, cabem também algumas observações:

1. Já nos anos 1970 tivemos discussões internas no Cimi sobre o tipo de organização a ser incentivada. Prevalencia, então, a opinião de se dar continuidade e incentivo às assembleias indígenas. Mas a partir do início dos anos 1980 prevaleceu no Conselho o incentivo à organização indígena mais permanente, como as da sociedade nacional. Assim começaram a nascer organizações indígenas: União das Nações Indígenas (UNI/Unind), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coaiab), Coordenação das Articulações dos Povos Indígenas do Brasil (Capoib) etc. Os que defendiam a continuidade das assembleias fundamentavam-se na origem e dinâmica desses encontros. As assembleias promoviam lideranças ligadas às aldeias, independentemente de falarem ou não a língua nacional. Uma forma mais indígena, mais leve e ágil de organização, mais presente nas aldeias e menos dominável pelos não índios. Quando a assembleia atinge seu objetivo, ela termina. As organizações indígenas no estilo sociedade nacional reclamam um espaço permanente, uma sede na cidade, com todas as suas consequências. Essas organizações urbanizam o movimento indígena e o tornam pesado, exigindo formalidades e bloqueando a espontaneidade da voz indígena;
2. Todas as assembleias do período entre abril de 1974 a dezembro de 1980 estavam enraizadas nas aldeias. E quase todas aconteceram em ambiente indígena, nas aldeias, tratando de temas do dia a dia. Todas tiveram como consequência resoluções e ações que se refletiram na vida das comunidades e dos povos participantes, principalmente na reconquista de seus territórios, na retomada de sua cultura e de sua autodeterminação. Por isso, colaboraram para o fim da doutrinação da Igreja, sacudiram a Funai e contribuíram decisivamente para o fim da Ditadura Militar no país;

3. O domínio das assembleias estava nas vozes e nas mãos das lideranças indígenas; inclusive a comida era organizada pela aldeia acolhedora. O Cimi, a Opan, as dioceses e as prelaças participavam da organização prévia, da logística para a chegada aos locais de realização e da difusão do encontro; Esse processo das assembleias gerou uma volta de indígenas já urbanizados às aldeias;
4. As assembleias buscavam se aproximar dos problemas das comunidades e conhecer a situação dos “patrícios” ou “parentes” de outros povos, não só do seu próprio. Sair de casa. Ver. Sentir de perto;
5. Sobre esta presença se tomavam posições e iniciativas concretas para a retomada da terra ocupada por invasores e a volta à prática da cultura. Ou seja, desencadeavam processos de libertação em todas as direções onde a opressão se fazia presente. Foi a luta indígena que desencadeou a luta dos camponeses; ela foi o estopim para a criação da Comissão Pastoral da Terra, da Comissão Operária e do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra;
6. Com as organizações indígenas no estilo “sociedade nacional”, iniciaram-se os ranços entre os povos indígenas e os seus aliados, porque estes são pressionados a darem respaldo, não apenas logístico, mas também financeiro. As sedes se tornam cada dia mais pesadas. Diminui a colaboração mútua nos caminhos da libertação no cotidiano dos povos indígenas, em especial, a luta pela terra. Fica menos evidente a fraternidade vivida nas aldeias indígenas, que poderia criar e incentivar na sociedade nacional novos modelos de convivência. As sedes urbanas dependem de recursos financeiros externos, que quase em sua totalidade são consumidos nestas sedes, criando dependência e enfraquecimento da luta em prol das causas principais: a reconquista territorial, a autonomia dos povos e a transformação da sociedade nacional etnocêntrica;
7. Após o período das assembleias indígenas, as preocupações começaram a se urbanizar. A luta indígena migrou para as cidades. Virou urbana, cidadã. Neste novo rumo, o objetivo principal passou a ser a conquista de leis mais favoráveis para os povos indígenas. O local desta luta se tornou Brasília. Como as leis construídas pelo Congresso de nosso país na prática só existem para serem cumpridas pelos pequenos, a luta em Brasília se tornou uma luta inglória.

Nesse novo cenário, a organização indígena não conseguiu marcar uma presença eficiente junto aos povos que sofrem os problemas mais graves, como os Kaiowa-Guarani e os povos do Maranhão. Aliás, neste mesmo sentido, o caso Waimiri-Atroari ou Kiña é emblemático. Nem a Coiab nem o Conselho Indígena de Roraima (CIR) conseguiram, até hoje, estabelecer um diálogo com este povo e tirá-lo do isolamento a que está condenado desde o período da construção da BR-174, para ouvi-lo e convidá-lo a participar dos eventos indígenas nacionais. Várias questões carecem de respostas, tanto para esse povo como para a sociedade brasileira: saber por que mesmo vindos a Manaus são isolados dos demais; constatar por que só eles foram indenizados financeiramente pelas injustiças sofridas; por que só eles são comandados por uma política indigenista empresarial. Por que a administração da política indigenista deste povo foi entregue de forma vitalícia e dinástica a alguém que colaborou e participou ativamente do regime militar?



Por que não conseguem espaço para relatar o que aconteceu aos mais de 2.000 desaparecidos durante a construção da BR-174? Assim continuam os Kiña até hoje, entregues a uma política indigenista empresarial, doutrinação econômica e isolamento dos demais povos e de qualquer entidade que queira conhecer a sua história tão cruel e tão recente³.

Os grandes eventos indígenas migraram para Brasília com a presença e o apoio do Cimi e de deputados amigos da causa, inclusive Luiz Inácio Lula da Silva (ex-presidente do Brasil), tomando compromissos contra os empreendimentos energéticos e minerais em terras indígenas e outros. O movimento indígena passou a depender de promessas, em sua maioria nunca cumpridas. No prosseguimento desta luta por melhores leis, os indígenas viram até os seus ex-aliados, uma vez no poder, transformarem grandes vilões de ontem, como os agronegociantes e os defensores de leis anti-indígenas no Congresso Nacional, em “heróis nacionais”, ou, até no caso Romero Jucá, um inimigo declarado do patrimônio indígena, alçado à “líder do governo Lula no Senado”.

O modelo da organização incentivou o fluxo de indígenas das aldeias para as cidades. Entretanto, a ação solidária nas bases indígenas continuou em boa parte, traduzindo-se, por exemplo, na autodemarcação de terras onde o poder público se omite, mas são ações que se isolam a este ou aquele povo, com a colaboração desta ou daquela entidade.

Creio que o movimento indígena brasileiro está em um momento crucial. Terá que repensar a sua ação original. Evidentemente com novos ingredientes em sua realização. Uma pergunta talvez possa estimular os rumos das próximas discussões e ações: em vez de realizar o acampamento anual indígena em Brasília, não traria mais resultado se se o encontro acontecesse nas áreas de maiores conflitos? Por exemplo, no Mato Grosso do Sul ou nas proximidades da Reserva Arariboia, no Maranhão, que sofre todo tipo de violência e depredação?

3 Sobre esse tema: Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. **A Ditadura Militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari**: “por que kamña matou kiña”? Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

REFERÊNCIAS

APURINÃ, Constantino. **Depoimento a 11ª Assembleia Indígena**. Lábrea, 1978. (Anotações de autor)

13ª Assembleia Indígena: documento final. Ilha de São Pedro, 1979. (Anotações do autor)

15ª Assembleia indígena: documento final. TI Andirá, do povo Saterê-Maué, 1980. (Anotações do autor)

BALDUINO, Thomaz. **Manifestação pela invasão da Polícia Federal e Funai na Assembleia Indígena**. Aldeia Surumu, 1977. (Anotações de autor)

CANTU, Giovanni. **Carta a Doroty**. Rio Branco, 1977. (Acervo pessoal do autor)

COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, À MEMÓRIA E À JUSTIÇA DO AMAZONAS. **A Ditadura Militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari**: “Por que kamña matou kiña”? Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

DOCUMENTO final da 5ª Assembleia Indígena realizada no rio Uaçá na Aldeia Kumarumã: documento Tuxaua. Amapá, 1976. (Anotações do autor)

EWORORO, Txibae. **Depoimento durante a abertura da 3ª Assembleia Indígena realizada de 2 a 4 de setembro de 1975**. TI Boqueirão, 1975. (Anotações do autor)

INFORMATIVO do Conselho Indigenista Missionário. **Boletim do Cimi**, Brasília: v. 4, n. 24, nov. 1975.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O renascer do povo tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

JURUNA, Mario. **Depoimento de Mário Juruna durante a 3ª Assembleia Indígena**. Bororo de Boqueirão, 1975. (Anotações do autor)

LOPES DA SILVA, Paulino. **Depoimento durante a 11ª Assembleia Indígena**. Lábrea, 1978. (Anotações do autor)

MARAKANÃ, Antonio. **Depoimento durante a 6ª Assembleia Indígenas na aldeia Nhanbikuara, Córrego Tira-catinga**. Diamantino, 1976. (Anotações de autor)

NEVES, Lino João. **Registro da 12ª Assembleia Indígena**. Rio Purus, Pauini, 1979.

PAULO VI. **Ad gentes**: documento do Vaticano. Roma, Itália, p. 11, 1965.

PALMARI, Manoel. **Depoimento durante a 11ª Assembleia Indígena**. Lábrea, 1978. (Anotações do autor)

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

REBOLAR, Maria Dolores Campos. **O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000: processos formativos na Operação Amazônia Nativa – OPAN**, Cuiabá, 2016.

SCHWADE, Egydio. **População indígena em alguns momentos da história do Brasil**. Brasília, 1978. (Anotações do autor)

TAPIRAPÉ, Tuxaua. **Depoimento durante a 9ª Assembleia Indígena**. TI Tapirapé, 1977. (Anotações do autor)

300 Guerreiros Xavantes prontos para ajudar os Guaranis. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 1978.

TUPÃ-Y, Marçal de Souza. **Discurso proferido ao papa João Paulo II**. Manaus, 1980.

XANGRÊ, Nelson Jacinto. **Depoimento durante a 8ª Assembleia Indígena**. Ijuí, 1977a. (Anotações do autor)

XANGRÊ, Nelson Jacinto. **Depoimento durante a 9ª Assembleia Indígena**. TI Tapirapé, 1977b. (Anotações do Autor)



AS ASSEMBLEIAS DE LÍDERES INDÍGENAS NO BRASIL (1974-1984)¹

Marlene Castro Ossami de Moura

INTRODUÇÃO

O foco deste ensaio é analisar o surgimento e o papel das assembleias de líderes indígenas, realizadas no Brasil nas décadas de 1970 a 1980, no sentido de contribuir para o fortalecimento da organização e do movimento indígena no país, bem como para o protagonismo de várias lideranças indígenas, que, no início, ajudavam a organizar e coordenar as assembleias e, posteriormente, prestavam assessoria às assembleias realizadas em diferentes regiões do Brasil.

A organização indígena, no entanto, não começou na década de 1970. Na história indígena, no Brasil, são vários os casos de resistência organizada pelos indígenas para defender suas culturas, seus territórios, suas vidas. Podemos lembrar a Confederação dos Tamoios, que congregou vários povos indígenas do Rio de Janeiro e de São Paulo para combater os portugueses durante 11 anos (1556-1567). Outro marco histórico da resistência indígena contra o genocídio praticado pelos invasores europeus foi a luta dos Guarani nas reduções do Sul do Brasil, nos séculos XVII e XVIII. Lembramos também a revolta dos “Tapuias” no Nordeste, que, comandados por Mandu Ladino, lutaram sete anos, a partir de 1712, nos estados do Piauí, Ceará e Maranhão, contra os portugueses; a resistência de Ajuricaba e dos guerreiros Manao, na terceira década do século XVIII (RIBEIRO, 1983); a fantástica organização e aliança travada entre os Xavante, Xerente e Karajá, em 1813, na então Província de Goiás, para destruir o presídio de Santa Maria do Araguaia, construído em 1812 com o propósito de proteger o comércio realizado através do rio Araguaia; além de outros exemplos de organização indígena ante os conquistadores e opressores.

1 Este artigo é fruto de uma monografia realizada em 1985, no curso de Especialização em Antropologia e recursos audiovisuais em Etnologia, realizado pela então Universidade Católica de Goiás, que teve como orientador o antropólogo Roque Laraia. A pesquisa foi realizada entre 1983 a 1984.

Essa resistência no passado é a mesma que se encontra presente nas lutas dos povos indígenas atuais, que reivindicam seus direitos territoriais, o direito à diferença e o direito a ter direitos. Um dos eixos mobilizadores presentes nas lutas dos povos indígenas e nos discursos das lideranças que participavam das assembleias indígenas, tanto no passado como no presente, é a terra. Sobretudo, com relação à demarcação e ampliação de seus territórios. Outro eixo é a necessidade do fortalecimento dos povos e das organizações indígenas.

As assembleias de líderes indígenas foram, sem dúvida, um dos instrumentos que possibilitaram a luta por esses direitos a partir de uma consciência étnica e de classe desses povos. Surge, assim, um despertar para a necessidade da união entre os diferentes povos indígenas e de sua aliança com outros segmentos sociais, tais como seringueiros e ribeirinhos. Posteriormente, com o amadurecimento e avanço do movimento, tem-se uma consciência estratégica possibilitando as alianças táticas e a formação de uma rede indígena organizada em defesa de seus direitos, ocupando espaços que vão desde suas aldeias, passando pela burocracia nas sedes do Governo Federal, até os espaços da Organização das Nações Unidas (ONU), da Organização dos Estados Americanos (OEA), entre outros.

O CIMI E AS ASSEMBLEIAS DE LÍDERES INDÍGENAS

O surgimento da ideia da realização das assembleias passa por dois Jesuítas, Egydio Schwade e Thomaz Lisboa, que buscavam apresentar, desde 1966, outra proposta de trabalho da Igreja junto aos povos indígenas. Segundo Schwade (2018), toda a vez que Thomaz e ele se encontravam, suas cabeças se enchiam de sonhos e programas. Thomaz vinha do Mato Grosso, Missão Anchieta, onde pusera em prática um novo tipo de Missão, com o fechamento do internato de Utiariti. Egydio, por sua vez, vinha de viagens por várias missões como recém-eleito Secretário Executivo do CIMI e já com a tarefa concreta de organizar o primeiro programa do Secretariado Executivo do CIMI.

A ideia do surgimento da realização das assembleias vai surgir num encontro, de 1973, do último estágio de formação jesuítico que, na época, se chamava de “3ª Provação” ou “Terciado”, realizado na Gávea, Rio de Janeiro, sob a orientação do então Pe. Luciano Mendes de Almeida, no qual os dois jesuítas idealizaram o plano das assembleias.

Segundo Schwade (2018), o Cimi, recém-criado, recebeu um informativo da CRIC–Confederação Regional Indígena do Cauca, que trazia o relato de uma assembleia dos indígenas do departamento de Cauca, Colômbia. Deste Boletim surgiu a inspiração de incluir na Programação do Cimi a realização de assembleias indígenas, iniciativa que contou com o apoio do primeiro Presidente do Cimi, Pe. José Vicente, bem com o apoio de D. Tomás Balduino.

Para Thomaz Lisboa de Aquino (1990), a prática dos jesuítas nas Reduções também lhe serviu de inspiração para que ele começasse a articular as assembleias de líderes indígenas a partir de 1974. Pesaram sobre essa decisão, as acusações de que as missões estariam destruindo as culturas indígenas, como a Declaração de Barbados.

Thomaz Lisboa, que participou da fundação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em abril de 1972, terá certamente “exorcizado os fantasmas” de seus dois famosos irmãos de Ordem, Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, como exorcizara também, poucos anos antes, os fantasmas dos jesuítas que criaram as Reduções dos chamados “Sete Povos das Missões”, ao conseguir, ao lado de seus colegas Egydio Schwade, Antônio Iasi e Adalberto Holanda, a desativação do internato de Utiariti, no Mato Grosso, onde a Companhia de Jesus reeditava, em pleno século XX, a prática reducionista, desta vez com crianças indígenas apartadas à força da vida das aldeias (MOURA, 1981). Muitas crianças também foram recolhidas no internato porque ficaram órfãs devido às epidemias ou aos conflitos com seringueiros.

Não terminam por aí os paradoxos: a primeira das assembleias de líderes indígenas – as quais o antropólogo Roque Laraia chamaria de “um dos grandes eventos dos últimos anos” (LARAIA, 1978) – acabou acontecendo à sombra da Companhia de Jesus. O local do encontro dos 16 líderes de nove povos foi o seminário de Diamantino, sede da Missão Anchieta, que congregava os jesuítas de Mato Grosso. Os indígenas ainda eram – ao final das contas –, “tutelados” pelos missionários jesuítas do Cimi, nesses primeiros passos para a estruturação do que Thomaz Lisboa sonhava que viesse a ser uma nova Confederação dos Tamoios.

Se a confederação indígena do século XVI reunia principalmente povos Tupinambá, apoiados por guerreiros de outros povos e tinha objetivos muito concretos, a nova “confederação”, pensada quatro séculos depois por missionários da “nova Igreja” ou da Teologia da Libertação, os objetivos eram mais dispersos. Mas, em contrapartida, era muito mais ambiciosa. Começando por reunir “tamoios” (os mais velhos) de uns poucos povos indígenas atendidos por missões no estado de Mato Grosso, os membros do Cimi pensavam que as assembleias deveriam ir, paulatinamente, agregando mais povos e espalhando-se por outros estados para atingir o maior número possível de nações indígenas.

Desde que as assembleias indígenas passaram a ser conhecidas, não faltaram questionamentos à empreitada do Cimi. Houve quem levantasse dúvidas e desconfianças acerca da legitimidade do movimento, se ele era genuíno ou se seria algo manipulado pelo Cimi. Porém, aos poucos a dimensão dessas assembleias foi sendo compreendida. O antropólogo Viveiros de Castro foi um dos que levantaram o questionamento sobre o trabalho:

[...] pessoalmente, desconfio do messianismo subjacente às posições deste órgão, desconfio da persistência de sua ação não-catequética (que caracteriza uma parcela muito pequena dos missionários), e considero que uma relativização do papel do CIMI é importante (CASTRO, 1978, p. 191-192).

Mesmo os portadores de menores prevenções contra a Igreja não deixavam de pontuar algumas reservas ao que poderia ter sido um “direcionamento” pelo Cimi de, pelo menos, algumas assembleias. Na primeira assembleia em Diamantino (MT), em 1974, por exemplo, não apenas a hospedagem aconteceu em um local dos missionários, mas a própria dinâmica dos trabalhos era proposta pelos missionários. Na segunda assembleia, na missão franciscana do rio Cururu, no Sul do Pará, em maio de 1975, a forte presença dos Munduruku se encarregou de reduzir esse possível “conduccionismo” do Cimi. E, já na terceira, em Meruri, quatro meses depois de Cururu, toda a organização – a partir dos convites – foi assumida pelos anfitriões Bororo.

É claro que, se não se contar com um mínimo de boa vontade, poder-se-á descobrir, em cada pormenor do desenrolar das assembleias, a “mão interferente” do Cimi. Assim, por exemplo, não faltará quem tenha dito que a presença do Paresi Daniel Matenho Cabixi, levado pelo Cimi aos quatro cantos do País para animar e, por vezes, coordenar assembleias diversas, visaria, por parte do órgão missionário, garantir o controle da organização indígena. Essa insinuação seria não apenas uma injustiça contra o Cimi, mas principalmente contra o próprio Daniel – ele mesmo uma das vítimas do internato de Utiariti –, que soube, em sua vida, distinguir o joio e o trigo na seara missionária e adotar uma postura crítica em relação às missões religiosas. Uma análise menos preconceituosa entenderia a presença de Daniel Matenho exatamente como o esforço do Cimi para tirar das próprias mãos as rédeas das assembleias, devolvendo aos indígenas o que lhes era de direito.

Não podemos esquecer que, durante a Ditadura Militar, diante das peculiaridades dos 21 anos deste período da história do Brasil, o Cimi², entre 1974 e 1977, cumpriu solitariamente esse papel de preparação das assembleias indígenas. Basta lembrar que, nesse período, a Igreja era talvez o único canal de veiculação de denúncias e de articulação de uma resistência, ainda que débil, ao Estado militar autoritário. No terreno indigenista, a Funai já estava militarizada e o único órgão civil mais articulado, relacionado ao indigenismo, era a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que desde 1971 já havia sido alijada do Conselho Indigenista da Funai, do qual anteriormente fazia parte (OLIVEIRA, 1982). Não há dúvida de que o comprometimento pessoal de muitos antropólogos na luta pela sobrevivência dos povos indígenas era uma realidade. Mas faltava a eles uma retaguarda – como tinha a Igreja – que lhes permitisse denunciar o massacre dos povos indígenas e sobreviver à denúncia (LARAIA, 1976).

Nesse contexto, não se deve creditar ao Cimi apenas a promoção das primeiras assembleias, embrião do que veio a se constituir no movimento indígena hoje existente, mas ainda a sustentação, em nível organizativo, de uma atividade indigenista que permitiu a articulação dos segmentos da sociedade civil, solidários com a causa indígena, com entidades de apoio – quando começaram a soprar ventos novos e se ampliou a resistência ao governo militar no País.

2 Quando nos referimos ao Cimi, estamos falando dos setores da Igreja que fazem parte da composição do Cimi, como as missões, os regionais e, nos tempos iniciais, a Opan (antes Operação Anchieta e hoje Operação Amazônia Nativa), entre outros.

AS ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS³

Entre abril de 1974 e agosto de 1984 foram realizadas 57 assembleias de líderes indígenas, em 15 diferentes estados e no Distrito Federal. A primeira foi em Diamantino (MT), e a última desse período foi em Rio Branco, Acre.

Nossas pesquisas iniciais indicavam que teriam ocorrido, no máximo, 30 assembleias. Como as primeiras foram apoiadas integralmente pelo Cimi, elas eram registradas em ordem – da 1ª até a 13ª – e publicadas pelo Boletim do Cimi em edições especiais, com a íntegra dos discursos, ou no corpo das edições normais, quando se tinha apenas um resumo ou uma notícia.

Além do *Boletim do Cimi*, que circulou de setembro de 1972 até dezembro de 1981, consultamos principalmente o jornal *Porantim*, editado desde maio de 1978 em Manaus pelo Regional Norte I do Cimi e que, a partir de janeiro de 1982, passou a ser órgão oficial do Cimi, sendo editado em Brasília. Um caderno especial da Comissão Pró-Índio de São Paulo, as edições anuais do *Aconteceu* (Cedi) e as duas primeiras edições do *Jornal Indígena da União das Nações Indígenas* (UNI), além de outras fontes isoladas, completaram o quadro de referências para a pesquisa.

A partir da 13ª, que aconteceu em outubro de 1979 na Ilha de São Pedro (SE), as assembleias não foram mais “numeradas”. Inclusive porque se descobriu que tinham acontecido outras assembleias em regiões da Amazônia, de caráter regional, que não haviam sido “numeradas”. Ocorreu uma multiplicidade de assembleias por todo Brasil. Para se ter uma ideia, a assembleia da Ilha de São Pedro era considerada a 13ª quando fizemos a pesquisa de 1983-84. Assim que a lista foi atualizada, passou para 21ª, ou seja, havia oito sem registro formal. Sem dúvida, as primeiras assembleias influenciaram a realização e a multiplicação de outras de caráter local e regional. Assim, optamos por incorporar todas as que foram divulgadas (mesmo tendo consciência que muitas ficaram de fora da pesquisa) por serem não somente iniciativas inovadoras, mas por contribuírem para a constituição da política indigenista no Brasil e a organização do movimento indígena em nível nacional.

Se, por um lado, conseguimos listar as 57 assembleias, por outro, não pudemos sumariá-las todas como seria desejável. Isso porque de algumas tínhamos a íntegra de todos os discursos e ainda comentários e explicações adicionais, mas, da maioria, os sumários ficaram desiguais. As informações básicas sobre data, local e participantes, conseguimos de todas. Entretanto, no que diz respeito ao conteúdo das discussões, ou seja, o debate político das assembleias, foram poucas as que nos permitiram resumir de modo satisfatório⁴.

3 Agradecemos a Egidio Schwade que leu este trabalho e fez valiosas correções e sugestões, ao antropólogo Roque Laraia, orientador da minha monografia sobre as Assembleias Indígenas e à Eunice Dias de Paula pelos valiosos comentários.

4 Neste artigo não trazemos a íntegra do conteúdo das discussões, mas apenas dados estatísticos e algumas pequenas análises. Ver mais informações sobre o sumário dos conteúdos na monografia *O papel das assembleias de líderes indígenas na organização dos Povos Indígenas no Brasil* (MOURA, Marlene, 1985).

ROTEIRO/SUMÁRIO DAS ASSEMBLEIAS

Para resumir cada assembleia, elaboramos um roteiro com os 12 itens considerados abaixo:

1. **Onde:** localização geográfica: município, aldeia, rio etc.
2. **Quando:** data de realização.
3. **Tema:** foram relacionados apenas os casos em que o convite ou anúncio da assembleia, ou ainda o documento final, mencionavam claramente o tema principal.
4. **Composição étnica:** relação dos povos indígenas participantes. Quando se dispunha da informação, mencionavam-se também os não índios presentes.
5. **Convite:** quem convocou a assembleia. (Nem sempre se obteve essa informação)
6. **Coordenação:** quem coordenava as atividades do evento. (Outra informação de quem nem sempre se dispunha)
7. **Local:** a ambientação da assembleia.
8. **Frequência dos assuntos:** este, sem dúvida, é o item mais importante do sumário. Nas assembleias bem documentadas, a pesquisa logrou grande êxito; naquelas com poucas referências, pelo contrário, a listagem ficou bem pequena. Essa disparidade entre umas e outras assembleias impede que se faça um gráfico com rigor estatístico. Entenda-se: uma assembleia pode ter discutido longamente a questão terra e essa discussão não ter sido espelhada no relatório que consultamos. Por isso, listamos de acordo com as fontes a que tivemos acesso. Nessa listagem, não se menciona quem (qual povo) havia proposto o assunto. Isso seria impraticável, inclusive porque alguns assuntos foram levantados dezenas de vezes numa única assembleia. Depois de listados, os assuntos foram classificados e agrupados em 10 temas amplos: 1. Terra; 2. Saúde; 3. Escola; 4. Autodeterminação e organização indígena; 5. Cultura; 6. Desenvolvimento/projetos agrícolas; 7. Relações com a Funai e autoridades; 8. Depredação dos recursos naturais; 9. Relacionamento com os “brancos”; 10. Questões internas dos grupos indígenas.
Cada tema compreendia ainda alguns subtemas.
9. **Colaboração:** este item se propõe a dar visibilidade aos aliados da causa indígena e registrar também entidades, mesmo as oficiais, que eventualmente contribuíram para a realização de assembleias, particularmente com transporte. Mas foram poucas as fontes que traziam esse tipo de informação.
10. **Desdobramento:** de algumas assembleias saíram documentos e declarações; no final de outras, os líderes indígenas fizeram algum tipo de manifestação pública; como consequência de outras, finalmente, tomaram-se algumas providências que foram importantes para a vida dos povos participantes.

11. Outras Observações: foram colocadas aqui, quando disponibilizadas, informações veiculadas pelos participantes não indígenas sobre o desdobramento das assembleias das quais participaram ou informações complementares.

12. Fontes: jornais, boletins e periódicos de onde foram retiradas as informações sobre as assembleias.

Estes foram os itens do sumário. Reconhecemos que eles não têm rigor estatístico pelas razões já explicadas. Contudo, o trabalho proporcionou uma síntese quanto possível das 57 assembleias. Infelizmente, devido ao curto espaço disponível, não apresentaremos o sumário de todas as assembleias, faremos apenas uma apreciação geral destes.

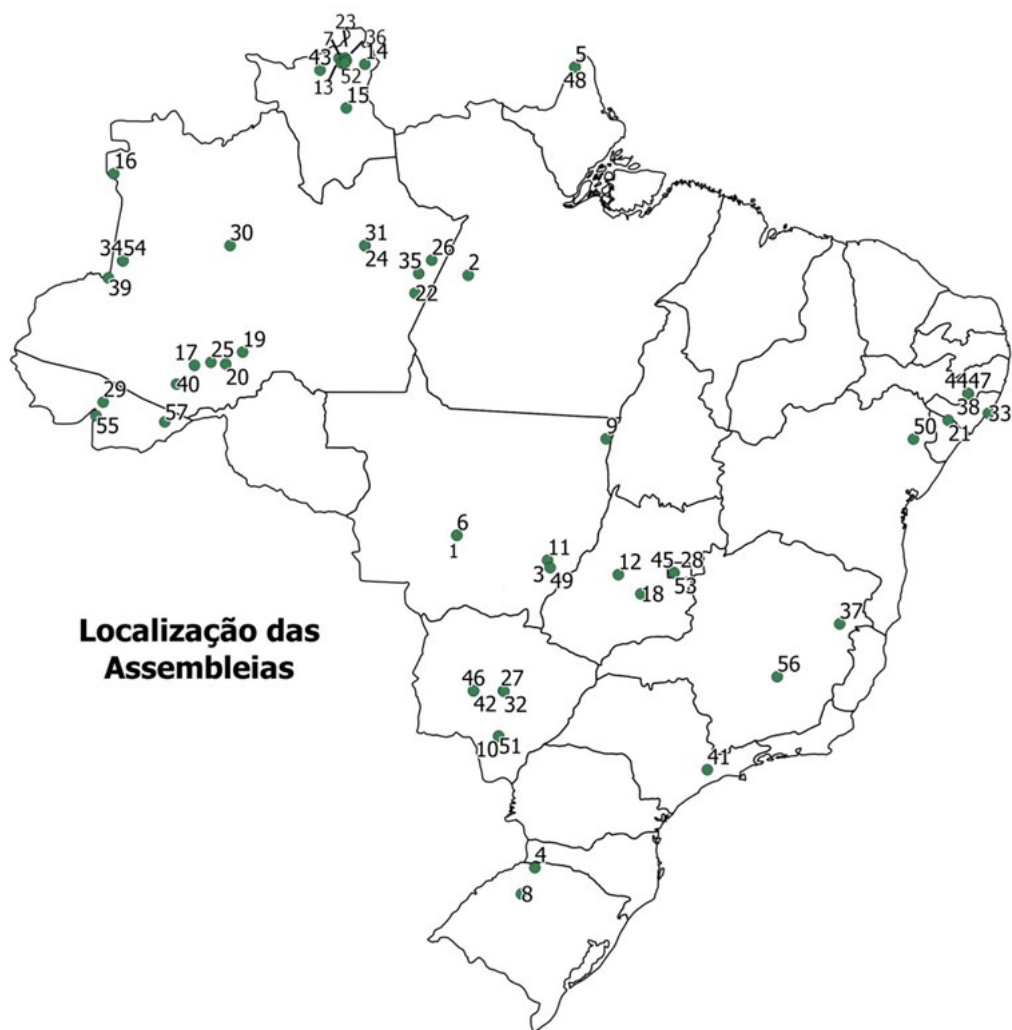
Quadro 1 – Data e local de realização das 57 assembleias

Nº	Ano	Local de realização das assembleias	Datas
1	1974	Diamantino (MT) (Missão Anchieta)	17 a 19 de abril
3	1975	Rio Cururu (PA), município de Itaituba (Missão Franciscana)	8 a 14 de maio
		Meruri (MT), município de General Carneiro (Missão Salesiana)	2 a 4 de setembro
		Frederico Westphalen (RS)	21 e 22 de outubro
2	1976	Kumarumã (AP) – município de Oiapoque	22 e 23 de setembro
		Tira-Catinga (MT) – município de Diamantino	29 a 31 de dezembro
5	1977	Surumu (RR) – (Missão São José)	7 a 9 de janeiro
		Ijuí/Ruínas de São Miguel (RS)	16 a 18 de abril
		Tapirapé (MT) – município de Santa Terezinha	7 e 8 de agosto
		Dourados (MS)	1 a 3 de setembro
		São Marcos (MT) – município de General Carneiro	15 a 19 de maio
1	1978	Cidade de Goiás (GO) – (Centro Treinamento da Diocese)	17 a 19 de dezembro
10	1979	Surumu (RR) – (Missão)	30 de março e 1º de abril
		Normandia (RR)	21 a 22 de abril
		Serra da Lua (RR) – (Maloca Manaua)	Final de abril
		Pari-Cachoeira (AM) – (Rio Tiquié)	1º semestre
		Rio Purus (AM) – (Aldeia Paxiúba Velha)	1º semestre
		Goiânia (GO) – (Centro Treinamento da Arquidiocese)	27 a 31 de julho
		Lábrea (AM)	1º de outubro
		Rio Purus (AM) – (Lago Mahãa), município de Pauini	início de outubro
		Ilha de São Pedro (SE) – município de Porto da Folha	12 a 14 de outubro
		Sateré-Mawé (AM) – município de Barreirinha	Dezembro
13	1980	Surumu (RR)	15 a 18 de janeiro

		Manaus (AM)	20 a 28 de janeiro
		Rio Purus (AM) – (Lago Katipari), município de Pauini	15 a 18 de fevereiro
		Sateré-Mawé (AM) (Rio Marau)	18 e 19 de maio
		Campo Grande (MS)	7 a 9 de junho
		Brasília (DF) (Sede da Contag) – N. Bandeirante	16 a 30 de junho
		Rio Purus-Maranoawa (AC)	18 a 30 de junho
		Tefé (AM) (Aldeia Miratu)	Início de julho
		Manaus (AM) (Colégio Preciosíssimo Sangue)	8 a 10 de julho
		Campo Grande (MS)	6 e 7 de setembro
		Maceió (AL)	8 e 9 de novembro
		Vendaval (AM) – Alto Solimões	8 de dezembro
		Rio Andirá (AM) (aldeia do Simão), município de Barreirinha	10 a 12 de dezembro
07	1981	Surumu (RR) (Sede da Missão São José)	13 a 15 de janeiro
		Teófilo Otoni (MG)	14 a 16 de janeiro
		Garanhuns (PE)	13 a 16 de março
		Porto Cordeirinho (AM) – município de Benjamin Constant	15 de março
		Alto Purus (AM) (Aldeia Jarawara)	19 a 21 de abril
		São Paulo (SP) (Convento Dominicano)	26 a 29 de abril
		Aquidauana (MS)	2 a 5 de maio
04	1982	Taxi (RR) – Região do Surumu	12 a 14 de janeiro
		Garanhuns (PE)	12 a 15 de março
		Brasília (DF) (Sede da Contag) – N. Bandeirante	7 a 9 de junho
		Aquidauana (MS)	12 a 15 de agosto
05	1983	Garanhuns (PE)	10 a 12 de março
		Kumarumã (AP) – município de Oiapoque	30 de abril a 2 de maio
		Meruri (MT) – município de General Carneiro	18 e 19 de agosto
		Mirandela (BA) (reserva Kiriri)	29 de setembro a 2 de outubro
		Dourados (MS)	3 de dezembro
06	1984	Surumu (RR) (Missão)	4 a 6 de janeiro
		Brasília (DF)	2 a 4 de abril
		Vendaval (AM)	25 a 30 de abril
		Santo Amaro – Purus (AC)	3 a 6 de julho
		Belo Horizonte (MG)	26 e 27 de julho
		Rio Branco (AC)	10 a 21 de agosto

Fonte: Moura, 2018.

Mapa 1 – Localização das 57 assembleias



Fonte: Castro, 2018.

FREQUÊNCIA DOS POVOS QUE PARTICIPARAM DAS ASSEMBLEIAS

Quadro 2 – Frequência da participação dos povos nas assembleias

POVOS INDÍGENAS	Nº DE PARTICIPAÇÃO
Xavante (MT) e Wapixana (RR)	16 participações
Makuxi (RR); Guarani (MS-ES-SP-RJ-PR-SC-RS); Paresi (MT) e Apurinã (AM-AC)	15 participações
Terena (MS-SP) e Tukano (AM)	14 participações
Bororo (MT)	13 participações
Galibí (AP) e Kaingang (RS-SC-PR-SP)	12 participações
Tapirapé (MT) e Karipuna (AP)	11 participações
Tikuna (AM)	10 participações
Rikbaktsa (MT) e Sateré-Mawé (AM)	9 participações
Nambikuára (MT); Kulina ou Madija (AC-AM); Pataxó (BA--MG); Xukuru-Kariri (AL); Krenak (MG-SP); Miranha (AM)	8 participações
Irantxe (MT) e Wasú (AL)	7 participações
Kayabi (MT); Kayowá (MS); Kaxinauá (AC); Bakairi (MT); Kiri-ri (BA); Potiguara (PB)	6 participações
Mundurukú (PA-AM); Xerente-GO; Karajá (GO-MT); Jama-madi (AM); Paumari (AM); Jarawara (AM); Xokó (SE); Krahô (GO); Kapinawá (PE); Pankararé (BA-SE)	5 participações
Apiaká (MT); Palikur (AP); Dessana (AM); Tupinikim (ES); Kaimbé (BA); Xokó-Kariri (AL); Pankararú (PE-AL); Tingui-Botó (AL); Tuxá (BA); Fulni-ô (PE)	4 participações
Tiryó (PA); Tauperang (RR); Truká (PE); Ingarikó (RR); Yanomami (RR-AM); Tembé (PA)	3 participações
Tuyuka (AM); Maxakali (MG); Katukina (AM); Kanamari (AM); Kambeba (AM); Guajajara (MA); Yaminawa (AC); Poianawa (AC)	2 participações
Kaxuyana (PA); M'ÿky (MT); Kadiweu (MS); Miriti (AM); Trumai (MT); Marajona (AM); Javaé (GO); Maxineri (AC); Maku (AM); Kuikuro (MT); Atikum (PE); Xokleng (SC); Galibí-Marworno (AP); Parakanã (PA); Pataxó Hã-Hã-Hãe (BA); Xakriabá (MG); Iauanauá (AC); Kaxarari (AM); Kampa (AC); Maxineri (AC); Nukini (AC); Apinajé (GO)	1 participação

Fonte: Moura, 2018.

ANÁLISE DA FREQUÊNCIA DOS POVOS PARTICIPANTES NAS ASSEMBLEIAS

Embora com lacunas por escassez de informações, foi possível traçar, com bastante aproximação, um quadro da “frequência de participação por povo” nas assembleias. Consideramos uma única presença por povo, mesmo em casos em que havia mais de uma representação desse povo e/ou que essas representações fossem por mais de uma Unidade da Federação. Por exemplo, na Assembleia nº 28, de junho de 1980, em Brasília, havia 1 (um) representante Guarani do Espírito Santo e 2 (dois) do Mato Grosso do Sul e, ainda, 1 (um) Kaingang do Rio Grande do Sul e quatro de Santa Catarina. Ao registrar a “composição étnica” dessa assembleia, os Guarani, que têm vários subgrupos linguísticos, foram contados como um povo só; o mesmo aconteceu com os Kaingang. Naturalmente, mesmo sem multiplicar o registro de sua presença nas assembleias por meio de uma contagem artificial, veremos, no quadro que se segue, como esses povos mais distribuídos por várias aldeias, principalmente nas Regiões Centro-Oeste e Sudeste, são os “recordistas” de participação. É o caso dos já citados Kaingang e Guarani e, ainda, dos Xavante e Terena. Encabeçando a lista de frequência estão os Xavante, de Mato Grosso e os Wapixana, de Roraima, com 16 participações. O alto índice de participação dos Xavante ocorria pelo fato de intercalar a presença de Xavante de São Marcos, Sangradouro, Pimentel Barbosa ou Parabubure. A ocorrência de várias assembleias em Roraima, apoiadas pela diocese do estado, justifica a presença dos Wapixana, com 16 participações, e dos Makuxi, com 15. Algumas eram apenas com tuxauas dos próprios Makuxi e Wapixana e, algumas vezes, dos Taurepang, Ingarikó e Yanomami. Além das assembleias regionais, os Makuxi e Wapixana se deslocavam com bastante frequência para outras assembleias em outras regiões do Brasil.

Em segundo lugar, com 15 participações, estão os já citados Makuxi, os Guarani, os Paresi e os Apurinã. O caso dos Apurinã é similar ao dos Makuxi e Wapixana, já que, por um lado, houve várias assembleias regionais no Purus onde vive esse povo e, por outro, eles se desdobram em, pelo menos, meia dúzia de aldeias entre o Acre e o Sul do Amazonas, além de terem grupos dispersos. O alto índice de participação dos Paresi deve-se menos à participação do povo Paresi propriamente e mais à assiduidade de um líder Paresi, Daniel Matenho Cabixi, que esteve nos mais distantes pontos do País participando como assessor ou coordenador de assembleias regionais.

Com 14 registros de participação, estão em terceiro lugar os Terena e os Tukano. O povo Terena é bastante numeroso e distribuído em diversas aldeias, quase todas no Mato Grosso do Sul. Da mesma forma, os Tukano, também muito numerosos, estiveram representados em diversas assembleias regionais, no Amazonas e em outras reuniões, especialmente pela participação de Álvaro Sampaio, membro da direção da UNI.

Em quarto lugar, com 13 participações, aparece o povo Bororo. Este esteve praticamente em todas as primeiras assembleias, agindo como animadores, na pessoa de Lourenço Rondon, que cumpriu durante algum tempo papel assemelhado ao do Paresi Daniel Matenho.

Para os demais, não há muitas explicações, uma vez que os Galibi e Karipuna, do Amapá, também tiveram, sobretudo no início, grande participação nas assembleias de caráter nacional, devido ao especial empenho do Regional Norte II do Cimi. O mesmo aconteceu com os Tapirapé, que, apesar de terem uma única aldeia, sempre foram bastante motivados a participar das assembleias pela equipe Missionária, que vive com eles, e pela Prelazia de São Félix do Araguaia.

Aliás, os Tapirapé não apenas sediaram uma assembleia em agosto de 1977, mas, a partir dela, fizeram a demarcação de sua terra por conta própria, depois de anos de espera pelas providências da Funai.

Uma última observação relativa aos povos Miranha e Krenak, que estiveram poucas vezes representados oficialmente: Lino Miranha e Aílton Krenak participaram, na qualidade de dirigentes da UNI, de nada menos que oito assembleias.

Há poucos registros de participação dos povos xinguanos. Os Kayabi do Xingu estiveram (com seus irmãos do Tatuí) na assembleia da aldeia Xavante de São Marcos (MT), em maio de 1978. Um Kuikuro e um Trumai também estiveram presentes nas assembleias de Brasília porque, circunstancialmente, esses xinguanos estavam na capital federal e foram convidados a participar. Ao isolamento geográfico e à ausência de transporte regular na época, pois havia apenas os aviões da FAB e os transportes da Funai, agrega-se o estrito controle exercido pela Funai, decisivo para a pouca participação dos povos do Xingu. Apenas na curta gestão de Olímpio Serra na direção do Parque esse cerco foi desfeito, justamente com a ida de uma delegação Kayabi à aldeia dos Xavante, em São Marcos.

Não se ignora, também, a realização de assembleias regionais no perímetro do próprio Parque do Xingu. A grande imprensa noticiou uma ou duas delas. Foram acontecimentos importantes, mas não temos conhecimento de nenhum tipo de registro além das reportagens (bem superficiais, aliás) da imprensa.

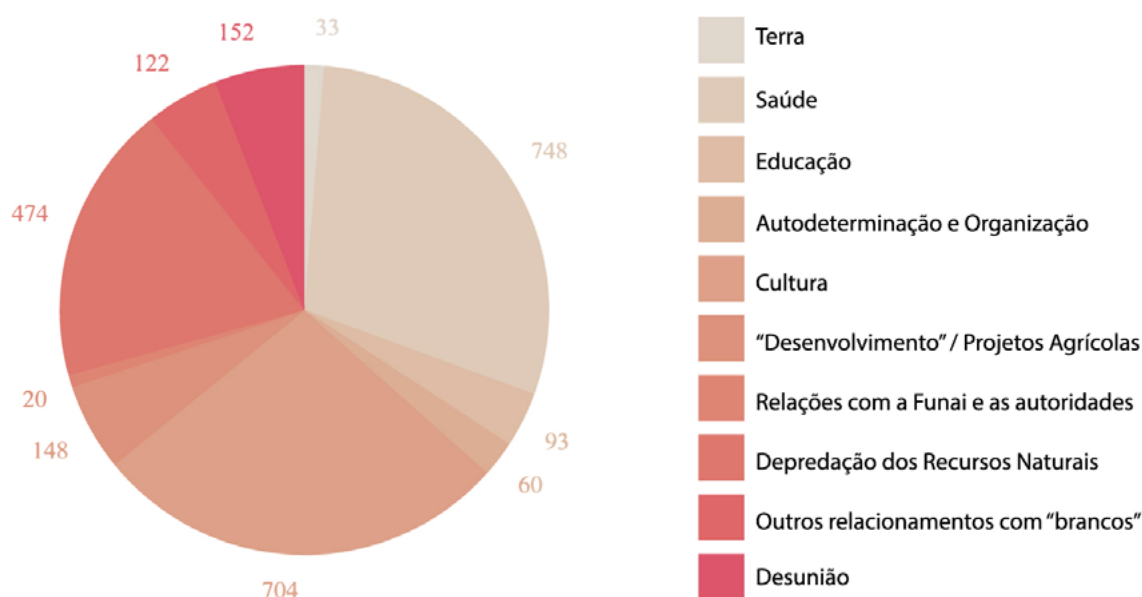
ANÁLISE COMBINADA DA FREQUÊNCIA DOS ASSUNTOS

Como destacamos anteriormente, foi feito um levantamento dos assuntos mais mencionados nas 57 assembleias indígenas ocorridas entre os anos de 1974 e 1984. Tal levantamento tem como objetivo rastrear as temáticas mais prementes entre as comunidades indígenas neste período, mas os dados analisados não devem ser considerados de forma absoluta. O silêncio pode ser revelador e, muitas vezes, temáticas menos discutidas revelam o fato de não haver ainda uma importância, nesta época, quanto ao tema em questão. Assim, se na época presente, observamos que o desenvolvimentismo é uma questão central no âmbito da negação dos direitos indígenas – em uma atualização ideológica das diretrizes de Estado no período da Ditadura Militar –, tal tema é marginal no

âmbito dos debates das assembleias indígenas, com apenas 20 menções. Fato que pode estar associado ainda ao tipo de concepção atinente a esse tema na época, muitas vezes focada no âmbito da questão fundiária, mas não tanto nos elementos econômicos e políticos que propulsionaram, direta ou indiretamente, este tipo de opressão.

O gráfico abaixo lista os 10 temas gerais discutidos nas assembleias indígenas, assim como sua frequência, em um total de 4.207 menções:

Gráfico 1 – Principais temas abordados nas assembleias



Fonte: Moura, 2018.

A temática fundiária é a que possui maior saliência, com 748 menções, tendo em vista a constante ameaça de perdas de terras em função da ação de agentes econômicos e políticos externos; em seguida, está a da autodeterminação e organização (704 menções). Entendemos que esses dois temas são basilares para a sobrevivência étnica e material dos grupos indígenas brasileiros. Não é surpreendente que foram eles os mais mencionados, basta ver o caráter pioneiro e mobilizador das assembleias indígenas, naquela época, para a afirmação da organização indígena.

Em terceiro lugar, vem a relação com o poder público brasileiro, particularmente com a Funai, com 474 menções, demonstrando que as assembleias indígenas já se debruçavam sobre situações de arranjos institucionais concretos e buscavam soluções para eles.

Em quarto e quinto lugares encontram-se outros tipos de relacionamentos com os não indígenas e suas consequências para a cultura, o que se articula com o alto índice de menções à autodeterminação étnica, demonstrando a urgência das questões de afirmação identitária relacionadas à ameaça a esta, provocada pelo conflito interétnico com

a sociedade envolvente. Nesses relacionamentos incluem-se também os próprios agentes missionários da Igreja católica e de outras confissões religiosas.

As questões de Saúde (93 menções) e Educação (60 menções) aparecem de forma moderada. Mesmo assim, demonstram que o caráter incipiente das ações de políticas públicas relativas a essas áreas junto aos povos indígenas, no período da Ditadura Militar, já era objeto de preocupação e questionamentos. Infelizmente, não será possível analisar com profundidade cada um dos 10 itens citados no sumário das assembleias.

CONVOCAÇÃO E PARTICIPAÇÃO

Quem são os “líderes” participantes das assembleias indígenas? Nas assembleias que o Cimi documentou em seu *Boletim*, os fascículos trazem, alternadamente, chamadas para “assembleias de chefes indígenas”, “de líderes indígenas”, de “líderes e representantes indígenas” etc. Mais recentemente – sobretudo após a criação da UNI, em 1980 – as assembleias ou “encontros” vêm referidos como “de povos indígenas”.

Nas assembleias realizadas em aldeias sempre se registrou a presença, mais ou menos numerosa, de membros da comunidade anfitriã. Mas, mesmo nessas, o grosso dos participantes – e, portanto, dos oradores – era sempre constituído pelas “lideranças”. Assim, voltamos à pergunta: que “lideranças” são essas?

É preciso lembrar que a realidade do contato interétnico alterou, no Brasil contemporâneo, a estrutura das sociedades indígenas, introduzindo modificações substanciais nas regras da organização interna. A liderança de uma aldeia, para os ritos e/ou o trabalho, já não é, necessariamente, a mesma que serve de interlocutora com os representantes da sociedade nacional. Em muitas aldeias existem hoje um líder “interno” e outro líder para as relações com a Funai, com os visitantes, para as viagens etc. Em geral, este último tipo de liderança é assumido pelos homens mais novos.

Nas primeiras assembleias, os participantes eram, em geral, os chefes/líderes das aldeias. Mais tarde, os líderes, muitos deles idosos, passaram a ceder o lugar para as lideranças mais jovens, que se expressavam melhor em português, a língua falada nas assembleias⁵, e estavam mais inteirados dos problemas correntes entre os povos indígenas nas várias regiões do País e, ainda, das soluções possíveis para esses problemas.

Entra aqui outro componente do contato interétnico: a escolarização, responsável não somente pelo desembaraço verbal em português, como também pela capacidade de

5 Apesar de a língua oficial ser o português, alguns líderes mais idosos se expressavam na sua língua materna, que era, na seqüência, traduzida para o português por uma liderança mais jovem.

utilização dos códigos gráficos da língua dos não indígenas, tão importantes em reuniões como as assembleias de líderes.

Esse ponto pareceria menos relevante se não se observasse, por exemplo, que, na medida em que se torna mais complexa a organização dos povos indígenas em nível de articulação dentro do Estado brasileiro, são exatamente as lideranças indígenas “letradas” que jogam um papel importante, por causa do maior domínio da língua da sociedade dominante. Elas, via de regra, são lideranças novas, forjadas não necessariamente no dia a dia das aldeias (muitos vivem fora da aldeia há vários anos), mas no contato com as entidades indigenistas que, com seu apoio e incentivo, reforçaram neles o sentimento de identificação étnica.

Esse é o caso de várias lideranças da UNI como, por exemplo, Álvaro Sampaio Fernandes, Tukano, e Aílton Lacerda, Krenak. É o caso, também, de muitos dos chamados “índios estudantes” em Brasília. Principalmente aqueles que, escolarizados inicialmente nas aldeias, deslocaram-se posteriormente para as cidades maiores e capitais para prosseguir os estudos. Esses jovens foram, em grande parte, absorvidos nos quadros funcionais da Funai – não apenas na burocracia de Brasília ou das delegacias regionais, mas, em muitos casos, nas próprias aldeias.

Houve quem questionasse a ausência de critérios claros para o convite a uma assembleia, ou, mais exatamente, a ausência de uma indicação explícita, pela comunidade, de seu(s) representante(s) para as assembleias. O que se falou anteriormente sobre a duplicidade de chefias em função de diferentes papéis poderia, em parte, explicar a participação do “representante” X, em lugar do “representante” Y. Obviamente, à medida que o movimento indígena for avançando e consolidando a sua organização, os critérios de representação deverão ser mais precisos.

Além de se analisar quem fala, é preciso aqui discutir o que se fala. E, para isso, faz-se mister verificar as fontes deste trabalho, os veículos que, mais ou menos “limpidamente”, como ironizou Viveiros de Castro (1978), colocaram no papel os discursos pronunciados nas assembleias. Já nos referimos atrás, ao introduzir o sumário das 57 assembleias, à precariedade das fontes: se algumas assembleias tiveram seus discursos integralmente – e até literalmente – transcritos da fita gravada para o papel (por exemplo, as de nº 9 – Tapirapé e nº 48 – Kumarumã), de outras se tem apenas um registro mínimo, escondido nas páginas do jornal *Porantim*. Aquelas, principalmente, registradas somente em forma de reportagem, carecem ainda de maior “limpidez”, turvadas que foram pelos filtros ideológicos do veículo e do próprio repórter. Referimo-nos inclusive ao *Porantim*, cuja militância “em defesa da causa indígena” aliada à exiguidade do espaço disponível num veículo como o jornal mensal, tabloide, permite supor que o conteúdo da reportagem traduz apenas parcialmente – e ideologicamente filtrado – o que discutiram os líderes reunidos.

Levando-se em conta, portanto, a disparidade quantitativa e qualitativa de informação entre uma assembleia e outra, vamos analisar, ainda que rapidamente, o conteúdo dos discursos nas assembleias.

O sumário apresentado em páginas anteriores revela não apenas a frequência dos assuntos (dentro das limitações apontadas na explicação introdutória), mas a progressão qualitativa dos conteúdos. Vemos que as questões “terra” e “organização” são as de maior frequência. Mas, se nas primeiras assembleias, o problema da invasão das terras indígenas é abordado de forma pouco mais que descritiva e sempre localizada, e o que classificamos como “organização” resume-se, na verdade, a apelos e anelos, mais ou menos retóricos, de quem sonha com uma genérica “união de todos os índios”, à medida que as assembleias se sucedem, a questão da terra já é discutida dentro de um quadro de referências socioeconômicas e políticas bastante articulado, e com propostas concretas que revelam o constante amadurecimento do processo organizativo do movimento indígena.

Esse amadurecimento não foi puramente mecânico, nem a simples somatória de reuniões resultou em um acúmulo aritmético de avanços. Entretanto, não é menos verdade que a participação assídua em assembleias proporcionou a muitos líderes uma acumulação de informações e experiências que lhes permitiu chegar mais facilmente a um raciocínio generalizador e agregar à sua consciência étnica uma consciência de classe, como se depreende de depoimentos como o de Lino Miranha, na Assembleia do Rio Andirá, em dezembro de 1981: “Nem sempre o branco é culpado por todos os massacres e esfacelamento dos índios, e sim os latifundiários e os capitalistas; esses são os culpados” (PORANTIM, 1981, p. 8).

Como bem resumiu Roberto Cardoso de Oliveira, as assembleias propiciaram “a criação de condições do surgimento de uma política indígena, isto é, divergente da política indigenista oficial [...]”, e “[...] tiveram o mérito de conscientizar os povos indígenas sobre os seus direitos e organizar suas lideranças para a luta política” (OLIVEIRA, 1982, p. 9-10, grifo do autor).

Haveria ainda que se considerar a questão da língua e da linguagem, que são os códigos pelos quais a mensagem é transmitida. Das assembleias, participam representantes de diferentes povos, cujas línguas pertencem a diferentes famílias linguísticas. Com exceção das assembleias de caráter local, ou as de caráter regional que reúnem representantes de um mesmo povo ou de povos do entorno oriundos de diversas aldeias, a “língua geral” das assembleias é o português. Comentando um estudo de Eduardo Hoornaert sobre as assembleias indígenas, Roque Laraia observa que:

[...] as vozes dos representantes indígenas [...] são expressas em um contexto que não pertence às suas fronteiras culturais. [...] o índio não diz o que pensa e o que quer, mas o que pode, dentro de suas limitações linguísticas e culturais. Sua mensagem, portanto, acaba distorcida pelo fato de ter sido gerada numa cultura e expressa em outra (LARAIA, 1976, p. 202).

As “limitações linguísticas” a que se refere Laraia são consideravelmente menores nos documentos e declarações que são lançados no final de algumas assembleias, uma vez que eles são redigidos por aqueles poucos líderes bem familiarizados com os códigos linguísticos da sociedade nacional, por terem frequentado a escola durante mais tempo. Esses documentos, em geral, são bastante objetivos na exposição dos problemas e na apresentação das reivindicações. Daniel Matenho Cabixi, por exemplo, foi o autor da

histórica declaração das Ruínas de São Miguel (entre outros documentos), divulgada no Dia do Índio de 1977: “Não podemos aceitar que outro povo decida os caminhos que devemos trilhar. Dia do Índio deveria ser o dia de escutar o índio” (BOLETIM DO CIMI, 1977).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir este ensaio, temos a convicção de que as assembleias indígenas no Brasil foram um contraponto à política indigenista oficial, pois o que o governo militar queria era a assimilação dos indígenas à sociedade nacional. As assembleias possibilitaram que os indígenas refletissem em conjunto sobre os problemas que estavam enfrentando e, em alguns casos, se sentiram fortes para tomar medidas, como no caso dos Tapi-rapé, que fizeram a autodemarcação de seu território, uma medida claramente contrária ao que o governo militar desejava. Elas definem uma política indígena, como lembrou Roberto Cardoso de Oliveira, estabelecendo as alianças necessárias. Alianças estas que, no dizer de Paulo Suess, passam pelas alianças étnicas, “com a união dos próprios povos indígenas, com o afunilamento das suas reivindicações em nível regional, nacional e continental”, bem como a aliança de classe “que sintoniza as reivindicações étnicas com os anseios básicos de outros segmentos da sociedade nacional” (SUESS, 1984).

Claro está que, num país no qual toda a população indígena chega a 0,4% da população global, a aliança étnica, ou seja, a coesão interna do movimento indígena é insuficiente para garantir a força desejada. É indispensável implementar a aliança de classe, que deve constituir a estratégia da política indígena no Brasil. Conscientes de sua condição de minoria, os povos indígenas reforçam também alianças táticas já existentes com as entidades de apoio, com setores da Igreja, de políticos comprometidos com a causa indígena, de antropólogos, de universidades, entre outros.

A concretização dessas alianças se deu durante o processo constituinte de 1987-1988, quando a sociedade, pela primeira vez, participou da elaboração do texto constitucional exigindo direitos fundamentais. O Movimento Indígena organizado se fez presente em Brasília durante todo o processo, dialogando com seus pares, com deputados, ministros, intelectuais e religiosos. Além disso, conseguiram que uma comissão de parlamentares constituintes fosse a algumas aldeias para conversar com comunidades indígenas e ouvir suas demandas. Dessa luta organizada destes povos foi possível confirmar o reconhecimento e os direitos dos povos indígenas na Constituição Federal de 1988, também conhecida como Constituição Cidadã.

Se, por um lado, o texto final da CF/1988 representou avanços importantes quanto à garantia dos direitos constitucionais dos povos indígenas, assegurando a relação destes com suas terras, com a preservação de suas línguas, costumes e tradições, por outro

lado, “pouco se avançou na tarefa de produção legislativa no sentido do respeito ao novo tratamento constitucional dado ao tema” (LACERDA, 2017).

O que se constata na atualidade é uma grande contradição entre o que reza o texto constitucional e a realidade, uma vez que nunca antes na história deste país houve tanta regressão nos direitos dos povos indígenas, com a ideologia desenvolvimentista se sobrepondo às conquistas. E as contradições não param por aí. São várias as artimanhas promovidas pelos representantes no poder do segmentos ruralistas para ferir os direitos conquistados pelos indígenas com relação a seus territórios, como é o caso do Decreto nº 1.775/96, que alterou o procedimento administrativo de demarcação de Terras Indígenas; a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, que transfere a competência para a demarcação das terras indígenas para o Congresso Nacional; a Portaria nº 303/2012 da Advocacia Geral da União – AGU, visando regulamentar as salvaguardas institucionais às terras indígenas conforme o entendimento fixado pelo STF na Petição 3.338 RR, bem como outras medidas governamentais que visam retroceder a garantia dos direitos dos povos indígenas (MOURA, 2013).

Assistimos, assim, a uma crescente onda conservadora – parlamentares, latifundiários, entre outros – que apresenta proposições visando a alterar a Constituição, com o objetivo de eliminar os direitos indígenas conquistados. Aumenta ainda a perseguição e assassinatos de lideranças indígenas, além do descaso público em relação à saúde dessas populações.

O Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2016, do Cimi, aponta que 118 indígenas foram assassinados no Brasil em 2016; 106 indígenas se suicidaram; 735 crianças indígenas menores de cinco anos morreram por causas diversas, como em decorrência da desnutrição infantil. Segundo o Cimi, as mortes em 2016 mostram a continuidade das agressões aos povos tradicionais. Em 2015, foram 137 assassinatos e em 2014, 138. Segundo Cleber Buzatto, secretário-executivo do Cimi, os dados demonstram um crescimento de todas as formas de violência contra os povos indígenas e seus direitos (CIMI, 2016). E essa violência pode ainda aumentar com o novo governo de ultradireita que se instalou no Brasil em 2019.

Diante dessa tenebrosa realidade, os indígenas já estão se organizando para reagir e defender seus direitos. No encontro de lideranças e movimentos indígenas, promovido em Brasília no dia 19 de novembro de 2019, com o objetivo de discutir e fortalecer seus direitos tradicionais que estão garantidos na CF/88, Joênia Wapichana, a primeira mulher indígena a ser eleita deputada federal nas últimas eleições, a partir do *slogan* “resistir sempre, desistir jamais”, afirmou que vai defender os direitos dos povos indígenas na Câmara dos Deputados, pois defender esses direitos é defender a própria história, as terras indígenas com suas riquezas naturais, bem como o meio ambiente e o mundo. Alberto Terena, representante do Conselho Terena e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), presente nesse encontro, também afirmou que a bandeira dos povos indígenas sempre foi e sempre será de luta e resistência. Segundo ele, é uma vergonha o que o povo indígena está sofrendo, sendo massacrado, quando os direitos indígenas estão assegurados na Constituição enquanto direito adquirido. “Nossa ordem é avançar contra aqueles que negam nossos direitos” (CALAZANS, 2018).

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thomaz Lisboa de. **Entrevista concedida a Marlene C. Ossami de Moura**. Brasília, 1990.

8ª Assembleia de chefes indígenas. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 6, n. 38, jun. 1977.

CALAZANS, Michelle. **Resistir sempre, desistir jamais**: ato marca os 30 anos de defesa dos direitos constitucionais dos povos indígenas. Brasília: Agência Porantim-Cimi, 2018.

CAMELO DE CASTRO, Ernesto. **Localização das 57 assembleias de chefes indígenas**. Goiânia, 2018. Mimeografado.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. Comentários. *In*: MONTEIRO, Douglas T. *et al.* **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CIMI. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**: dados de 2016. Brasília: Cimi, 2016.

ENTREVISTA com Lino Miranha, na Assembleia do Rio Andirá. **Jornal Porantim**, Brasília, n. 25, 1981.

LACERDA, Rosana. **Direitos Indígenas**. Brasília: Agência Porantim-Cimi, 2017.

LARAIA, Roque de Barros. Integração e Utopia. *In*: **Revista de cultura vozes**, Petrópolis, v. 70, n. 3, abr. 1976.

LARAIA, Roque de Barros. Comentários: *In*: MONTEIRO, Douglas T. *et al.* **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MOURA, Antônio Carlos. O Conselho Indigenista Missionário. *In*: SALEM, Helena (coord.). **A Igreja dos oprimidos**. São Paulo: Brasil Debates, 1981. (Col. Brasil Hoje, n. 3)

MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Os Tapuios do Carretão**: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. O território como afirmação da identidade Tapuia. *In*: MOURA, Marlene Castro Ossami; VIANA, Sibeli Aparecida (org.). **A transversalidade do conhecimento científico**: uma experiência de 40 anos em pesquisa. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2013 p. 161-180.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Tabulação de dados das assembleias indígenas 1974-1984**. Goiânia, 2018. Mimeografado.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sociedade plural e pluralismo cultural no Brasil**. Brasília: UnB, 1982. (Série Antropologia, n. 3). Mimeografado.

RIBEIRO, Berta. **O Índio na História do Brasil**. São Paulo: Global, 1983. (Col. História popular, n. 13)

SCHWADE, Egydio. **Entrevista concedida a Marlene C. Ossami de Moura**. 2018. (e-mail)

SUESS, Paulo. A questão indígena nacional. **Correio Brasiliense**, Brasília, 22 abr. 1984.



RELATANDO UTOPIAS

O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL NARRADO PELOS PROTAGONISTAS

Nailton Pataxó

*Hoje, depois de tudo isso, vejo que valeu a pena.
Muito daqueles pensamentos de criar a organização
interna regional e depois a luta pelos direitos
indígenas na Constituinte foram concretizados.
(Nailton Pataxó)*

CONHECENDO AS COMUNIDADES INDÍGENAS PELO BRASIL

Foi a primeira vez que tomei chimarrão na vida. Fomos eu, Manezinho e o Uli. Era o ano de 1983, quando chegou a notícia que estava ocorrendo um conflito com os Kaingang em Santa Catarina (SC) e no Rio Grande do Sul (RS). Primeiro fomos ao Toldo Chimbanguê [Chapecó (SC)] encontrar o cacique Clemente Forte Xeiuyá. Ficamos sabendo que houve uma tentativa de assassinato contra dois Kaingang por conta da disputa por terra. Os Kaingang tinham retomado uma área e os colonos atiraram neles, dois Kaingang estavam baleados. Depois fomos ao RS, na TI Nonoai setor Bananeiras. Nesse dia estava ocorrendo a eleição interna e entrou o Zé Lopes como cacique. Foi um momento importante, porque até recentemente os Kaingang não tinham a liberdade de escolher suas lideranças. Quem indicava era o chefe de posto, que era quem tinha poder nas Terras Kaingang. Depois, fomos à TI Rio da Várzea e Iraí. Voltamos à Santa Catarina e fomos à TI Xapecó, que a exemplo de Nonoai os Kaingang, tinham desintrusado a terra fazia pouco tempo.

Na sequência, fomos visitar as comunidades Guarani. Primeiro fomos ao Ocoy [São Miguel do Iguazu (PR)], lugar que eles estavam ocupando há menos de um ano, pois as terras deles foram cobertas pelas águas da represa Itaipu Binacional. Reassentaram a comunidade numa minúscula terra na beira do lago. Do Paraná, seguimos para o litoral de São Paulo, na TI Itariri, do cacique Antônio Branco, que também estava em processo de demarcação das terras e onde havia muitos conflitos com os colonos vizinhos.



Esse nosso percurso pelo Sul e Sudeste tinha como propósito conhecer aqueles contextos, conversar com as comunidades, apoiá-las e falar de nossa experiência. Estávamos recém construindo o movimento indígena em nível nacional e a solidariedade entre povos era fundamental. Encontramos no Sul, naquela época, muitos conflitos por terra. No Toldo Chimbangue, que era um grupo bem reduzido, os colonos decidiram atacar os Kaingang. Estavam em pé de guerra e faltava esse apoio nacional. Quando chegamos, havia dois Kaingang baleados. Tivemos que nos reunir na beira do rio Irani, num lugar bem afastado, para não sermos vistos e perseguidos. Conversamos com eles que a resposta a esse crime era lutar pela terra, reagir e ocupar a terra reivindicada. Se não tivessem ocupado, aquele conflito teria continuado até hoje, porque não dá para buscar a paz com o seu território invadido. Refletimos que aqueles ataques deveriam servir para não provocar acomodações. Eles compreenderam que aquilo ali servia de motivação na luta pela reconquista do seu território. Era uma emergência, porque eles estavam sem terra na beira do rio, havia somente alguns hectares e tinha muita criança. Eles tinham que ter a terra garantida para o futuro daquelas crianças, porque quando comessem a casar e a formar famílias, não teriam onde morar. A luta indígena deveria ser uma luta de onde se partia para cima ou não teria vitória.

Fomos também à sede da 4ª Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai), em Curitiba: conversamos com eles, explicando os problemas e insistindo para eles estarem mais perto e não deixarem de punir as pessoas culpadas por aqueles ataques. Caso contrário, a situação não iria ter fim.

Percebemos que eles estavam precisando de incentivo, estavam sozinhos na luta, não havia uma organização que poderia dar suporte, auxiliá-los. Porém, o mais importante era que os Kaingang realmente entendessem que os povos indígenas tinham que estar organizados. Não bastava a luta local. Era necessária uma articulação mais ampla para fazer uma ação mais efetiva, e não podiam esperar por uma solução da Funai ou do governo. A eleição em Nonoai era importante porque eles tinham conseguido retomar a terra há pouco tempo (1978), com a liderança de Nelson Jacinto Xangrê. Mas o poder da Funai ainda era muito grande, ela não deixava o povo se organizar.

Em Iraí, nas margens do rio do Mel, nos encontramos com um grupo Kaingang. Percebemos que a comunidade era pequena, não havia saída, não tinha condições de plantar, de fazer roças, era uma terra que precisava crescer para dar condições até de subsistência de plantação para alimentação. Vi o povo muito sofrido, muito perseguido, sob pressão. Durante a conversa, percebemos que aqueles Kaingang ali do Iraí também precisavam de apoio, precisavam se articular, construir alianças entre eles e com o movimento indígena nacional. Precisavam de muita orientação, de muita experiência. Percebemos que os Kaingang não estavam buscando essa unificação de todos, eles precisavam da luta conjunta. Já naquela época nos damos conta de que precisávamos muito disso, de estar juntos para fazer um trabalho, o que tivesse que se fazer em Iraí, Irani, tinha que ser feito em Rio da Várzea também.

Ficamos alguns dias no meio deles e depois tivemos que seguir. Não tivemos como dar atenção como eles necessitavam. Avaliamos que eles precisavam de companheiros do movimento indígena, de aliados para a luta.

A LUTA PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE PELA RECONQUISTA DA TERRA

Naquela mesma época, nossa comunidade estava preocupada com o contexto da terra de nosso povo Pataxó Hã-Hã-Hãe. Ainda em 1975, a comunidade me elegeu para ser o articulador da retomada de nossas terras.

O contexto da ocupação da terra de nosso povo era muito ruim. Tínhamos perdido quase todo nosso território. Ficamos apenas com duas glebas, uma no Baheté, em Itaju da Colônia, e a outra no Panelão, município de Camacan. Entre essas duas glebas, todo o território Pataxó estava invadido. Em 1982, conseguimos fazer a primeira retomada da terra, foi a Fazenda São Lucas, no município de Pau Brasil, com 1.079 hectares. Eu senti que, naquele momento, a manutenção da terra dependia de muita força e de muita aliança. Eu senti que a comunidade precisava buscar alianças com outras comunidades. Foi quando eu criei a Comissão Interna, em 1983, que se transformou em Assembleia Interna dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, no ano seguinte. As reuniões aconteciam aos domingos à tarde. Nessas assembleias, discutíamos os assuntos ligados à nossa comunidade. Com o passar do tempo, percebemos que não era suficiente reunir apenas os Pataxó Hã-Hã-Hãe. Fizemos vários debates com nossos aliados, especialmente as pessoas do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), sobre como superar esse isolamento e nossas dificuldades. Por outro lado, nossa comunidade sofria a pressão de fazendeiros – eles eram fortes e muitos –, não dava para o povo Pataxó Hã-Hã-Hãe ficar isolado. Estávamos fracos para fazer a retomada. Foi quando começamos a articular a região do Extremo Sul da Bahia, a Mata Medonha, incorporando a comunidade de Coroa Vermelha, a Aldeia Nova, a Imbiriba, a Barra Velha, a Meio da Mata, a Boca da Mata, a Águas Belas e a Comexatibá. Começamos a articular esse pessoal e incentivar a realização de nossos rituais. As reuniões e assembleias eram descentralizadas do Caramuru. Com isso, conseguimos reunir todas essas comunidades do Extremo Sul.

Das reflexões, surgiu a ideia de se criar a Comissão de Articulação de todas as comunidades e povos do Leste e Nordeste que denominamos primeiramente de Comissão Leste/Nordeste. Depois, transformou-se na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne), que incorporava os estados do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Porém, não tínhamos dinheiro para fazer as reuniões. Decidimos, então, autofinanciar nossa organização com nossos recursos, com nossa gente. Começamos a plantar feijão, fava, milho, aipim, abóbora, batata, criar galinhas, enfim, produtos para comer. Fazíamos lavouras comunitárias para custear as assembleias. O Cimi custeava as despesas de passagem e mais algumas coisas que faltavam, as reuniões aconteciam no salão da igreja no bairro Santo Antônio, em Itabuna. E assim, com muita luta e ajuda mútua, criamos essa organização e começamos a nos encontrar. Era nossa autonomia, nossas assembleias eram autônomas, acreditávamos que nós mesmos deveríamos custear nossas assembleias, inclusive as passagens. Porque se as entidades de apoio não podiam dar suporte naquele momento, não significava que não iria acontecer a assembleia. Dessa mesma forma, autônoma, realizamos a primeira Assembleia Nacional Indígena na região do Nordeste, na comunidade do povo Xocó,

na Ilha de São Pedro, em Sergipe. Foi um ano de luta e preparação, mas conseguimos realizar.

Ter dinheiro de projetos às vezes trazia mais problemas. Lembro que quando conseguimos ajuda da Oxfam em Pernambuco e da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese) em Salvador, percebemos que tinha coisa errada, descobrimos que duas pessoas que administravam o dinheiro estavam “passando a mão”. Isso provocou desarticulação na comissão e criou problemas internos, mas contornamos e aprendemos com esse processo.

Meu pensamento sempre foi de lutar pela autodemarcação, porque percebíamos que o governo era contrário à demarcação. Todas nossas conversações na Funai, no Congresso Nacional e na Procuradoria da República não resultavam em encaminhamentos; concluímos que o governo era contra. Não era apenas contra nosso povo, mas contra todos os povos do Nordeste que, naquela época, estavam esquecidos, e isso desmotivava, deixava sem esperanças. Mas eu não agia assim. Estava sempre com pensamento positivo, incentivando nosso pessoal a lutar pela autodemarcação. Percebemos que nós mesmos deveríamos empurrar esse movimento para frente.

ESCOLA DE FORMAÇÃO DE GUERREIROS

Numa assembleia, apareceram os Karapotó de Alagoas que relataram a situação em que viviam. Contaram que trabalhavam na terra reivindicada por eles, mas que, na prática, trabalhavam para os fazendeiros, porque estes haviam invadido a terra. Sendo assim, os donos de terra ficavam com a metade da produção. De tudo o que os Karapotó colhiam, metade tinha de ser dado para o fazendeiro. Eles moravam na periferia de São Sebastião, não tinham como produzir nem para garantir o próprio sustento. Marcamos uma assembleia lá. Antes, fizemos algumas visitas aos Karapotó, e essas visitas já tinham como objetivo reunir e planejar a retomada de uma área que eles tinham, com 1.800 hectares, que já tinha sido desapropriada pelo presidente Fernando Collor de Melo. A Funai não tirava os intrusos da área e eles também não tinham experiência com retomada. Reunimos gente, fomos pra lá e conseguimos retomar uma área de 1.200 hectares que era do fazendeiro Coutinho – seu nome sempre era ouvido na região. Nessa área ocorreram alguns problemas. Morreu um pistoleiro do fazendeiro, apareceu morto, na verdade. E a partir desse momento, o fazendeiro abriu mão de pedir a reintegração de posse, procurou a Funai e disse que concordava com a continuidade da demarcação, que fosse feito o levantamento das benfeitorias para ele ser indenizado.

Parecia que estava resolvido. Os Karapotó ficaram e eu viajei a Brasília na reunião da Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (Cisi), da qual eu era membro. Nesse meio tempo, tiraram os Karapotó da terra e eles ficaram acampados na beira da rodovia, pró-

ximos à fazenda que tinham retomado. Quando voltei para minha aldeia, fiquei sabendo que eles tinham sido despejados. Preparei-me e voltei à aldeia Karapotó, nos organizamos e fizemos nova retomada do território. Até hoje eles estão neste território.

Esse caso me fez pensar sobre o que estava faltando. Foi quando me veio a ideia de criar uma “escola de formação” de novas lideranças. O que seria essa escola: as aulas eram aos domingos. Planejamos um ritual em cada aldeia e em todos os domingos nos reuníamos na casa de um dos anciões. Primeiro fazíamos o ritual, depois uma conversa e encerrava-se com o ritual novamente. Na semana seguinte seria no outro lado na outra aldeia, na casa de outra pessoa, e assim fomos conseguindo. Em cada casa, depois do ritual, elegíamos uma liderança local. Com isso, fomos colocando todo mundo no mesmo caminho, as pessoas iam se comprometendo a estar nas outras reuniões, na outra região, e assim criamos a Escola de Formação de Lideranças. Além do trabalho local, viajávamos para Brasília para cobrar a demarcação. Em cada viagem levávamos uma pessoa que não era liderança, mas que estava trabalhando na formação, que era aluno na formação de liderança, para ela ir conhecendo o ofício do líder, como eram as negociações em Brasília, como se davam as reivindicações e também para conhecer o funcionamento do Estado brasileiro, o Congresso, o Senado e a Procuradoria da República. Era formar liderança na prática, para ela ter o conhecimento tanto interno como externo, ter o conhecimento político. Na prática não conseguimos fazer muita liderança, mas conseguimos formar muitos guerreiros. Na real, foi para isso que criamos a escola. Todo ano tinha que acontecer ao menos uma ou duas retomadas, que seria a prova prática da escola, o “exame final”. Assim avaliávamos quem passou e quem não passou na prova. Mas tinha um problema, retomávamos a terra, mas não conseguíamos garantir a posse por muito tempo. A pressão dos fazendeiros, que andavam sempre junto à polícia militar, era muito grande. Eles nem pediam reintegração de posse para retirar nosso povo da terra, era pela força da polícia militar. O fazendeiro chegava aos batalhões, dava dinheiro, e então era designada uma tropa para nos arrancar da terra. Não era via decisão judicial, era decisão dos fazendeiros com a polícia militar. Chegou uma época em que não segurávamos nenhuma área. Ocupávamos, mas não segurávamos. Só seguramos a primeira área de retomada que foi em 1982, quando fizemos a retomada da Fazenda São Lucas. Desta, ganhamos a manutenção da posse, para esperar que a Funai entrasse com o pedido de nulidade dos títulos cedidos pelo Governo do estado da Bahia através de uma ação judicial. Não dava para tolerar esse tipo de coisa. Não desanimamos, fomos olhando para frente, nos organizando melhor.

Em 1997, aconteceu o assassinato do nosso parente Galdino de Jesus, queimado num banco de praça em Brasília. Ele era um camarada muito bacana, bastante interessado, mas na comunidade ele não opinava muito, ele não participava muito dos trabalhos internos, ele ainda estava em formação. Com o assassinato dele, as coisas mudaram, começamos a segurar outras áreas. De 1982 a 1997 ficamos fazendo ocupação e saindo espancados pela polícia, mas a partir de 1997 começamos a segurar. Na época, o presidente da Funai era Júlio Gaiger; ele acompanhou o sepultamento do Galdino lá na terra dele. Só que quando o Júlio chegou lá, seguramos ele lá na aldeia, numa boa, ficamos toda noite, teve o sepultamento, passamos a noite conversando em reunião. Quando foi uma hora da manhã, no final dessa reunião com o Júlio, nós dissemos: o Galdino morreu porque foi reivindicar a fazenda São Sebastião, a fazenda Bom Jesus e a fazenda Paraíso. Já tínhamos

entrado nessas fazendas, mas tivemos que sair. Os parentes querem retornar. Falamos para o Júlio: “você vai ficar acompanhando, você vai ajudar a gente a retomar essas áreas, e você só vai sair daqui quando tivermos a garantia da manutenção da posse dessas três fazendas”. Essa era a resposta concreta que estávamos dando ao assassinato do Galdino. Ele não tinha escolha, aceitou e nos acompanhou. Fizemos a retomada e tivemos a manutenção da posse. O Júlio foi embora a Brasília e nós demos continuidade ao nosso plano. A partir desse momento ninguém mais nos segurou.

O processo das retomadas nem sempre dava certo. Recuperamos a fazenda São Sebastião, Paraíso e Bom Jesus em 1997. Em 1999 nós tomamos dez fazendas; foi quando morreram os policiais. A política nos expulsou de nove fazendas. Quando chegou na fazenda Milagrosa, a décima, todo o povo que tinha sido expulso das nove outras fazendas estava ali, foi todo mundo para fazenda Milagrosa e, assim, ficamos em um grande número de pessoas. A polícia que estava tomando conta da Fazenda nos atacou, eram 380 policiais militares, mas eles não tiveram sucesso, porque o grupo estava grande. Orientei meus parentes que eles “tocassem só o ritual” e que deixassem a conversa com as polícias comigo, mas tinha que estar em sintonia o ritual com a conversa. Recebi o comandante Coronel Santana (Roberto Santana), que é bastante forte, quando peguei na mão dele e tentei balançar o braço não consegui, ele me balançou todinho. Mas conseguimos convencer o Alberto Pereira (que era o invasor e se dizia dono daquela fazenda) a negociar. Foi a primeira negociação dos fazendeiros com a Funai. Ele aceitou receber da Funai o pagamento das benfeitorias.

Alberto Pereira ficou satisfeito com o valor quando saiu o pagamento – acho até que a equipe do fundiário da Funai deu uma ajuda –, porque antes a fazenda valia uns R\$ 150 mil, acho até que por R\$ 100 mil ele venderia, e quando fez o levantamento de benfeitoria o valor dos bens dele foi para R\$ 308 mil. Essa notícia animou os outros fazendeiros que ainda permaneciam com a polícia tomando conta das fazendas, eles disseram que queriam negociar também. Assinaram a carta de intenções colocando o imóvel à disposição da Funai para o levantamento de benfeitorias. Foi feito o levantamento das benfeitorias de outros fazendeiros da região da Água Vermelha, gostaram também e assinaram a carta. E, assim, a maioria dos fazendeiros assinou a carta colocando o imóvel à disposição da Funai para fazer o levantamento, aí foi feito o levantamento.

No ano 2000, começamos a fazer outras ocupações na região, nas fazendas em que tinha sido feito o levantamento, mas não tinham pago ainda. Começamos a retomar aí e lutar pelo pagamento. Assim foram feitos muitos pagamentos, mas depois parou.

Depois fomos trabalhando na região de grandes fazendeiros, em Itaju, Ponta de Ferro, região de muita pistolagem. A região de Paraguaçu era a bacia leiteira, tinha os grandes fazendeiros, muitos jagunços e políticos, era a mais rica, a mais poderosa. Tanto tinha os fazendeiros mal-intencionados como os fazendeiros mais ricos da região e com o poder econômico. Várias fazendas tinham depósito de armas. Quando éramos informados que tinha uma fazenda com depósito de armas, organizávamos uma retomada daquela fazenda. A retomada era de surpresa, assim o pistoleiro corria, mas não podia carregar as armas, porque eram muitas. As armas foram ficando para a comunidade, para o nosso povo. Fomos recolhendo as armas e guardando para fazer outras retomadas. Em

2012, já tínhamos retomado toda a região de Itaju do Colônia. Fizemos uma contagem das armas apreendidas na região, foram 1.132 armas dentro da área, aí tinham os revólveres 38, tinha espingarda 12, tinha escopeta, tinham rifles 22, tinha de tudo.

Com a apreensão dessas armas fui entender o que ocorreu no passado. Quando eu era menino, eles expulsaram os nossos anciões à bala. Eu presenciei o meu avô todo agoniado, todo desesperado. Disse que tinham vendido a região onde eu nasci no Rancho Queimado, para os fazendeiros, com a gente dentro, e o fazendeiro ficou na obrigação de tirar os nossos parentes lá de dentro.

Nessa época de 2012, nossa comunidade já tinha muitos guerreiros, tinha muitos jovens que também estavam com vontade, aí a gente foi fazer o trabalho de expulsar os invasores. A estratégia era que quando chegassem perto da sede onde ia ser ocupado, uns 150 a 200 metros, comessem a gritar e a soltar foguetes, daqueles de doze tiros. A ideia era fazer o povo correr, abandonar a fazenda antes de nossa chegada, e assim aconteceu. Então o pessoal começou a queimar os rojões, e quem gostava eram os donos das barracas de fogos que vendiam os foguetes mesmo antes do São João. Assim foi fácil pra gente ocupar essa região. Alguns lugares tiveram mais resistência que outros. Conseguimos retomar a “bacia leiteira” em 12 de abril de 2012. Quando foi 19 de abril de 2012, nós tiramos o último fazendeiro de dentro da área. Então, na data de 19 de abril de 2012 completou 30 anos que ocupamos a terra e tivemos que sair, foi dia 19 de abril de 1982. Foi também o dia que completou 15 anos que incendiaram o Galdino vivo em Brasília. Nesse dia 19 de abril comemoramos três datas: a volta para a terra, a memória do Galdino e o dia da vitória.

Mas os fazendeiros não deixaram por menos. Aí o bicho pegou. Reuniram muitos fazendeiros na região do Rio Pardo, dispararam muitas armas, muitos de nossos parentes correram, deixando a fazenda sozinha. Comecei a ficar preocupado, comecei a ficar com um pouco de medo porque não tem jeito, o medo todo mundo tem, mas segui firme na luta. Na fazenda ocupada, que fica na entrada do Rio Pardo, a primeira fazenda que faz extrema com o estado, eles me deixaram, me disseram: “você vai ficar aqui e não vai deixar ninguém passar para o lado onde a gente está”. Me deram uma tarefa danada! Ficamos lá. Quando foi no dia 2 de maio muitos índios tinham saído, mas os fazendeiros não tinham voltado. No dia 2 de maio, o Supremo Tribunal Federal julgou a nulidade dos títulos dos fazendeiros e nós ficamos com a terra. Mas a Polícia Federal, o Ministério Público Federal e algumas lideranças temiam essa ideia de partir para cima, de resistir. Começaram a ficar contra, dizendo que não podíamos voltar para lá até aqui se contornasse toda a situação. Eu expliquei pros parentes que o pior eles já tinham feito antes do julgamento da ação, eles tinham retomado toda a terra. Agora que o STF julgou, o que mais eles iriam esperar? Eu alertei que se eles não me acompanhassem eu iria entrar e ocupar todas as fazendas com o meu pessoal, e que depois eles nem viessem dizer que queriam a terra naquela região. Consegui convencer um bom grupo e todos voltaram para a região.

Depois, conseguimos levar a equipe para fazer a demarcação física, colocar as placas e os marcos e fazer o levantamento de benfeitorias. Assim foi feito esse trabalho da reconquista do território dos Pataxó Hã-Hã-Hãe. Depois de 30 anos de luta, depois de 30 anos de sofrimento e com muitas perdas de lideranças, antes e agora no processo. Fico

a pensar que teríamos que realmente lutar pela autodemarcação, pela autodesintrusão, reunir em assembleia e fazer em outras áreas. Essa situação nossa só foi resolvida porque tivemos disposição de partir para cima. Tivemos sorte de ver o final. Eu mesmo me preocupava muito, será que eu vou ver o final dessa luta, o resultado que eu espero aqui?

Quando começamos, tinha vários anciões, como o Samado, o Higino, o Desidério, o Isidoro, o Juvenal, o Saracura, e quase todos morreram, só não morreu o Saracura, mas ele saiu da área e foi para Coroa Vermelha, primeiro foi transferido para Almada e depois para Coroa Vermelha. A transferência era uma prática da Funai. Em 1982, eles transferiram várias famílias para outra área, foi quando o Higino, o Samado e eu idealizamos dar entrada num mandado de segurança, pedindo que eles fossem trazidos de volta.

A transferência foi executada pela Funai. Em 1982, o governador do estado era o Antônio Carlos Magalhães, estava no fim do mandato e indicou o Clériston Andrade para substituí-lo. Mas o Clériston Andrade morreu em um acidente de helicóptero nas montanhas de Itapetinga. Então indicaram o João Durval Carneiro, que tinha apoio dos fazendeiros da região. Mas o apoio tinha um preço, retirar nosso povo da Fazenda São Lucas. Ele garantiu que tirava, mas eles exigiram que tirasse antes das eleições, que era 15 de novembro, na época. A minha família resistiu à transferência, não aceitou. Transferiram um grupo das outras famílias e a minha ficou dentro da terra. Junto com o Cimi, ingressamos com mandado de segurança, fomos à Brasília, conversamos com a juíza que julgava essa ação e ela decidiu favorável. Tiveram que levar os parentes de volta, mesmo que em seguida tornassem a transferir para Camamu. Mas esses também começaram a voltar por conta própria, a gente conseguiu realmente fazer crescer novamente a população dentro da área e a gente conseguiu fazer esse trabalho.

OS ROUBOS DAS TERRAS DO POVO PATAXÓ

Até 1974, eu ainda não era liderança, morávamos no povoado de Palmira. Minha mãe era quem me informava das coisas. Às vezes eu a encontrava chorando na cozinha, e como eu era muito curioso, perguntava o que ela tinha. Ela dizia que não tinha nada. Mas eu falava para ela que ninguém chora por nada, eu ficava ali junto e ela dizia que éramos pobrezinhos, às vezes a gente passava privação de alguma coisa. Foi uma época em que passamos muita fome mesmo, realmente não tinha o que comer e o meu pai não achava o que fazer, não tinha trabalho. Depois, ela começou a contar que no tempo em que tínhamos nossas terras ninguém passava mal, pouco ou muito, tinha para comer, dizia também que toda aquela terra na região pertencia ao nosso povo e os fazendeiros tomaram. Foi no tempo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), eles chamavam de “CIPI”, que arrendou e vendeu nossas terras. Começou arrendando e depois perdemos todas as nossas terras. Por esse motivo estávamos naquela situação. Em 1975, eu fui a pessoa escolhida

pela comunidade para articular na região. Então comecei realmente a atuar. Foram sete anos de articulação naquela região de Belmonte, Canavieiras, Porto Seguro, Itamaraju e em Minas Gerais, onde morava alguns dos meus parentes. Meus parentes estavam todos espalhados. Consegui fazer essas caminhadas e apareceu uma tia que morava em Barrolândia, um tio morava na beira do rio Santo Antônio, na comunidade Mata Medonha. Minha tia Alda, irmã do meu avô Basílio, chegou em 1980, com o mapa da terra da demarcação feita pelo SPI, isso foi importante porque sabíamos que a terra era nossa, mas não tínhamos o papel. Ela disse que tinha ficado como guardiã desse papel, que teria sido entregue pelo Basílio. Como ele morreu, ela ficou responsável por guardá-lo. Fomos ver e era o mapa antigo da terra. Ele mencionava vários povos como os Tupinambá, Pataxó, Camacam, Cariri, Sapuiá. A partir daí começamos a brigar com mais força, começamos a ir à Brasília cobrar da Funai a demarcação. Porque ficamos sabendo que houve realmente uma demarcação daquele território, nosso. Esse documento dava mais segurança e mais firmeza para nossas brigas. Eu sentia uma alegria dentro de mim!

Minha mãe me preparou para assumir essa liderança, essa articulação, de uma maneira muito sábia, ela sabia reclamar e aconselhar para não fazer coisas erradas. Ela falou sobre nossa responsabilidade, falava que um homem tinha que ser homem e que o homem que se vendia tinha uma vida muito curta. Então comecei a sentir aquela alegria, sabia que um dia eu ia ver os fazendeiros chorando. Durante todo esse tempo lutei sabendo que não precisava de um emprego da Funai, que não precisava de um emprego de ninguém, porque o meu compromisso era trabalhar para reconquistar o território perdido, o território da comunidade. Somente muito mais tarde, em 1999, fui eleito presidente do conselho de cacique, que era uma organização maior, criada na região.

AMPLIANDO AS RETOMADAS

Quando começamos a trabalhar aquela articulação no Extremo Sul da Bahia, começamos a conhecer todas as lideranças dali, na região de Águas Belas, Craveiro, Corumbauzinho, Boca da Mata, Meio da Mata, Barra Velha, Campo do Boi, Imbiriba e a Mata Medonha. Percebemos que as lideranças dali eram lideranças que mais organizavam as festas de 20 de fevereiro, que era a festa dos Ferreira e da comunidade inteira, a festa dos Brás, que é uma grande família que tem em Barra Velha. Tinha muita fabricação e venda de artesanato. Então, eles estavam mais para organizar essa parte. Quando chegava o assunto de retomada de terras eles se intimidavam, porque os jovens de Barra Velha e do Extremo Sul cresceram sendo intimidados pelos anciões de que não poderiam avançar no processo de retomada de terra, porque na década de 1950 morreu muita gente, a violência foi grande, as comunidades foram expulsas da região. Os colonos diziam que se mexesse naquela terra, voltariam aqueles fogos dos anos 50. Então, as lideranças jovens obedeciam aos pais, não podia fazer retomadas. Nós chegamos e começamos a



fazer o trabalho para tentar convencer. Mas enquanto ocorria reunião em uma área, que eram reuniões pequenas, as lideranças e os representantes da Apoinme ficavam fechados. Quando nós chegávamos à aldeia e reuníamos a comunidade, contava o que foi decidido, os anciães faziam desistir dessa ideia de retomada. Depois, tivemos uma reunião em Imbiriba, na terra dos Pataxó do Extremo Sul, onde discutimos todas essas ideias de retomadas, sentimos que o povo ficou bem animado. Começaram recuperando uma pequena gleba de terra, depois aumentou um pouco.

A partir desse momento, continuou esse trabalho no Imbiriba, e começou a animar as outras lideranças. As lideranças que não topavam esse trabalho foram entregando os cargos.

Veja que a ideia e a resistência dos Pataxó Hã-Hã-Hãe de ocupar a Fazenda São Lucas serviram de incentivo para os Tupinambá de Olivença, que teve o seu território tradicional invadido. Mesmo sendo considerados caboclos, os Tupinambá ficaram. Ficaram como posseiros nas pequenas terras, na região do território tradicional.

Numa das primeiras reuniões apareceram a Núbia e a Pedrisia, e elas trouxeram uma história importante do Povo Tupinambá. Começaram a participar conosco e iniciaram o processo de reconhecimento do povo Tupinambá. Demorou muito tempo, mas hoje eles são reconhecidos e a luta deles avançou bastante. Esses avanços que eles tiveram foram através das nossas discussões, das nossas orientações, do nosso incentivo e da luta pela reconquista do território. Isso aconteceu no Nordeste inteiro.

Em 1983, foi a minha primeira participação em ocupação de terra fora da nossa terra, que foi do povo Kiriri, retomada da fazenda Pipus, fazenda Sacão e a Lagoa Grande. O Cimi me fez o convite. Quem acompanhava mais os Kiriri era a Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai). Pra mim, foi como se eu tivesse trocado uma bateria de 45 ampère para uma de 70. Fiquei com muito mais energia, e de certa forma me apaixonei pela causa dos Kiriri. Foi uma época em que eu andava muito triste, fomos despejados da Fazenda Providência, e no despejo a polícia tinha me judiado, batido, eu estava com o pulso quase quebrado das pancadas que levei. Quando chegamos ao Kiriri vi toda aquela organização, aquele Toré. Tinham muitas crianças tocando gaita na abertura dos trabalhos. Quando eu vi aquela gaita tocando me deu uma paixão por dentro do meu coração, me deu até vontade de chorar de desgosto por ter saído da terra. Estava desgostoso também porque meu tio Gino tinha sido assassinado e o primeiro cacique estava preso. Meu tio Gino era meu orientador. Com sua morte, fiquei desorientado. Eu me apaixonei por aquele som da gaita e pelos cânticos do ritual. Foi quando percebi que o ritual chamava a atenção e envolvia realmente as pessoas com aqueles cantos, chegava a me arrepia. Me passavam aqueles arrepios, e isso me levava a abraçar cada vez mais a causa, com mais alegria e com mais certeza da importância do ritual. Percebi que através do ritual íamos ganhar uma grande força. Decidi levar o ritual dos Kiriri lá para dentro da minha área. O Toré que os Pataxó Hã-Hã-Hãe dançam é o ritmo com a cara dos Kiriri. Voltamos para casa com aquela recordação e já retornamos a ocupar a área de onde fomos expulsos. Também voltei com outro pensamento de fazer as grandes reuniões, chamando os Kiriri, os Tuxá de Rodelas, os Pankararé, os Kaimbé e os Kantaruré. Começamos a ver que o Nordeste unificou a luta e que a iniciativa partiu dos Pataxó Hã-Hã-Hãe. Essa

aliança com os Kiriri é que realmente foi o ponto de partida para organizar melhor essas retomadas. Então muita gente se uniu aos Pataxó Hã-Hã-Hãe. A partir desse momento, muita gente que se reunia acordou pra luta, conseguimos fazer do Nordeste um campo de recuperação de território perdido. Hoje temos certeza de que tem muitas comunidades que através desse movimento, que se iniciou lá em 1982 com os Pataxó Hã-Hã-Hãe, acordaram para essa luta.

MOVIMENTO INDÍGENA NACIONAL

Naquela época avaliamos que a União das Nações Indígenas (UNI) estava um pouco desarticulada e também tivemos algum desentendimento com algumas lideranças que tocavam a União. Decidimos, então, criar o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), pensado para representar o movimento indígena em nível nacional no lugar da União das Nações Indígenas. Chegamos a um consenso de que realmente a gente precisava legitimar uma organização que representasse os indígenas em nível nacional, com as principais lideranças da base, mas para ir para frente. Assim, criamos o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib).

Eu comecei a andar junto com a UNI em 1982, mas foi por pouco tempo, até 1984. Andei muito, participei de algumas reuniões em São Paulo, participei de algumas reuniões no Nordeste. Depois entrou o Zé Apolônio Xocó como vice do Ailton Krenak na coordenação da UNI. Também participava o Marcos Terena e outros, que também eram membros. Então, o Zé Apolônio Xocó, que entrou como o coordenador da UNI no Nordeste, era para dar apoio ao movimento indígena, mas aí não funcionou porque o Zé Apolônio não era muito conhecido. Como articulador, ele deveria realmente apoiar na luta pela conquista da terra, ele articulava, mas ele não tinha a argumentação para convencer as comunidades. Por um lado, foi bom, porque tinha uma liderança no Nordeste que pelo menos chamava o povo para as reuniões. Mas descobrimos junto ao pessoal do Acre e do Amazonas que existiam alguns projetos para tais articulações e que essas articulações não estavam sendo feitas, nem as articulações, nem as mobilizações. Não havia formação nem outro trabalho para fazer a luta com o povo, com compromisso. Ocorreu que em uma assembleia no estado do Acre, da qual eu participei, decidimos mudar a UNI. Afastamos a Presidência e criamos uma comissão organizadora para lutar pelos Direitos Indígenas na Constituinte. Tivemos uma grande assembleia na Escola Santa Maria, onde hoje é um Colégio Militar. E a segunda, no Centro de Treinamento de Líderes (CTL), em Goiânia (GO), foi para a criação do Capoib. Essa organização tinha muitos representantes, que seriam realmente da base. Tinha um escritório pequeno cedido pelo Cimi, e a cada três meses se revezavam as lideranças em Brasília. Só que naquele tempo não tinha dinheiro, o povo não fazia muita questão de lutar por cargos, por interesse, porque não tinha dinheiro. Depois começou a ter uma pequena ajuda de custo, então



começaram a aparecer algumas pessoas querendo ir à Brasília para receber, e acabaram também relaxando e se perderam nesse meio.

MARCHA INDÍGENA NOS 500 ANOS DE INVASÃO

Em 1999 começamos a preparar a Marcha Indígena do ano 2000. A coordenação estava comigo, como presidente do Conselho de Cacique, e com o Joel Braz, representante da Apoinme. O Joel Braz era uma liderança muito séria e organizada, era um cara tranquilo e calmo, eu já era bem mais estourado. O Joel Braz tinha um gravador que gravava tudo, quando chegava a noite ele colocava tudo no papel. Ele ligava, escutava um pouquinho, escrevia e desligava. Dessa maneira ele ajudou muito. Nosso desejo era resolver os problemas. Iniciamos a articulação para a retomada do Parque Nacional do Monte Pascoal. Depois, ele foi eleito presidente do conselho de Cacique e tivemos a primeira reunião em Boca da Mata, no princípio do ano 2000. A decisão foi de ocupar o Parque. Mas eles já tinham entrado nele duas vezes e a Funai e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) tinham tirado eles de lá. Foi quando eu falei que tinha pouco tempo de presidente no Conselho de Cacique, mas vinha há muito tempo participando desse conselho, com outros presidentes. Eles tinham entrado duas vezes no Parque e duas vezes saíram, e eu tinha certeza de que na última vez a Funai dera dinheiro para as lideranças desocuparem. Então, eu não estava disposto a ocupar o Parque para sair no dia seguinte, somente passar vergonha. Queria uma garantia de que a ocupação era para ficar, que era briga firme pela vitória. Marcamos uma reunião de três dias, dentro de 15 a 30 dias. Combinamos que no primeiro dia íamos ocupar. Mas aí eu alertei que não dava para esperar 15 ou 30 dias para entrar no Parque, porque a informação iria vazar! Ponderei com eles que já que estávamos reunidos e o tema da ocupação tomou toda o encontro, era praticamente o único pensamento: deveríamos ocupar o Parque ao final da reunião. No dia seguinte nos prepararíamos e, no outro dia, ocuparíamos o Parque. E foi feita desse jeito a ocupação: chegamos e tomamos as armas do pessoal do Instituto Brasileiro do Meio ambiente (Ibama), de uns outros, o pessoal saiu e nós ficamos. Depois de oito dias o Ibama liberou R\$ 1.500.000,00 para dividir entre as lideranças, prometeu carro, dinheiro em espécie, compra de trator para arar a terra etc. Com as ofertas, as lideranças que disseram que ficariam até o fim vieram falar para sair. Eu e o Joel Braz batemos o pé firme, defendemos que tínhamos que cumprir o que havíamos decidido na reunião. No início teve um desentendimento, mas conseguimos manter o pé firme e segurar o passo.

Depois da conquista do Parque e de retomar muitas fazendas em torno dele, começamos a trabalhar no comitê que foi criado em Cabrália, para preparar a realização da Marcha Indígena prevista para o mês de abril de 2000. Não fomos felizes em cumprir com a agenda da Marcha, que previa uma grande mobilização em Cabrália. Sair de Cabrália marchando até Porto Seguro, local onde faríamos nosso ato, em paralelo e em protesto ao discurso do Fernando Henrique Cardoso.

Na noite que antecedia a marcha ocorreram rituais de diversos povos em preparação para a caminhada da manhã seguinte. A previsão era sairmos às 5 horas da manhã para Porto Seguro. À meia-noite foi a apresentação do ritual dos Maxakali. Quando eles terminaram de apresentar, era uma hora da manhã, eles falaram que estava na hora de marchar. Mas o pessoal não concordou, porque estava marcado para as 5 horas. “Tá na hora de ir, Maxakali já vai!”, disseram eles. Mas as pessoas da organização disseram que tinha que sair na hora combinada com todo mundo. Os Maxakali não concordaram e marcharam sozinhos. Eles saíram a uma hora da manhã. Quando o dia amanheceu, estavam em Porto Seguro. E nós, quando saíamos na hora combinada não marchamos nem um quilômetro e fomos atacados pela polícia. Foi aquele “Deus nos acuda”, pessoas levando bala de borracha, bomba de gás e os Maxakali já estavam em Porto Seguro fazendo suas atividades, porque eles tinham marchado durante a noite. Fomos descobrir depois que no ritual dos Maxakali, eles receberam a “mensagem” de tudo o que ia acontecer.

De toda forma, na minha avaliação, achei que foi um momento muito importante, foi o momento em que o governo teve que mostrar a cara, só não marchamos porque fomos impedidos. Teve também aquela cena forte do indígena Gildo Terena de joelho e com os braços abertos no meio da pista sendo judiado. Vários outros parentes também foram espancados, apanharam, ficaram com marcas de bala.

No final da marcha, foi escolhido um grupo para divulgar o documento final, na Europa. Fui um dos escolhidos, junto com o Egon Heck, do Cimi, e o Lúcio Flores. Fomos para Córdoba, na Espanha, nos reunimos com um vereador. Depois fomos à Londres, fomos à Holanda, à Trier na Alemanha, ficamos lá na casa de uma velhinha solidária com nossa causa, depois fomos à Áustria e Luxemburgo. Voltamos à Holanda e depois fomos para Hamburgo e Frankfurt, na Alemanha. Sei que foram 30 dias de viagem, ficamos sem dinheiro, mas deu tudo certo. Nessa viagem tive um sofrimento danado, saí daqui com um sapato muito bonito, para calçar na Europa, só que esse sapato começou a fazer um calo atrás do meu pé. Comecei a mancar naquela Europa, depois estourou esse calo e ficou na carne viva. Só no final da viagem que o Egon veio me dizer que tinha uma “sandalinha”. Mas aí eu já tinha sofrido “pra caramba”!

PROCESSO CONSTITUINTE

Naquela época, a discriminação era muito grande com os povos indígenas no Nordeste. Nós sofriamos discriminação até de outros indígenas. Diziam que os povos do Nordeste não eram mais indígenas. Conversei muito com o Megaron Txucarramãe, ele era uma das grandes lideranças da época, conversei com o Inoculado, liderança Kamayurá do Xingu, com o primeiro amigo Xavante que eu tive, chamado Zé Luiz. Zé Luiz, que era jovem, estava sempre acompanhado de um ancião chamado Supreviu. Também tinha o Celestino, o Aniceto Xavante, e outras pessoas. Eu conversava com eles e explicava que os

povos do Nordeste tinham aquela mistura porque o Brasil foi “descoberto” por lá e que se o Brasil tivesse sido “descoberto” para o lado do Mato Grosso, eles seriam os “mestiços” e nós seríamos o “sangue limpo”. Falava também que tudo o que aconteceu não foi por culpa dos povos indígenas, que os portugueses é que mataram e que se aproveitavam das mulheres indígenas. Comecei a fazer eles entenderem aquela situação. Expliquei também que os indígenas no Nordeste entendiam melhor essa problemática do governo, da política indigenista e outros temas, e que os povos da Amazônia, os que vivem mais isolados, são mais fáceis de ser enganados pelo governo. Aos poucos conseguimos fazer um trabalho de conscientização, eu percebia que os indígenas no Nordeste eram mais esclarecidos, mais fortes em relação à sua crença sobre os encantados. Os povos “isolados” tinham seus pajés, que eram mais resguardados. Sentia que, com os cânticos, descobri que os povos do Nordeste tinham uma grande força espiritual, que fazia com que a gente se animasse e acreditasse na luta e que realmente considerassem eles como uns grandes aliados para esse movimento. Meu objetivo era acabar com a discriminação entre povos indígenas.

Fiquei em Brasília por muito tempo fazendo parte da comissão organizadora nacional e, com isso, deixei de articular e organizar o Nordeste. Mas quando as delegações iam a Brasília acompanhar temas importantes, percebi que realmente os indígenas no Nordeste foram e são grandes companheiros. Podíamos contar com eles nessa luta, sempre me admirava a disposição que eles tinham, o interesse de reconquista dos seus territórios e a vontade que eles tinham de conhecer os seus direitos. O trabalho que desenvolvemos em Brasília era a preparação da proposta para a Constituição, na constituinte. Sempre contando com apoio e assessoria do Cimi, nos reuníamos e depois era o trabalho no Congresso Nacional de articulação com deputados até a entrega definitiva de nossa proposta aos deputados. A proposta entregue contou com muita participação dos povos do Nordeste. No Congresso, contamos com uma equipe muito grande de parentes, o que nos permitia dividir equipes por gabinetes dos deputados. Entregávamos a proposta, pedíamos o apoio e levávamos um livro de registro para o deputado assinar comprovando que de fato havíamos passado pelo gabinete. Conseguimos articular todo esse trabalho e sempre contamos com grande participação dos indígenas no Nordeste. Foi uma participação rica porque eles tinham mais facilidade de entender essa problemática política do que os povos isolados.

Tinha um grupo de indígenas que defendia a tutela, foram várias discussões, teve um momento em que até uma flecha foi apontada para mim, foram momentos difíceis na minha vida essa luta na constituinte. Concretamente eram funcionários da Funai que diziam que se acabasse a tutela os indígenas não iriam mais ser assistidos pela Funai. Diziam que cada um teria que viver por contra própria, e nos acusavam de querer acabar com a tutela. Muitas lideranças tinham na cabeça que a tutela tinha que existir. Não conseguíamos convencer essas lideranças que não tinha nada a ver assistência com tutela. Que a tutela apenas fazia com que não fôssemos mais considerados relativamente incapazes. Nossos argumentos eram que nós éramos capazes de nos casar, de fazer roças, de fazer família, de trabalhar para sustentar nossa família etc. Mesmo assim, esse entendimento era muito difícil para eles. Para os indígenas do Nordeste essas discussões eram mais fáceis de entender, porque eles já tinham esse contato todo. Eu explicava que eram

500 anos de contato e que depois de tanto tempo assim, se a gente do Nordeste não conseguisse falar português, é porque seríamos muito burros.

A participação dos povos indígenas do Nordeste foi muito importante. Quando terminou, quando realmente foi concluída a Constituição e que os direitos foram assegurados, entendemos que um dos itens importantes aprovados foi que o Brasil tinha cinco anos de prazo para demarcar e legalizar todas as terras indígenas. Isso significava que até 5 de outubro de 1993 deveria estar tudo resolvido. No final dos trabalhos da constituinte tivemos uma reunião com o assessor jurídico do Cimi, Dr. Paulo Machado Guimarães, e ele falou que tinha muita coisa importante que não foi aprovada, mas que se os governantes e a Funai resolvessem os problemas indígenas de acordo com o Artigo 231, seria algo muito importante. Falou também que tínhamos ganhado um capítulo específico – Capítulo VIII – e os Artigos 231 e 232. O Dr. Paulo fez uma leitura do que conseguimos e disse que foi muito importante, pediu muita atenção no texto da lei: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradição, e o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Nós vibramos. Foi muito importante essa participação e discussão toda, nos sentimos vitoriosos na nossa luta, depois de tanto sofrimento.

Todo esse processo foi uma grande escola, é como se os povos indígenas tivessem saído do primário e entrado numa universidade. Foi uma escola de muitos esclarecimentos dos direitos, de muita consciência, de união dos povos. Percebemos que se ficássemos unidos poderíamos alcançar outras lutas, outras vitórias. Na época da Constituição, os povos indígenas me fizeram entender que o único caminho era a união, falar a mesma linguagem. Naquela época todo mundo estava realmente interessado em resolver os problemas dos direitos indígenas na Constituição. Esse processo me fez entender que eu era uma das pessoas responsáveis por essa mensagem para as comunidades que não participaram daquele trabalho. A partir daquele momento, entendi que a minha parte nesse trabalho era ser o mensageiro, transmitir esse conhecimento para as comunidades. Nos demos conta de que as comunidades indígenas tinham uma grande necessidade da Escola de Formação para novas lideranças, para garantir aquele direito aprovado na CF. Seguir a mesma luta que tivemos para aprovar os direitos, agora para aplicar na prática. Essa luta tinha que levar em conta o respeito às reivindicações das suas comunidades em relação à sua organização social, em relação aos seus costumes, às suas línguas, suas tradições, suas crenças, para realmente conquistar aquele direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupavam. Quando liamos o parágrafo primeiro, que define o que são as terras indígenas, ficava muito mais claro nossa participação, como a definição de que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são aquelas habitadas em caráter permanente, aquelas utilizadas para as suas atividades reprodutivas, necessárias para a reprodução física e cultural da comunidade. Eu acreditei que todas as comunidades tinham que ter o conhecimento da lei, preparar as novas lideranças, os novos guerreiros.



PENSANDO NO FUTURO

Hoje estou com 71 anos, muito preocupado com essa situação de agora. Estou me sentindo um pouco fraco e preocupado, e me pergunto: “será que eu vou alcançar ainda a vitória dos povos indígenas no Brasil?” Quando eu lutava, antes de reconquistar o território do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, eu acreditava que aquele compromisso meu era com aquele resultado, com a reconquista do território. Quando chegamos em 2012 e conquistamos o território, eu descobri que apenas estava namorando com a causa dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, mas que a minha verdadeira paixão era com a causa dos povos indígenas no Brasil. Espero um dia conseguir fazer com que outros parentes, que ainda não conquistaram seu território, passem pela alegria que eu passei no dia que vi o território Pataxó Hã-Hã-Hãe sendo conquistado. Sinto-me no dever de transmitir para outros povos essa alegria que eu passei e dizer a eles que é com muita sinceridade, com muito respeito, com muita vontade e muita dedicação que vamos conseguir alcançar essa vitória da demarcação e da regularização das terras indígenas no Brasil. Descobri que é essa a minha paixão. Estou preocupado porque muitos parentes esperam que o governo resolva o problema. Eu tenho certeza de que se nós não estivermos organizados para enfrentar esses problemas com a demarcação e a desintrusão do nosso território, não vamos conseguir resolver esses problemas dos povos indígenas no Brasil.

Olhando para a situação que o país está atravessando, da difícil conjuntura política, penso que as entidades de apoio precisam se preparar para dar condições para uma articulação em nível nacional. Precisamos nos mobilizar em nível nacional para dar uma resposta ao governo do que realmente é importante para o país. As lideranças indígenas que são porta-vozes das suas comunidades esperam um resultado feliz das comunidades com relação aos seus territórios. Penso numa articulação dos povos para preparar uma grande ação em nível nacional. Temos que fazer o levantamento dos problemas que estão enfrentando as comunidades e que precisam ser resolvidos, definir prioridades, definir em quais comunidades devemos mais investir, onde iniciar os trabalhos, agendar tudo isso. Precisamos repensar os grandes encontros das lideranças do Brasil, assim como o Acampamento Terra Livre e outras Assembleias Grandes que existem, que deixem de acontecer na cidade, que sejam realizadas dentro das comunidades, naquelas de maior prioridade. Penso muito no contexto do Kaiowá-Guarani no Mato Grosso do Sul, onde há uma força muito grande de agronegócio, do latifúndio. Acredito que a partir do momento em que a gente tiver organizado para realizar esses encontros nessas áreas, as discussões vão ser poucas, mas as ações vão ser grandes. Tenho certeza que com a ocupação acontecendo e as assembleias acontecendo nos territórios vamos conseguir uma repercussão muito grande. Eu tenho esse sonho comigo e acredito que as entidades de apoio devam investir nesse pensamento. Com isso, tenho certeza de que vamos ter uma grande organização e que essa organização vai ser a base para resolver os problemas.

Outro problema que vejo é a fraqueza espiritual. Tenho andado em algumas comunidades onde a força espiritual está um pouco distante da consciência de algumas lideranças que vêm trabalhando dentro das suas comunidades. Se quisermos essa grande

articulação, penso que um ponto principal que tem que ser discutido é a dimensão da espiritualidade. Todos os povos precisam valorizar seus rituais e suas crenças. As que estão um pouco adormecidas precisam ser ressuscitadas, entender por que e onde morreu. Elas são as chaves principais para encontrar a saída da reconquista dos territórios. Muitas vezes falamos muito na paz, mas a paz precisa estar ligada às estratégias que devemos usar. A paz são nossos territórios demarcados e regularizados, porque somente assim teremos paz para viver.

Sobre o tema da espiritualidade, eu falo a partir do exemplo do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe. Em momentos de tristeza profunda, de desesperança, depois de uma reintegração de posse, muitas lideranças machucadas, judiadas pela polícia, nosso ânimo estava no ritual. Todo mundo dançava o ritual, alguns dos membros da comunidade recebiam os mensageiros da luz, os encantados, eles nos orientavam sobre as formas da luta, sobre os momentos em que devíamos avançar e recuar. Sabíamos que os recuos eram apenas uma estratégia para nos prepararmos melhor, para estarmos mais fortes na próxima ação, que seríamos vitoriosos.

Em todos esses anos nunca desanimei, fiquei desgostoso em muitos momentos, fiquei revoltado, mas nunca pensei em desistir da luta. Sempre recebi orientação espiritual, eu já sabia o que ia acontecer. Eu sempre estava na frente, então aquilo fazia com que cada vez mais eu entendesse a problemática da luta e a responsabilidade de transmitir os conhecimentos. Sempre buscar os jovens, no dever de transmitir o meu conhecimento a eles, porque mesmo que eu não morresse logo, com o tempo ia ficando velho, cansado e precisaria colocar jovens para me substituir. A responsabilidade de ser parte da história viva, de transmitir aos jovens o conhecimento que eu tive, sempre faço com prazer. Eu queria ter condições de andar em todas as comunidades para explicar para eles que foi assim que os Pataxó Hã-Hã-Hãe conseguiram conquistar o seu território. Dizer para eles a importância de uma liderança sincera, de uma liderança que respeitou sempre o direito da sua comunidade e uma liderança que nunca lutou por emprego para si mesmo. Uma liderança que sempre considerou que já tinha o seu emprego, que seria o porta-voz da comunidade, que sempre fez o seu trabalho voluntário, sem ordenado, sem ter ganhado dinheiro de ninguém, mas sim um ganho moral, respeito, aplausos daqueles que reconhecem a importância de uma liderança que trabalha para defender os interesses da comunidade. Então, hoje, tem momentos em que sozinho fico pensando, fazendo alguma avaliação, e às vezes me dá até vontade de chorar quando lembro que comecei a luta com muitos companheiros, tanto do Nordeste, como companheiros do Amazonas, do Acre, de Roraima, de Rondônia, companheiros de toda a região do Brasil, e saber que muitos companheiros nossos não estão mais aqui, alguns abandonaram ou trocaram de luta.

Hoje sinto falta daqueles companheiros que trocaram a luta por um emprego, que trocaram a luta por madeira, que trocaram a luta por mineradora, que trocaram a luta por qualquer coisa, até por bebida. Eu sinto falta daqueles companheiros e fico muito triste porque no meio de todos aqueles que lutaram nos anos 1980 até agora, saber que nesse meio tiveram líderes pelegos, que traíram sua comunidade em troca de migalhas, de mixaria, de coisas que se acabam.



Nunca lutei pelo dinheiro, porque sei que o dinheiro acaba, que a roupa rasga, mas a terra não, ela é a nossa base principal que nos mantém vivos e que nos equilibra. A terra é a mãe de todos e todos precisam reconhecer o valor da terra para melhor viver, com mais garra, com mais firmeza, lutar pela reconquista dela. É assim que vamos ter a vida garantida, para a nossa reprodução física. Porque se não lutarmos para ampliar nossas terras daqui a dez, vinte anos, muitas terras vão virar um povoado com apenas alguns quintais para plantar alguns pezinhos de horta, e olhe lá, porque não sabemos o que vai ser daqui pra frente.



ASSASSINADOS POR DEFENDER OS POVOS INDÍGENAS

Osmarina de Oliveira
Egon Dionisio Heck

INTRODUÇÃO

Entre 1974 e 1988, no período de chumbo da Ditadura Militar e na embrionária e frágil abertura democrática, que mais estava para continuidade da Ditadura, diversas pessoas foram assassinadas por sua posição em defesa dos povos indígenas. São mártires de uma causa que abraçaram por opção ou por “destino” (vocação para os cristãos). A consciência das injustiças que estavam sendo cometidas e a necessidade de interferir para que cessassem ou mesmo para que as vítimas fossem reparadas foram motivos de ódio de alguns, levando a assassinatos.

Neste capítulo, sobre as biografias de pessoas assassinadas, vamos nos ater àquelas pessoas – indígenas e não indígenas – que foram assassinadas por se colocarem na defesa das comunidades e dos povos indígenas. São pessoas que se opuseram ao regime vigente, que não aceitavam ver os povos indígenas sendo vítimas de alguns poucos interesses econômicos, que não admitiam um Estado omissivo e tolerante às injustiças. São pessoas que sabiam que sua opção colocava a própria vida em risco, mas que mesmo assim não desistiram, estimularam outras pessoas, fizeram discípulos e entregaram a vida. Esses assassinatos têm em comum a consciência de que a vida estava em risco, todos tinham consciência de que suas ações incomodavam poderes estabelecidos pela usurpação política, todos eles lutavam por justiça social, nenhum deles desejava morrer embora não tivessem medo de entregar a vida.

Sabemos que nesse período histórico ocorreram inúmeros massacres contra os povos indígenas, além de mortes por fome, doenças etc., enfim, descasos do poder público que não há como mensurar. A Comissão Nacional da Verdade (CNV) estimou ao menos 8.350 indígenas assassinados no período “em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa” (BRASIL, 2014, p. 205). Os números podem ser comprovados pelas informações oficiais do próprio Estado, como



no caso dos Waimiri-Atroari que, em 1972, a Funai estimava “uma população de cerca de 3 mil pessoas, em 1987 eram somente 420, tendo chegado a 350 em 1983”, conclui o Relatório (BRASIL, 2014, p. 234).

Os livros *Os Fuzis e as Flechas* (2017) e *Vítimas do Milagre* (1978) também são emblemáticas nas especificações dos crimes e das vítimas. São assassinatos de pessoas que estavam no caminho do “progresso”, do “desenvolvimento”, que não se sujeitaram e se opuseram ao regime vigente. Essas 8.350 mortes se somam a esses mártires, embora alguns apenas estivessem no caminho, outros se colocaram no caminho. Porém, todas foram vítimas da ação e omissão do Estado. O Relatório e os documentos trazem informações precisas de alguns massacres, outros inúmeros massacres jamais tomaremos conhecimento, por terem dizimado todas as pessoas ou por algum motivo, os sobreviventes não encontraram espaços seguros para denunciar.

Entre os mártires, quatro pessoas eram líderes indígenas e ao menos cinco eram ordenados pela Igreja Católica, três padres, um irmão e uma irmã.

Após a expulsão dos jesuítas, no século XVIII, a Igreja Católica não havia mais se posicionado em âmbito nacional em defesa dos povos indígenas. Com raras exceções, missões e dioceses atendiam sua microrregião, mais preocupadas em sacramentalizar os indígenas do que serem voz profética para denunciar as injustiças que estavam sendo cometidas. Essas cinco pessoas não aceitaram as ordens do sistema, romperam, denunciaram e anunciaram. Os quatro líderes indígenas assassinados não eram apenas líderes comunitários, suas ações incidiam regional e nacionalmente; eram pessoas que entendiam o sentido da unidade, a importância da organização e os riscos de se opor ao sistema.

Os governos militares foram os grandes responsáveis por esses crimes ao não aplicar a lei e, assim, permitir o surgimento de esquadrões da morte ou mesmo grupos armados que agiam ao arripio da lei.

A seguir passaremos a uma breve biografia de alguns personagens vítimas desse processo. Nosso objetivo não é narrar a história de vida da pessoa, tarefa impossível, mas ao menos indicar seu compromisso e as motivações que levaram ao seu assassinato.

ÂNGELO KRETÃ (1952-1980)

“Um índio que já não causa problema”, assim o *Boletim do Cimi* (1980, p. 40) noticiou o assassinato de Ângelo Kretã, interpretando a opinião dos seus inimigos. A vítima era liderança do povo Kaingang, vivia na Terra Indígena Mangueirinha, Sudoeste do Paraná, local que até hoje conserva a maior reserva de araucária do Brasil, com 9.976 hectares. Em 12 de maio de 1949, um acordo é celebrado entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o governador do estado do Paraná, Moises Lupion. A área de 9.976 hectares é expropriada dos indígenas e entregue ao “grupo econômico Forte-Khury que, [com-

prou por três milhões de cruzeiros] em 1961, a vendeu [um mês depois de ter adquirido por cinquenta e oito milhões de cruzeiros] a F. Slaviero & Filhos Indústria e Comércio de Madeiras. Em 1963, quando da ocupação, o Grupo Slaviero expulsou violentamente os índios da área [...] chegando a queimar-lhes as casas” (ANAI, 1980, p. 13). Durante um ato público realizado em Curitiba no dia 23 de dezembro de 1979, Ângelo Kretã se manifestou para mais de 1.000 pessoas que ocupavam o auditório, dizendo que “nós vamos ocupar a qualquer momento a área de 8.976 hectares que nos foi roubada pelo Grupo Slaviero” (KRETÃ, 1980, p. 15).

Aos 28 anos de idade, Kretã era cacique em sua comunidade, participou ativamente nos processos que os próprios indígenas denominaram “desintrusão” das terras indígenas no Sul do Brasil e era vereador pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB) – no momento, o único partido de oposição tolerado pela Ditadura Militar, onde aglutinavam-se os opositores ao regime –, “o primeiro vereador indígena no Brasil”, diziam as manchetes de jornais. Sua trajetória no movimento de desintrusão foi registrada pelo cineasta Zelito Viana, no documentário *Terra dos Índios* (1979). A ação política de Kretã provocou a ira em diversas pessoas e entidades. Além do conflito com o governo do Estado e com a firma Slaviero, “paulatinamente, passou a se opor a diversas práticas rotineiras implementadas pela Funai consideradas degradantes pelos indígenas, como o trabalho forçado, a cadeia indígena, a utilização do tronco, a presença na TI de serraria dirigida pela Funai, a transferência dos recursos oriundos da exploração de madeira de lei e de outros recursos naturais para a Gestão do Patrimônio Indígena em Brasília” (COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN, 2017, p. 192).

Sua cadeira na Câmara Municipal era questionada tanto por vereadores da Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido dos defensores do Regime Militar, como pela chefia de posto da Funai, sob o argumento de que indígena tutelado não poderia ser vereador.

Kretã sabia que estava ameaçado de morte, aliás, eram várias pessoas que desejavam sua morte, mas ele não temia. Na ação para retirada dos invasores da TI Rio das Cobras (PR), declarou ao cineasta Zelito Viana que “acredito muito na minha gente, [...] como índio e como cacique de uma terra Kaingang eu morro, derramo meu sangue, mas sempre pensando no meu povo” (KRETÃ, 1979). Segundo o *Boletim do Cimi* (1980), ele já havia alertado as demais lideranças indígenas de que sua morte não deveria parar a luta. Ao ser entrevistado pelo cineasta Ronaldo Duque, também em 1979, declarou Kretã que já tinha sofrido uma emboscada: “Eu já estou vigiado há muito tempo, e até tenho medo de publicar estas coisas e a gente se complicar ainda mais. Eu estou ameaçado de morte há seis anos, mas agora mais violentamente” (COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN, 2017, p. 191). No depoimento ao cineasta, Kretã relatou a tentativa de emboscada: “estava sozinho no carro, quiseram me pegar”. E, foi justamente com um carro que assassinaram o líder Kaingang, tentando simular um acidente automobilístico. Diante das constantes ameaças, Kretã contava com proteção policial.

Na noite de 22 de janeiro de 1980, “o cacique e três soldados da PM caíram numa emboscada, quando uma jamanta [carreta], ao desviar de um volks deixado abandonado

na estrada, colidiu com o carro que ocupavam” (BOLETIM DO CIMI, 1980, p. 7). Kretã morreu no dia 29 daquele mês num hospital de Curitiba.

As ameaças de morte não eram conhecidas apenas por ele. O advogado que defendia Kretã já havia ingressado com ação judicial com pedido de proteção. “Foram designados seis policiais militares para garantir a sua segurança e três deles estavam no automóvel pilotado por Ângelo no momento do acidente (Liberino Bak, Sadi Reisdoenfer e Bernardo Pehencenzmi)” (COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN, 2017, p. 194).

Para Elvira Kretã, viúva de Ângelo, não foi um acidente de trânsito, mas um assassinato:

Até hoje não foi provado se foi acidente ou uma espera [tocaia, emboscada]. Foi uma espera, quero ver... foi na segunda-feira, nós saímos com ele, fomos para Coronel Vivida e Chopinzinho [municípios vizinhos à TI de Mangueirinha], o carro andava atrás de nós, os que andavam perseguindo ele. Na terça-feira que ele foi é que deu o acidente. [...] Agora não sei se era dos Slaviero ou era de um pessoal que tinha ali na Palmeirinha, por causa que ele tomou [de volta para índios] um pedaço de terra que eles tinham tirado (COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN, 2017, p. 194).

Diversos atos e manifestações de solidariedade foram realizados pedindo apuração rigorosa ao crime. O processo resultou em vários problemas, mas, por fim, ninguém foi punido. A Comissão Estadual da Verdade (2017, p. 201) reexaminou o caso e observou que a morte de Kretã teria sido resultado “de uma emboscada destinada a matá-lo”. Defende que o caso não pode ficar no esquecimento, “recomenda que seja reexaminado o episódio, que pode contemplar prática criminosa, resgatando-se a verdade do propósito da eliminação de importante liderança indígena”, justamente por se opor aos discursos oficiais. Recomenda também “o empenho do governo brasileiro, no sentido de esclarecer as verdadeiras circunstâncias da morte desta liderança, é medida que se impõe” (COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN, 2017, p. 201).

Sobre os 9.976 hectares de terra Kaingang tomadas pelo governo Lupion, somente em 1974 a Funai entrou na justiça reivindicando a devolução das terras expropriadas de Mangueirinha. A área foi restituída após longo processo judicial que tramitou junto à Justiça Federal no Paraná.

SIMÃO CRISTINO KOGE KUDUGODU (1928-1976) E RODOLFO LUNKENBEIN (1930-1976)

Os assassinatos do indígena Bororo Simão Cristino Koge Kudugodu (que completaria 39 anos no dia 27 de outubro de 1976), nascido na aldeia Meruri (MT), e do Padre Salesiano Rodolfo Lunkenbein, 37 anos, nascido em Döringstadt, na Alemanha, são episódios que se unificam pela causa a que lutavam. Kudugodu defendia o povo no qual nasceu e aprendeu os costumes, a língua e tudo que precisava para sobreviver; Lunkenbein ou Koge Ekureu (Peixe Dourado), como carinhosamente lhe chamavam os Bororo, aprendeu na vivência com os Bororo que a amar outras formas de vida diferentes daquela de sua infância. Afirmava sempre que aprendeu muito com esse povo, foi viver entre eles por opção, porque assim o quis, fazia pouco mais de uma década. Foram assassinados no mesmo dia e na mesma hora, pelo mesmo episódio, por gente querendo tomar as terras dos Bororo e dispostos a tudo para não serem contrariados. Os assassinatos ocorreram na Colônia Meruri, ou Missão Salesiana, dentro da TI Meruri, município de General Carneiro (MT).

Koge Ekureu, quando decidiu ir para a Missão Salesiana em Meruri, imaginou que seu trabalho seria apenas catequisar e converter indígenas ao cristianismo. Quando se deparou com a realidade, percebeu que o sentido da missão seria outro. Não tinha sentido converter ao cristianismo pessoas que mantêm uma espiritualidade profunda, mas que estavam impedidos de exercê-la por conta da violência externa. Os Bororo tinham sido expulsos de suas terras. As invasões constantes de posseiros, seguidos de fazendeiros, limitavam drasticamente a sobrevivência física e cultural desse povo.

Era o dia 15 de julho de 1976. Apesar da friagem comum para o mês de julho, fazia muito calor e estava tudo seco, típico do Cerrado brasileiro. Depois de muita luta dos Bororo com a Funai, finalmente estavam demarcando a terra por eles reivindicada. A empresa contratada para a demarcação havia chegado à Colônia Meruri no dia 10 de julho, e no dia 12 começaram os trabalhos. Ocorre que fazendeiros tinham se apropriado de grande parte da terra. De acordo com o *Jornal do Brasil* (OCHOA, 1976b), “o prefeito Valdon Varjão, de Barra do Garças, possui um cartório e comandava a grilagem, já vendeu milhares de hectares que não são dele – afirmou o cacique Bororo”. Porém, colocaram camponeses como testas de ferro para justificar a expropriação da terra indígena com apelo social e depois tomar posse definitiva. Dos 81 mil hectares garantidos aos Bororo desde o início do século XX, restavam apenas as terras onde se encontrava a missão e algumas glebas não agricultáveis; as melhores terras para atividades agrícolas estavam nas mãos de fazendeiros. Dom Tomás Balduino, em entrevista ao cineasta Zelito Viana, explicou o contexto que se encontrava a Terra Indígena Bororo, em que “por trás estavam os fazendeiros, agora, na frente estavam os posseiros, empurrados pelos fazendeiros. Isso acontece em toda parte” (BALDUINO, 1979). O próprio governo do estado do Mato Grosso havia retirado uma grande extensão da terra indígena para cedê-la a fazendeiros. Foi esse o local escolhido para a 3ª Assembleia dos Chefes Indígenas.

nas, que ocorreu entre 2 e 4 de setembro de 1975. A comunidade sabia que precisava do apoio de todo o movimento indígena para conseguir suas terras de volta.

Pe. Gonzalo Ochoa, que presenciou os fatos, assim narrou:

Pelas 10 horas da manhã, encontrava-me na sede da colônia Indígena Meruri, de saída para o campo onde o Pe. Rodolfo Lunkembein, diretor da mesma colônia, se encontrava trabalhando, junto com três Bororo, quando me avisaram que havia gente procurando pelo padre, e vi que muita gente conhecida estava chegando em vários carros C_10 e outros. Fui cumprimentá-los. Logo percebi que João Marque de Oliveira (João Mineiro), José Antônio Guedes Miguez e Alaor Borges procuravam monopolizar a conversa, dirigindo insultos e ameaças contra mim e o Pe. Rodolfo. João Marque de Oliveira, principalmente, não se limitou às palavras, mas usou as mãos, empurrando, tirando-me os óculos. Estavam resolvidos a impedir a demarcação da reserva dos índios Bororo de Meruri, que tinha começado nessa mesma semana.

Não querendo aceitar nenhum raciocínio, continuaram reclamando a presença do Pe. Rodolfo, querendo inclusive ir ao lugar onde ele se encontrava. Poucos minutos depois, chegou Pe. Rodolfo com os seus colegas de trabalho, ele manteve a calma e procurou esclarecer sobre o processo da reserva... Disse que, como responsável pela Colônia, cabia-lhe o dever de comunicar o ocorrido às autoridades competentes. Estando em pé na porta do escritório, ele escreveu os nomes dos presentes.

Quando já quase todos estavam nas suas viaturas, João Mineiro, estando na frente do Pe. Rodolfo perto de um carro, começou a dirigir-lhe insultos e ameaças explícitas. Nisso João Mineiro começou a empurrar o Padre e faltou-lhe ao respeito de fato. Perante o qual as senhoras Bororo começaram a reclamar e os poucos Bororo que ali estavam procuraram segurar João Mineiro, que estava armado, procurando pegar a arma que carregava na cintura. Nesse instante começou o tiroteio da parte dos invasores, pois os Bororo, além de serem poucos, estavam totalmente desprevenidos e desarmados. Olhei espantado para a turma e vi Manoel Borges (vulgo Preto) empunhando a arma e atirando ao grupo. Vi no instante em que atirava em uma velha Bororo, que avançava para acudir seu filho Simão, gravemente ferido. Procurei me proteger atrás de um carro, mas nesse momento escutei gritos: *Pe. Rodolfo, Pe. Diretor*. Todo cuidado foi inútil e depois de uns 25 minutos de agonia o Padre expirava. Os outros doentes estavam sendo acudidos pelas irmãs e pelos familiares. Simão, índio Bororo de uns 35 anos, tinha sido baleado e esfaqueado, estava agonizando, Lourenço Rondon, filho do chefe, baleado no peito, no momento em que o administrei estava no dormitório do colégio [...], Gabriel Santos, índio Bororo, motorista e mecânico [...], tinha recebido uma facada; a mãe de Simão tinha recebido no braço direito uma bala que lhe atravessou o braço [...], José Rodrigues, jovem de 19 anos, tinha sido atravessado por uma bala na perna direita [...]. A notícia do ocorrido foi transmitida logo para Campo Grande e dali para o Brasil e para a Europa (OCHOA, 1976a)

A terra foi demarcada e hoje está na posse dos Bororo. Porém, o processo judicial que buscava responsabilizar e punir os agressores e assassinos de Rodolfo e Simão não resultou em conclusão positiva. Ninguém foi punido e o processo foi arquivado.

MARÇAL DE SOUZA TUPÃ'I (1920-1983)

“Eu sou uma pessoa marcada para morrer”, afirmou o Guarani Nhandeva Marçal de Souza Tupã'i (Pequeno Deus do Trovão) ao papa João Paulo II, durante o encontro com o pontífice em julho de 1980, em Manaus (AM). Completou Marçal: “Mas por uma causa justa a gente morre!”

Aos 63 anos, Marçal conhecia bem a história de sofrimento do povo Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Foi testemunha das inúmeras expulsões e massacres que ocorreram contra seu povo, dos confinamentos nas reservas, da exploração ilegal de madeira, do trabalho escravo, do tráfico de meninas Guarani, do desflorestamento e do gado pisoteando a terra sagrada, depois o trator eliminando as últimas árvores que restavam. Com a eliminação da floresta, foram-se o rio, o peixe, os animais, os remédios... Os fazendeiros esperavam que os Guarani também fossem eliminados. Mas eis que surgem vozes que não querem se calar, que fazem ecoar no mundo as injustiças. Marçal levou seu protesto à Organização das Nações Unidas (ONU) e, em 1980, discursou para o Papa. Era incansável na defesa de seu povo.

Vivia e trabalhava como enfermeiro no Tekoha Campestre, profissão recebida através de um curso oferecido pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Assim ficou desde que fora expulso pela Funai, em 1978, da Terra Indígena de Dourados, justamente por denunciar falcatruas com as quais não concordava. Em Campestre, apoiou a retomada da terra onde nasceu e de onde foram expulsos seus “patrícios”, como chamava os membros de seu povo. Denominada Pirakuá, a terra havia sido retomada por 45 famílias. Marçal era a voz de defesa do grupo. Ele tinha sido ameaçado de morte diversas vezes. Inclusive alguns dias antes do assassinato vieram oferecer Cr\$ 5 milhões de cruzeiros para que ele convencesse o grupo a desistir da luta. Oferta que poderia vir de alguém que tinha muito interesse na área. Mas não havia dinheiro que pagaria a justiça e a terra de seu povo. Marçal recusou a oferta e permaneceu na luta.

Na noite do dia 25 de novembro de 1983, quando ainda se encontrava na farmácia da aldeia Campestre, dois pistoleiros armados desferiram cinco tiros com revólver Taurus calibre 38, à queima-roupa, e desapareceram na escuridão da noite.

De acordo com informações sistematizadas por Prezia (2006), o revólver Taurus calibre 38 foi encontrado no dia 1º de dezembro com Rômulo Gamarra. Porém, a morosidade, proposital, da justiça fez com que apenas em março do ano seguinte fossem feitos os exames de balística, confirmando que a bala que matou Marçal saiu mesmo da arma

apreendida. A prisão de Gamarra ocorreu apenas em 31 de maio de 1984, “tendo ficado na cadeia apenas 60 dias, sendo solto graças a um *habeas corpus* impetrado pelo Dr. René Siufi, um dos melhores e mais caros advogados de Campo Grande” (PREZIA, 2006, p. 81). A pergunta que os indígenas e seus apoiadores se faziam naquela época é “como um simples capataz de fazenda poderia ter dinheiro para contratar um dos melhores criminalistas do estado?” (PREZIA, 2006, p. 81).

Por um longo período, a justiça debateu de quem era a responsabilidade pelo julgamento, se a Federal ou a Estadual. Somente em 1985 o fazendeiro Líbero Monteiro Lima foi indiciado no inquérito da Polícia Federal de Ponta Porã. Porém, as testemunhas foram ouvidas somente três anos depois, quando três novas pessoas foram indicadas como suspeitos, Paulo Ronaldo Dourado Costa, Faustino da Silva e Isaías da Rosa, sendo que o primeiro era policial da Secretaria de Segurança Pública de Mato Grosso do Sul. Porém, nunca foram indiciados.

De acordo com Prezias, Líbero Monteiro era pessoa influente e membro da União Democrática Ruralista (UDR). O julgamento foi marcado para 1993, em Ponta Porã, porém o réu foi absolvido por falta de provas. Um novo julgamento ocorreu em 1998, após 15 anos do crime, porém novamente o fazendeiro foi absolvido. Ninguém foi punido. A justiça fez pouco caso, seja por omissão, seja por conivência. A profecia de Tupã'i se fez realidade: “somos uma nação subjugada pelos potentes (poderosos), uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condição para a nossa sobrevivência” (TUPÃ'I, 1980, p. 11).

Mas a sociedade brasileira e mundial reconheceu em Marçal Tupã'i a voz dos Guarani e Kaiowá, o grito que não aceita injustiça, a honradez que não aceita subornos. Milhares de manifestações pedindo justiça a Marçal se fizeram ouvir.

Seu assassinato não esmoreceu a luta Guarani, ao contrário. Sabia Tupã'i que “alguém tem que perder a vida por uma causa!” Também sabia que a morte não seria em vão, “mas levantarão outros que terão o mesmo idealismo e que continuarão o trabalho que hoje nós começamos” (TUPÃ'I, 1979). De fato, a Aty Guasu, apoiada por Tupã'i, hoje é uma organização forte que dá esperança ao povo Guarani e Kaiowa. As retomadas de terras continuaram, algumas áreas já foram regularizadas, outras estão em processo, mas o mais importante é a esperança de reconquistar as terras roubadas num passado recente e convertê-las novamente em Tekoha. Diversas outras lideranças Guarani e Kaiowá foram assassinadas desde 1983 na luta pela terra, mas eles têm certeza de que muitos outros se levantarão.

ÂNGELO PEREIRA XAVIER (1979)

Não se tem registro da data do nascimento, apenas sabe-se que, em 1979, Ângelo Pereira Xavier era cacique do povo Pankararé na Terra Indígena Brejo do Burgo, município de Nova Glória, Norte da Bahia. As terras férteis e com rico manancial de águas destacavam-se no semiárido da região, como também despertavam cobiça de fazendeiros locais. Com superfície de 17.924 hectares, destacava-se entre as terras da região. As invasões de fazendeiros eram constantes e desejavam a todo custo o título da terra. O governo do estado da Bahia, alinhado ao Governo Militar, orientou o Instituto de Terras do Estado da Bahia (Interba) a titular a terra em nome dos fazendeiros.

Como as tratativas do Interba não vinham logrando resultado devido à oposição forte da comunidade Pankararé liderada pelo cacique Ângelo, decidiram criar outras formas de pressão. A comunidade passou a sofrer repressão policial e toda forma de constrangimento. Bastava ausentar-se da aldeia para sofrerem tortura psicológica. Também eram monitorados em suas atividades culturais e em muitas ocasiões foram proibidos de fazer as suas manifestações culturais, como as suas rezas e a dança do Toré. Pouco adiantava o cacique Ângelo denunciar às autoridades a violência sofrida, porque as próprias instituições públicas eram coniventes com os crimes.

Com o tempo, o próprio cacique passou a ser ameaçado de morte. Ele, como líder da comunidade, foi o alvo escolhido para desmoralizar e desmobilizar o povo indígena.

A 3ª Delegacia Regional da Funai estava situada na cidade de Recife (PE), distante o suficiente para que o cacique não conseguisse se deslocar constantemente e fazer denúncias. Os Pankararé tampouco recebiam visitas regulares de servidores do órgão para receber assistência. Mesmo assim, o cacique esteve por várias vezes em Recife para denunciar as ameaças que vinha sofrendo, mas infelizmente nenhuma providência foi tomada. A Funai fez pouco caso das denúncias e alegou falta de efetivo para proceder com a investigação. O fato é que a comunidade estava só.

No dia 26 de dezembro de 1979, quando o cacique Ângelo se dirigia ao roçado com um de seus sete filhos, foi alvejado por disparos de arma de fogo de uma tocaia preparada no caminho. O criminoso fugiu do local sem ser visto. Os assassinos nunca foram presos.

A Funai justificou dizendo que o crime seria por conta de uma desavença entre os indígenas, mas a comunidade reafirmou que a morte se deu por conta da defesa da terra.

No dia 2 de janeiro de 1980, em várias capitais do país, aconteceram atos religiosos e públicos em memória do cacique Pankararé. Algumas entidades se manifestaram publicamente contra esse brutal assassinato, através de notas públicas, entre elas a Comissão Justiça e Paz do Paraná, o Conselho Indigenista Missionário, a Associação Nacional de Apoio ao Índio, o Regional Sul II da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a Comissão Pastoral da Terra e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

Ângelo sabia que sua luta colocaria em risco a própria vida, mas mesmo assim decidiu que a vida da comunidade, a terra e a dignidade eram muito mais preciosas.

Com o assassinato de Ângelo Xavier, o seu filho Manoel Xavier foi elevado pela comunidade ao cargo de cacique. A comunidade indígena homenageou Ângelo com o nome da Escola Estadual Indígena.

*Réquiem para Ângelo Xavier
Índio morreu,
Pistoleiro matou.
Pistoleiro assassino,
não é culpado.
Pistoleiro foi braço,
Cumpriu a sentença,
decreto de morte do branco juiz,
Selando a sorte
Do índio explorado.*

*Índio morreu
Pistoleiro culpado?
Culpado é o sistema
Do branco senhor:
Do uso da terra
Em nome de poucos
Da invasão das reservas
Em nome do lucro.*

*Cacique Pankararé,
Ângelo Xavier.
Mais uma vitória
Na agenda do Branco.
Omissão da Funai,
Interesse de grupos,
A História traçada
Por mãos opressoras.*

*Morreu o cacique
Índio Pankararé,
Regando com sangue
A terra que é sua.
Seu grito de dor
É hino de guerra,
Clamando Justiça,
Invocando Sepé.*

*Ângelo tombou,
Por vontade do Branco.
Mas há outros bravos
Prosseguindo na luta,
Exigindo o direito
De viver como povo.
E a conquista sagrada
Da Terra e da Vida,
Será a vingança
Do índio imolado.*

(Comissão Justiça e Paz do Paraná. Especial para a Missa de 02/01/1980)

CLEUSA CAROLINA RODY COELHO (1933-1985)

Cleusa Carolina Rody Coelho nasceu em Cachoeiro de Itapemirim, no estado do Espírito Santo, em 1933. Em 1952, ingressou na Congregação das Missionárias Agostinianas Recoletas e foi morar na primeira casa da congregação localizada na Ilha das Flores, no estado Rio de Janeiro.

Esteve em missão em Lábrea, Manaus (AM), Colatina e Vitória (ES). Quando decidiu mudar pra Lábrea não imaginou que ali encontraria o sentido de sua vida junto aos povos indígenas e que esta, também, seria sua última morada na terra.

Logo no início dos trabalhos percebeu que não seria fácil. Constatou que os indígenas eram muito discriminados pelos regionais. Além das discriminações, encontrou sérios conflitos com exploradores de castanha, que adentravam as terras indígenas sem permissão e, a qualquer reclamação indígena, os ameaçavam. O contexto do Regime Militar em nada favorecia os indígenas. O governo desejava a todo custo a integração deles à sociedade nacional, ou seja, apoiava a perspectiva dos castanheiros, que desconsideravam aquela população como indígena.

Ir. Cleusa percebeu que seu trabalho pastoral com os indígenas não era bem-visto na cidade e perante os ribeirinhos vizinhos dos indígenas. O indígena Apurinã Pedro Borges relatou a conversa que Ir. Cleusa teve com ele, informando de seu temor de ser agredida ou mesmo morta por regionais. Segundo Pedro Borges, Ir. Cleusa teria dito: “um dia pode acontecer alguma coisa comigo, porque estou correndo atrás para juntar e reunir os indígenas, para unir eles [...] e que por isso ela não era bem-vinda nos locais que ela chegava, por causa dos indígenas” (BORGES, 2017). Confessou ao Apurinã que já teria sido ameaçada: “já foi ameaçada bastante com uma bala na minha cabeça, porque falava em favor de vocês, eu posso até morrer, mas não deixo de estar com vocês” (BORGES, 2017).

A região onde vivia o povo Apurinã possuía uma grande área de castanhal que despertava interesse de grupos econômicos e políticos regionais, além de comerciantes e fazendeiros da região.

Alguns dias antes do assassinato da Ir. Cleusa, a aldeia tinha sido vítima de um crime bárbaro. O indígena Raimundo Podivem, um que tinha feito “treinamento anti-guerrilha em Manaus, e trabalhado por cinco anos como policial militar, foi contratado pelos castanheiros e latifundiários interessados nas terras dos Apurinã” (IRMÃ, 2017), com o objetivo de matar o cacique e líder da comunidade, o Tuxaua Agostinho, pois este estava lutando pela demarcação da terra e pela expulsão dos exploradores de castanha. Ao chegar à aldeia, Raimundo não encontrou o cacique e decidiu, então, que não perderia a viagem e assassinou o filho do tuxaua, Arnaldo, e sua mulher, Maria. Ao tomar conhecimento do ocorrido, Ir. Cleusa decidiu ir até a aldeia Japiim, local dos assassinatos, para verificar a situação, confirmar os fatos ocorridos e auxiliar a comunidade na tomada das providências legais.

No dia 28 de abril de 1985, depois de constatar o ocorrido e tomar as providências no local, Ir. Cleusa disse para os indígenas que iria até a cidade de Lábrea para pedir a investigação e apuração do caso. No trajeto da aldeia para a cidade, Ir. Cleusa se encontrou com o barco do assassino da esposa e do filho do Tuxaua, Raimundo Podivem, que atirou contra o barco da Irmã. Um dos tiros passou de raspão no indígena Raimundo Paulo, que a acompanhava na embarcação. Ir. Cleusa orientou Raimundo Paulo para ele tratar de fugir, pois ele tinha família para cuidar, e que ela iria conversar com Raimundo Podivem. O indígena Raimundo Paulo saltou do barco, nadou até a margem, foi por terra até a cidade de Lábrea e relatou o ocorrido para o pároco da cidade, Pe. Jesús Moraza Ruiz. Sabendo da gravidade da situação, o padre reuniu pessoas e organizou as buscas no rio Pacιά. No primeiro dia não encontraram nenhum vestígio da Ir. Cleusa. No dia seguinte, continuaram as buscas e encontraram a canoa que pertencia à Irmã, e logo depois encontraram seu corpo já sem vida.

Exames de raios x, realizados na época no Hospital de Lábrea, indicaram que Ir. Cleusa teve crânio, costela e um braço quebrados.

Após as homenagens, Ir. Cleusa foi enterrada na cidade de Lábrea.

O indígena autor do assassinato morreu pouco depois, suspeito de envenenamento. O “crime” que custou a vida de Ir. Cleusa foi querer reunir os indígenas para lutar pelos seus direitos.

Ir. Cleusa deixou registrada uma frase que resume o pouco tempo, mas de profunda vivência, que teve com os Apurinã. “Comprometer-se com o índio, o mais pobre, desprezado e explorado, é assumir firme a sua caminhada, confiante num futuro certo que já se vai tornando presente, nas pequenas lutas e vitórias... Vale arriscar-se!” (COELHO, 2017).

EZEQUIEL RAMIN (1953-1985)

“Difícil é cantar ao Senhor quando a morte está nas casas das pessoas. Dói o coração ver tanta injustiça e saber que posso fazer tão pouco” (RAMIN, 2015). A injustiça era a angústia que inquietava Pe. Ezequiel. Trabalhando numa região do Brasil em que a lei pouco valia, lutar pela justiça social parecia algo impossível.

Ezequiel nasceu em Pádua, Itália, em 1953. Foi ordenado sacerdote em 1980 e, em 1983, com apenas 30 anos, deixou a Itália e veio em missão ao Brasil trabalhar em Cacoal (RO), Diocese de Ji-Paraná.

Na década de 1980, no estado de Rondônia, estava ocorrendo um processo de colonização extremamente violento e desordenado, com incentivo do governo brasileiro. A ideia de que Rondônia era o “Eldorado brasileiro” provocou a ida de milhares de pessoas de várias partes do Brasil para a região, com a promessa de ter um pedaço de terra para plantar. Empresas de colonização e grandes fazendeiros haviam se apropriado da maior parte das terras. Títulos fraudulentos, grilagem e expulsão de indígenas de suas terras faziam parte da rotina da nova colonização. Isso estava gerando conflitos, disputas e tensões. As disputas entre fazendeiros contra posseiros, grileiros contra pequenos agricultores, fazendeiros e madeireiras contra indígenas faziam parte da rotina.

A Fazenda Catuva era um desses casos de grilagem e expulsão de famílias indígenas. Na busca de melhores condições de vida, um grupo de posseiros ocupou a Fazenda, provocando a ira dos latifundiários da região. A pedido das mulheres do grupo de posseiros, no dia 24 de julho de 1985, Pe. Ezequiel visitou a ocupação, acompanhado por Adílio de Souza, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

Sua radicalidade em defesa da justiça social tornava-o um pacificador. Não queria ver posseiros disputando terras com os indígenas, tampouco tolerava fazendeiros e madeireiros invadindo terras indígenas e expulsando posseiros.

Pe. Ezequiel trabalhou com os povos Suruí e mostrava sua preocupação com a invasão da terra indígena. Essa preocupação ficou registrada no depoimento dado para o pesquisador Enzo Santângelo: “Os índios Suruí lamentam a presença de novos barracos e derrubadas. Foi até constatada a presença de mais de 200 cabeças de gado bem dentro da área indígena [...]. É desta semana o deslocamento dos três caciques na área interessada, para tomarem medidas solucionadoras na hora (SANTÂNGELO, 1995, p. 103). Nas conversas com os posseiros, Pe. Ezequiel alertava que eles respeitassem o território indígena.

Na visita à ocupação, naquele 24 de julho, o Pe. Ezequiel tinha este propósito: convencer os posseiros de que a melhor estratégia no momento era desocupar a fazenda. A ameaça de massacre contra os camponeses era grande e não se podia esperar muita coisa da justiça na Nova República, afinal a transição foi lenta e a Ditadura adentrou o período “democrático”. Para chegar ao local onde estava a ocupação dos posseiros, Pe. Ezequiel fez o caminho cortando parte da área indígena do povo Suruí. “Quando chegaram junto ao Posto Indígena Lourdes, um funcionário da Funai quis impedir a passagem: tinha or-

dem de não deixar passar ninguém. Mas chegou um carro da Funai, vindo do interior da Fazenda, com um pessoal desconhecido, pedindo que a entrada fosse liberada. Foi o que o funcionário fez. Os dois alcançaram a porteira da fazenda. Ninguém criou problemas” (MUNARI, 2006, p. 22).

Chegando ao barraco onde se encontravam os posseiros, perceberam que não estavam só, havia um carro com pistoleiros que os seguiam, acompanhando cada passo de Pe. Ezequiel e de Adílio. Após a reunião com os posseiros, onde alertaram sobre a situação e pediram que desocupassem a área porque a situação estava tensa na região, e que eles estariam correndo grande perigo, decidiram voltar para casa. Porém, perceberam que a camioneta com os jagunços também saiu na mesma hora e que poderiam estar armando uma emboscada. “Adílio até sugeriu que abandonassem o carro no local e voltassem para casa a pé, pela mata, junto com os posseiros, só que Pe. Ezequiel achou melhor conversar com os pistoleiros. Quando desceu do carro, foi alvejado pelos jagunços” (MUNARI, 2006, p. 22). Adílio conseguiu fugir a pé pela mata até a cidade, levando o aviso do ocorrido. Padres e agentes de pastoral da paróquia foram ao local onde havia acontecido o ataque e encontraram o corpo do Pe. Ezequiel a uns 50 metros da traseira do carro, crivado de balas, roupas manchadas, rosto desfigurado por um tiro de espingarda, à queima-roupa, e os braços cruzados, em atitude de defesa.

Em março de 1988, quase três anos após o crime, houve o julgamento e apenas dois pistoleiros foram presos e confessaram a autoria do crime. Os dois foram condenados a 16 anos de reclusão pela morte do padre Ezequiel e a oito anos pela tentativa de homicídio de Adílio de Souza.

JOÃO BOSCO PENIDO BURNIER (1917-1976)

Pe. João Bosco Penido Burnier nasceu no dia 11 de junho de 1917, em Juiz de Fora (MG). Foi ordenado sacerdote da Companhia de Jesus em 1946, em Roma. Em 1954, após concluir os seus estudos na Espanha, retornou ao Brasil.

No Brasil, trabalhou na Missão em Diamantino (MT), com os indígenas Bakairi e com os Tapayuna. Participou da coordenação do Cimi Regional Mato Grosso. Nos anos 1970, trabalhou na prelazia de São Felix do Araguaia (MT), região de intensos e extremos conflitos fundiários. Nessa época, era a região do Brasil que mais tinha registros de conflitos no campo. Além dos trabalhos com indígenas, Burnier passou a desenvolver trabalhos com camponeses e com a defesa dos direitos humanos. Ocorre que defender direitos humanos em regime de exceção é extremamente arriscado.

No dia 11 de outubro de 1976, juntamente a Dom Pedro Casaldáliga, Burnier fez uma visita à cadeia da cidade, porque havia indícios de que mulheres presas estavam sendo torturadas. Ao chegar ao local, confirmaram que as torturas estavam sendo prati-

cadadas pelos próprios policiais. Inclusive, duas mulheres presas estavam sendo torturadas e ameaçadas pelos policiais, de que seriam atacadas por um caititu bravo [*Pecari tajacu*, animal nativo do Brasil], que poderia despedaçá-las. Burnier, ao interceder por elas, interpelou o soldado Ezy Ramalho Feitosa, de plantão, que não tolerou ser questionado por sua atitude e desferiu um soco, uma coronhada e um tiro de bala “dumdum” em Burnier. Este veio a falecer no dia seguinte, no hospital em Goiânia (GO). Seu corpo foi sepultado no seminário menor, Jesus o Bom Pastor, em Diamantino (MT). Em dezembro de 2009, o Governo Federal, através do trabalho da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, admitiu que o assassinato do Padre Burnier foi provocado pelo Regime Militar. O reconhecimento oficial da culpa do Estado pela morte repara um erro histórico e abre caminho para a indenização dos seus familiares, mas não faz justiça com a causa pela qual lutava Burnier. A violência no campo contra indígenas e camponeses segue manchando o solo brasileiro. O episódio também consta no relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) (BRASIL, 2014, p. 891).

Em memória de Burnier, acontece na Prelazia de São Felix do Araguaia a Romaria dos Mártires da Caminhada, na comunidade de Ribeirão Cascalheira.

VICENTE CAÑAS (1939-1987)

Vicente Cañas Costa nasceu em Albacete, Espanha, em 22 de outubro de 1939. Em 1961, com 21 anos de idade, entrou no Noviciado da Companhia de Jesus. Após o noviciado, já no juniorado, manifestou ao padre provincial de Aragon, sua intenção de desenvolver atividade missionária junto aos povos indígenas no Brasil. Seu entendimento de Missão, naquele momento, ainda era de conversão e sacramentalização dos povos indígenas. Em 3 de outubro de 1965, na festa de São Francisco Xavier, o Irmão Vicente recebeu o crucifixo de missionário no Castelo de Xavier, em Navarra, Espanha.

Em 1966, já ordenado Irmão, Vicente Cañas, juntamente a outros irmãos, chegava ao Rio de Janeiro para realizar o sonho de ser missionário. Após o período de adaptação ao Brasil e de aprendizado da língua portuguesa, Ir. Vicente procurou o Pe. Antônio Iasi, para que este o auxiliasse na intermediação com a Fundação Nacional do Índio (Funai). O objetivo era de que a Funai autorizasse o Ir. Vicente a fazer atendimentos de saúde aos Tapaiúnas, sobreviventes dos contatos catastróficos com as frentes de expansão no Vale do Rio Arinos. Ir. Vicente Cañas manteve este trabalho até abril de 1970 e conseguiu que sobrevivessem os 40 Tapaiúnas que encontrou.

Em 1971, os jesuítas Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisboa mantiveram os primeiros contatos com os Myky, também no Mato Grosso. E foi junto aos Myky que Vicente ganhou o nome Kiwxi. Os dois missionários participaram ativamente da criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Em 1974, Vicente Cañas e Thomaz Lisboa estabeleceram os primeiros contatos com o povo Enawenê-Nawê, no estado de Mato Grosso, povo ao qual Cañas passou a se dedicar no final de 1975. Ao conviver com eles, percebeu que ainda estavam sem contato com a sociedade nacional, mas as terras por eles ocupadas tradicionalmente estavam pretendidas e algumas tituladas em nomes de políticos e empresários regionais. A grilagem de terra era a marca da ação do Estado no Mato Grosso, tolerando e no geral apoiando tal iniciativa. Em 1977, Cañas começou a residir entre os Enawenê-Nawê, porém não na aldeia, mas nas margens do rio Juruena, quilômetros abaixo no rio, no caminho para a aldeia, justamente num ponto em que todos que fossem para a aldeia teriam que passar próximo a sua casa. Era uma espécie de guardião da porta de entrada, também no sentido de impedir que doenças entrassem no meio desse povo recém contactado. Seu conceito de ser missionário mudou de quando estava na Espanha. Descobriu que ser missionário e trabalhar com evangelização não era converter o outro, mas conviver, apoiar, respeitar e, a partir do processo de escuta, favorecer o diálogo inter-religioso. Essas ações se converteram no trabalho pela preservação do território, tarefa básica e fundamental para a manutenção da vida desse povo. Após muita pressão e cobranças, a Funai decidiu criar um Grupo Técnico (GT) para proceder com os estudos de identificação e delimitação da terra, ao qual Vicente Cañas foi indicado para compor.

A notícia de que a Funai pretendia demarcar a terra dos Enawenê-Nawê foi como uma bomba entre setores empresariais e políticos de Juína. Era abril de 1987, após alguns meses sem notícias dele, sem comunicação pelo rádio, sem ter “passado um rádio”, como diziam na língua regional, seus companheiros de trabalho decidiram averiguar o que estava ocorrendo. Todos sabiam que era extremamente difícil a comunicação da aldeia, mas do “barraco” onde Vicente morava não era tão difícil assim e havia uma rotina de manter comunicação com certa periodicidade.

Dois membros do Cimi decidiram ir até o barraco onde ele passava “quarentena”, período que ele preservava para evitar levar alguma doença para os indígenas, que tinham pouco contato com outras pessoas na época. Quando os missionários chegaram próximo ao local, estranharam a forma com que o barco dele se encontrava no barranco. Ao chegarem ao barraco, encontraram-no revirado e, na parte de fora, encontraram seu corpo mumificado e preservado. O corpo estava com óculos, dentes e crânio quebrados, perfuração na parte superior do abdômen para atingir o coração e os órgãos genitais cortados ou arrancados.

No dia 21 de maio de 1987, o corpo de Vicente foi enterrado na aldeia conforme costume Enawenê-Nawê, em sua rede.

Somente 19 anos depois, em 2006, aconteceu o primeiro julgamento do assassinato, e neste os acusados foram absolvidos. Os advogados de acusação recorreram da decisão e, no final de 2017, depois de 30 anos, o único dos acusados de organizar o assassinato ainda vivo, Ronaldo Antônio Osmar, delegado aposentado da Polícia Civil de Juína, localidade onde ocorreu o crime, foi condenado a 14 anos e 3 meses de reclusão em regime inicial fechado. A morosidade de elucidar o caso se explica: um dos mandantes do assassinato era também o delegado que investigava o caso.

Apesar da morosidade da justiça, a sobrinha de Kiwxi, Rosa Cañas, comemorou a decisão, porque mesmo tardiamente figuras importantes da sociedade regional foram condenadas. “Estamos muito contentes. Isto abre um precedente impressionante no país para julgamentos de impunidade contra os povos indígenas. Depois de tantos anos de espera, é uma grande alegria saber que Vicente, meu tio, continuará o caminho para a proteção dos povos através do julgamento” (CAVALLI, 2018), afirmou a sobrinha de Vicente.

Vicente foi homenageado com o nome do Centro de Formação que o Cimi mantém em Luziânia (GO).



REFERÊNCIAS

AGOSTINIANOS RECOLETOS. **Irmã Cleusa, mártir da justiça e da paz**. 2019. Disponível em: <http://www.santarita-oar.org.br/index.php/using-joomla/extensions/components/content-component/article-category-list/462-irma-cleusa-martir-da-justica-e-da-paz>. Acesso em: 20 mar. 2019.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO – ANAI. A luta é de todos: nota da Associação Nacional de Apoio ao Índio – PR. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 9, n. 62, p. 13, 1980.

BALDUÍNO, Tomás. **Depoimento ao cineasta Zelito Viana**: documentário audiovisual Terra dos Índios. Rio de Janeiro: Embrafilme. Mapa, 1979.

BOLETIM DO CIMI. Brasília: Cimi, v. 9, n. 62, 1980.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório: textos temáticos** / Comissão Nacional da Verdade. Brasília: CNV, 2014. 416 p. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2)

CAVALLI, Guilherme. **Acusado de agenciar o assassinato de Vicente Cañas é condenado a 14 anos e 3 meses**. 2018. Disponível em: <https://Cimi.org.br/2018/02/acusado-de-agenciar-o-assassinato-de-vice-canas-e-condenado-14-anos-e-3-meses/>. Acesso em: 12 fev. 2019.

COELHO, Cleusa C. R. Depoimento. *In*: Verbo Filme. **Irmã Cleusa** – mártir da causa indígena. São Paulo: Verbo Filmes, 2017. (42 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nU6lezWkcf0>. Acesso em: 13 fev. 2019.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN. **Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná**/Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban. São Paulo: TikiBooks, 2017.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

JORNAL PORANTIM. Brasília: Cimi, v. 3, n. 71/72, jan./fev. 1985.

JORNAL PORANTIM. Brasília: Cimi, v. 3, n. 76, jun. 1985.

KRETÃ, Ângelo. Depoimento. *In*: VIANA, Zelito. **Terra dos Índios**. Documentário audiovisual. Rio de Janeiro: Embrafilme, 1979.

KRETÃ, Ângelo. Vamos ocupar nossa terra. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 9, n. 62, p. 14-15, 1980.

MUNARI, João. **Ezequiel Ramin**: a força de um testemunho. 2. ed. São Paulo: Alô Mundo, 2006. Disponível em: <http://www.combonianos.org.br/images/pdfs/biografia-ezequiel-ramin-2.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2019.

OCHOA, Gonçalo. O massacre de Meruri. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 5, n. 30, p. 12-14, jul. 1976a.

OCHOA, Gonçalo. A reserva Bororo de Meruri. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 5, n. 30, p. 5-8, jul. 1976b.

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

RAMIN, Ezequiel. Depoimento. *In*: VERBO FILME. **Ezequiel Ramin**: o mártir da opção pelos pobres. São Paulo: Verbo Filmes, 2015. (19 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7s0_qFyGQAI. Acesso em: 13 fev. 2019.

SANTÂNGELO, Enzo. **Terra e arame farpado**: Ezequiel Ramin, voz dos excluídos. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

TOMBA na luta Marçal Tupã'y. **Jornal Porantim**, Brasília, v. 4, n. 58, p. 6, dez. 1983.

TUPÃ'I, Marçal de Souza. Depoimento. *In*: VIANA, Zelito. **Terra dos Índios**. Documentário audiovisual. Rio de Janeiro: Embrafilme, 1979.

TUPÃ'I, Marçal de Souza. Discurso ao Papa proferido na sacada episcopal de Manaus. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 9, n. 65, p. 11-12, jul. 1980.

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



PÁGINAS WEB VISITADAS

FACHIN, Patricia. **Vicente Cañas, jesuíta, trinta anos depois do assassinato, acontece um novo julgamento.** Entrevista especial com Aloir Pacini. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/574130-vicente-canas-jesuita-trinta-anos-depois-do-assassinato-acontece-um-novo-julgamento-entrevista-especial-com-aloir-pacini>. Acesso em: 12 fev. 2019.

HISTÓRIA de João Bosco Burnier. Disponível em: <http://prelaziassaofelixdoaraguaia.org.br/ex/historia%20de%20joao%20bosco%20burnier.html>. Acesso em: 12 fev. 2019.

JOÃO Bosco Penido Burnier. *In*: **WIKIPEDIA**: a enciclopédia livre. [São Francisco, CA: Fundação Wikimedia]. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_Bosco_Penido_Burnier. Acesso em: 12 fev. 2019.

PE. RODOLFO Lunkenbein e Simão Bororo: 40 anos de entrega, profecia e memória. 40 anos de entrega, profecia e memória. 2016. Disponível em: <http://www.missaosalesiana.org.br/pe-rodolfo-lunkenbein-e-simao-bororo-40-anos-de-entrega-profecia-e-memoria/>. Acesso em: 12 fev. 2019.

DOCUMENTOS E MEMÓRIA

FRAGMENTOS DOS DOCUMENTOS FINAIS DE ALGUMAS DAS PRIMEIRAS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS E OUTRAS MANIFESTAÇÕES

Clovis Antonio Brighenti

Egon Dionisio Heck

INTRODUÇÃO

Nesta seção reunimos um conjunto de documentos/memórias que julgamos mais relevantes para mostrar a diversidade de posições e manifestações relativo aos acontecimentos do período, com o objetivo de trazer ao conhecimento os contextos do fazer acontecer, ou seja, beber das fontes, olhar como era e o que faziam sem a intermediação do narrador.

Na primeira parte, traremos registros escritos fac-símile de documentos de assembleias indígenas, em especial os documentos finais; alguns encaminhados à administração da Funai como resultado da assembleia; e registros das assembleias destinadas ao público. Também elegemos documentos que expressam a posição dos indígenas em temas como emancipação, reivindicações de direitos, tomada de posição sobre temas específicos etc.

Caracteriza-se também, no período, o projeto de “Emancipação do Índio”, do ministro do Interior Rangel Reis, representado nesse espaço pela contestação de líderes indígenas e por antropólogos. Enfim, um conjunto de documentos que evidenciam a realidade, os contextos, as indignações e as proposições de superação da violência pela organização.

O início dos anos 1980 foi marcado pela criação da União das Nações Indígenas (UNI), como uma tentativa de unificar o movimento, dar organicidade e ter representatividade nacionalmente. Sobre esse evento, escolhemos um documento da reunião em que é escolhida a nova diretoria e esta se posiciona sobre o momento político brasileiro.

O encontro de líderes indígenas com o papa João Paulo II em Manaus é tema importante do período, porque pela primeira vez um papa pisou em terras brasileiras.



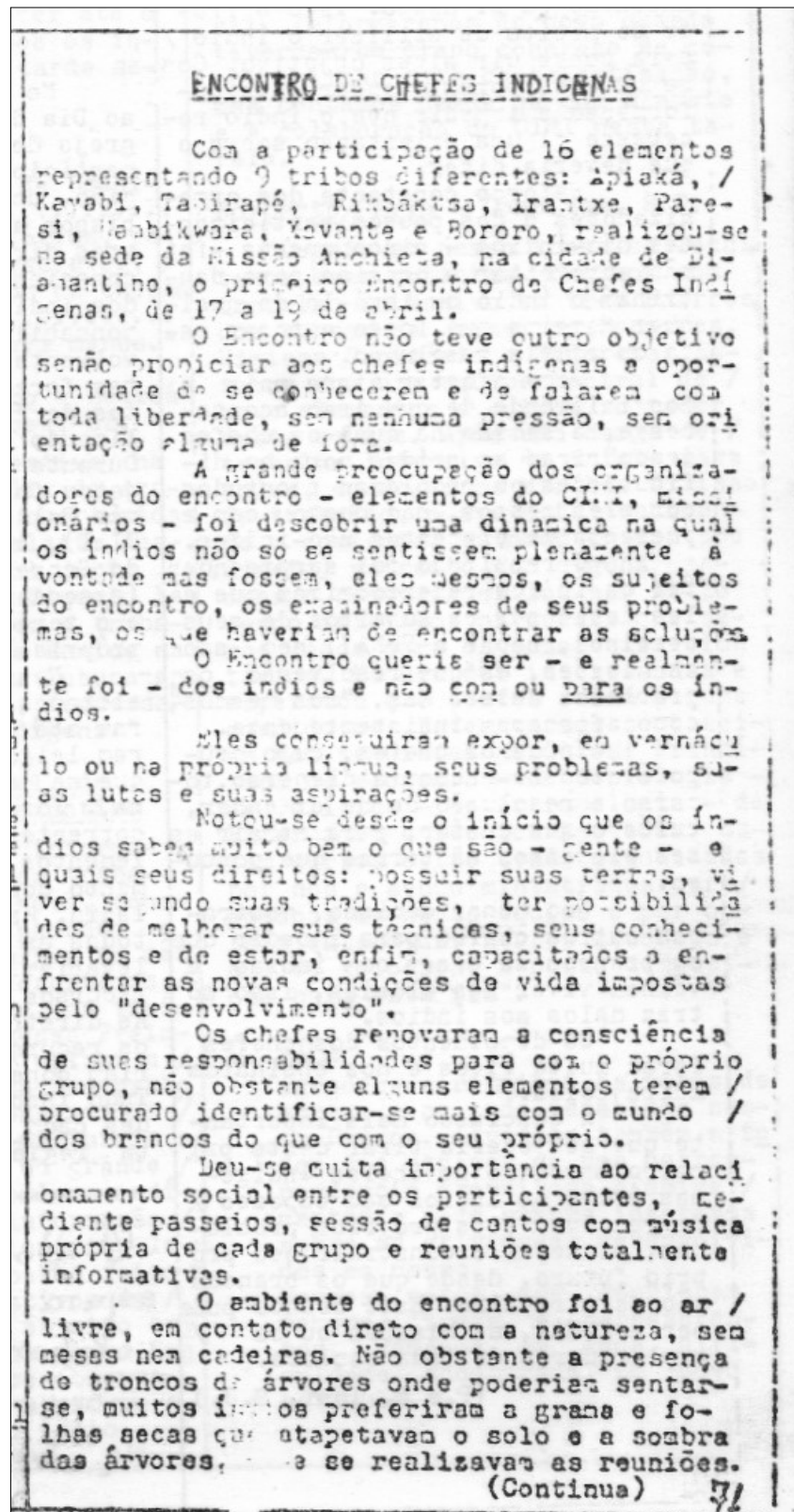
É revelador também da relação histórica entre Igreja e Estado na invasão da América e o extermínio dos povos indígenas. Marçal Tupã'i, que discursou para o pontífice, foi assassinado no ano seguinte a mando do fazendeiro invasor das terras de sua comunidade.

Por fim, uma pequena amostra da espionagem desenvolvida pela Assessoria de Segurança e Informações (ASI), que operava junto à Funai e que criou um setor denominado Missões Religiosas/Cimi para monitorar os trabalhos desenvolvidos pelo Cimi justamente após o início das assembleias indígenas em 1974. A ASI era subordinada às Divisões de Segurança e Informação (DSIs), que atendiam o Ministério que, por sua vez, respondia ao Serviço Nacional de Informação (SNI), a assessoria direta do presidente da República.

PRIMEIRAS ASSEMBLEIAS

A primeira assembleia ocorreu de 17 a 19 de abril de 1974, em Diamantino (MT). Apesar dos poucos registros, essa assembleia é um marco do movimento indígena contemporâneo no Brasil. Uma pequena nota publicada no *Boletim do Cimi* afirmava que os indígenas também tinham o direito de se reunir. O *Boletim do Cimi* (1974, p. 1) trouxe um relato do encontro, produzido pelo Pe. Antonio Iasi S. J., informando que estiveram presentes nove “tribos”. Ele faz questão de mencionar que, apesar da presença de missionários, estes evitaram interferir no andamento do encontro. Destacou também que muitos dos presentes não sabiam exatamente o objetivo do encontro, mas mesmo assim compareceram.

Figura 1 – Breve relato da Primeira Assembleia Indígena



Os índios vieram para o encontro sem saber muito claramente o objetivo do mesmo. Aliás, para não poucos "civilizados", o encontro não poderia deixar de ter um objetivo que não fosse o próprio encontro em si mesmo. Isto é fruto do hábito de utilizar o índio para conseguir algum objetivo. Conseguiu-se, porém, vencer esta deformação e impedir que o índio recebesse alguma orientação sobre o que deveria dizer.

Esforço constante dos organizadores e dos poucos participantes não-índios - cinco apenas - foi não aproveitar a ocasião para doutrinar o índio ou levá-lo de qualquer maneira que fosse a tomar esta ou aquela resolução.

Para afastar ainda mais a possibilidade de que isso acontecesse, a sessão na qual os chefes descobriram as saídas para as dificuldades ou problemas apontados por eles mesmos, não contou com a presença de elementos não-índios.

O resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser os sujeitos de seus destinos, não é a FUNAI, nem são as Missões, os que resolverão os problemas deles. Mas, "nós mesmos", como afirmaram insistentemente.

Todos os chefes, cujo grupo étnico se encontra disperso, tomaram a resolução de se encher, custe o que custar, para atrair esses elementos às terras que possuem.

Não menor decisão, mostraram outros chefes para impedir que os brancos se casem com índias e venham viver nas aldeias, isso só traz males aos índios.

Os depoimentos dos chefes foram muito ricos e nos ensinaram muita coisa.

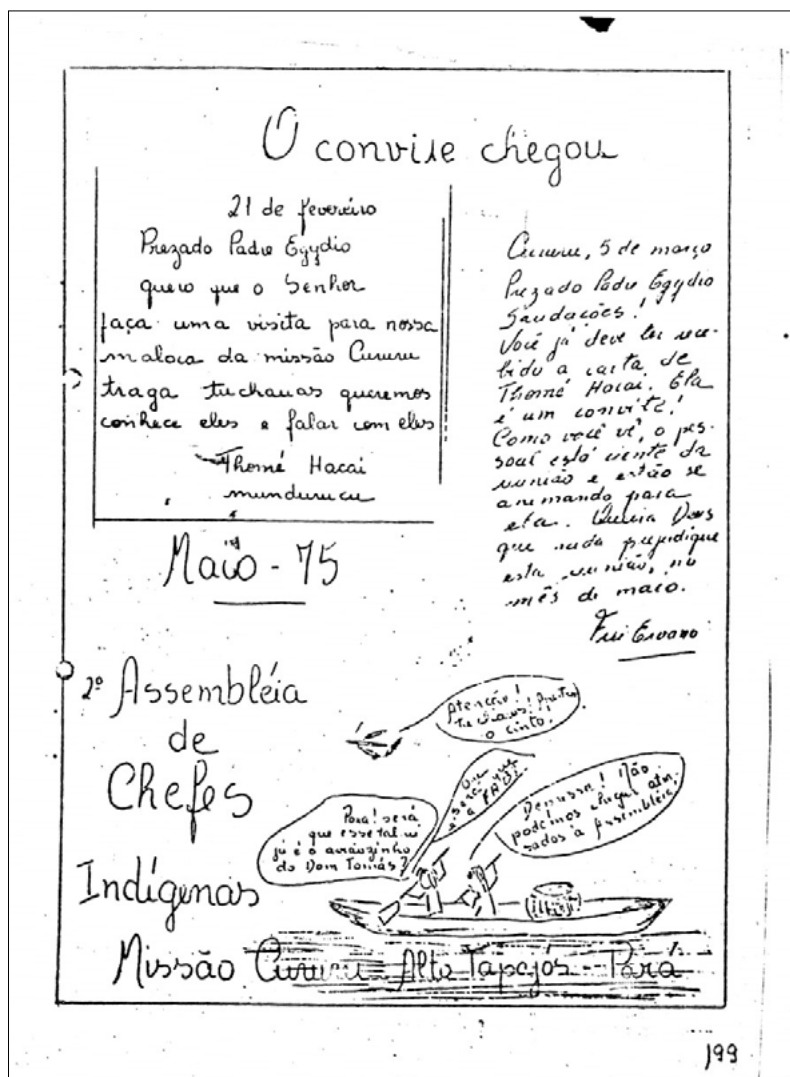
A conclusão mais importante que se poderia tirar deste primeiro Encontro de Chefes Indígenas é que os índios são capazes de resolver seus próprios problemas, planejar e construir seu próprio futuro, desde que os brancos não os atrapalhe. Esse branco pode ser a FUNAI, as Missões ou os exploradores de toda espécie.

(P. e A. Iasi, S.J.)

Da segunda assembleia, que ocorreu no Rio Cururu (PA), na Missão Franciscana, município de Itaituba, de 8 a 14 de maio de 1975, há diversos registros, desde a iniciativa da comunidade em pedir apoio ao Cimi para a realização da assembleia até o documento final. Esse encontro ficou marcado pelo embate com a Funai, que optou por difamar os indígenas e o Cimi na imprensa, com o intuito de desqualificar o evento. Ali, o órgão indigenista militarizado percebeu que as assembleias poderiam ser um perigo para sua ação.

As distâncias do Brasil da década de 1970 eram muito mais sentidas do que são hoje. Isso implica que a logística para uma assembleia acontecer não era tarefa fácil. O tempo que levava para as informações chegarem às bases, para os convites serem formulados e para o deslocamento a locais longínquos nos dá uma amostra de que essas assembleias marcaram época. Certamente seria mais fácil reunir-se em Brasília do que em Cururu, mas conhecer a realidade e sentir os desafios que os contextos impunham, justificava qualquer esforço de deslocamento (BOLETIM DO CIMI, 1975, P. 5-8).

Figura 2 – Convite para a Segunda Assembleia Indígena



"TEM R.O LONGINQUO,
OS INDIOS DISCUTEM O SEU FUTURO "

"Somos gente igual ao branco.
Temos nariz, boca, orelha e
a necessidade de uma terrinha pra
progredir. Não somos objetos de Museu
que despertam a curiosidade das
pessoas. O índio já
vivia nessa terra muito
antes de chegar o primeiro navio
de Portugal e, mais do que
ninguém, é o verdadeiro dono do pedaço
de chão onde vive."
(Lourenço, chefe tuchana)

Desde a realização da
Primeira Assembléia In-
dígena de Diamantino -
MT, - em abril de 74,
e do Parlamento Indio
del Cone Sur, realiza-
do no Paraguai, no mês
de outubro do mesmo
ano, as lideranças in-
dígenas brasileiras es-
tão convencidas que é
preciso união para en-
frentar os problemas comuns. Por isso, de 13 a 16 de maio, trinta e
três chefes representando treze diferentes nações indígenas, esti-
veram reunidos na sede da Missão Franciscana do Cururu, no Alto Tapá-
jós, Pará.

Os "tuchanas" foram transportados para o Cururu em
aviões da FAB e particulares, e recebidos pelos anfitriões munduru-
ku, que durante vários meses enviaram convites a diversas tribos. A
iniciativa partiu dos próprios índios, liderados por Lauro Krixí e
Francisco Akai. Durante três dias, desembarcaram na sede da missão
os índios Xavante, Xerente, Apiaká, Kniabi, Tirió, Tapirapá, Kaxi-
uyana, Karipuna e Galibi. Dos dois mil munduruku que vivem espalha-
dos pela região, cerca de 800 se deslocaram em canoas para o Curu-
ru e acompanharam os trabalhos, participando das festas à noite, quan-
do os chefes apresentaram as danças e cantos típicos de suas tribos.

Vamos apresentar, nesta edição do Boletim do CIMI,
apenas as conclusões gerais a que chegaram os chefes indígenas na
assembleia realizada na Missão Cururu, já que este assunto será pu-
blicado de maneira especial, à parte. Esta publicação poderá ser re-
cebida pelo interessado que deverá para isso apenas escrever para o
Secretariado do CIMI.

* Título da matéria sobre o assunto publicada pelo jornal "O ESTADO
DE SÃO PAULO de 18/05/75, assinada pela correspondente Eliana Lucena.

200

Fonte: Fonte: Boletim do Cimi, 1975.

algumas conclusões da

SEGUNDA ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS

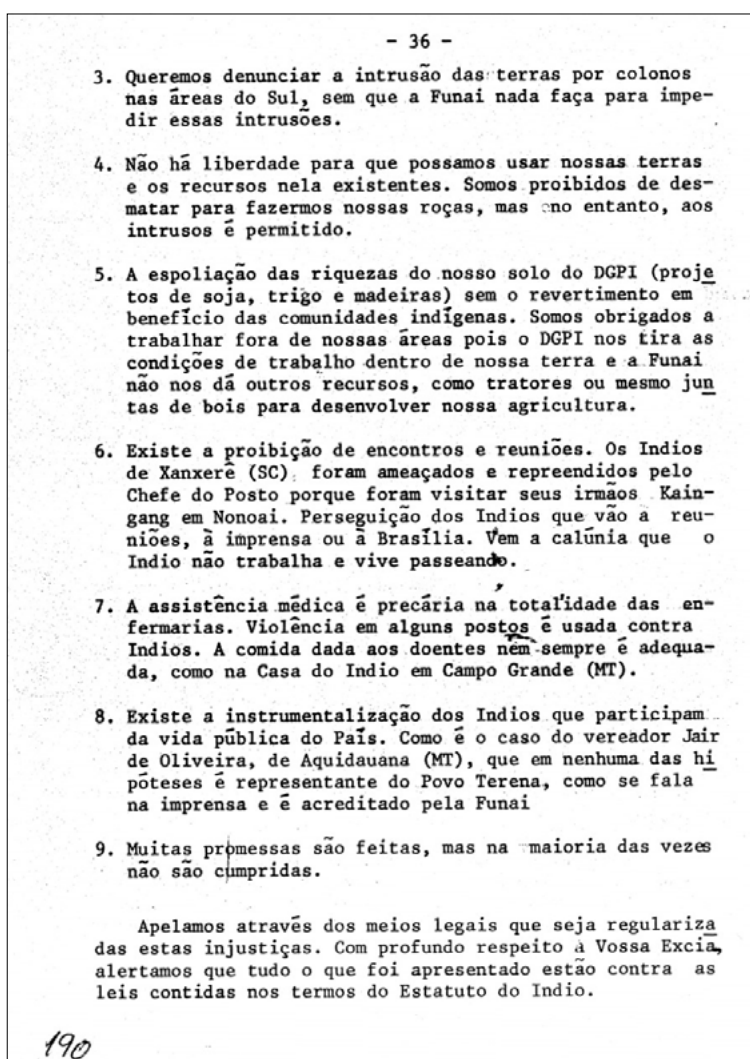
- Que sejam criadas e demarcadas reservas para todos os grupos indí-
genas brasileiros.
- Que haja um maior incentivo para que, mesmo as tribos mais acul-
turadas, voltem a cultivar elementos de sua cultura primitiva.
- Que haja maior união entre os grupos indígenas brasileiros.
- Que o próprio índio venha a contribuir, diretamente, na elabora-
ção e aplicação da política indigenista brasileira.
- Que se promovam reuniões periódicas de chefes indígenas para a dis-
cussão dos problemas comuns vividos por suas tribos.

Fonte: Boletim do Cimi, 1975.

DOCUMENTOS PRODUZIDOS PELAS ASSEMBLEIAS

Das assembleias, saíram importantes documentos reveladores de contextos regionais. A logística e a infraestrutura da época dificultavam a mobilidade, fazendo com que a participação não fosse tão expressiva e representativa. A opção de assembleias regionais com caráter nacional permitia que os líderes regionais se fizessem presentes em maior número e os de regiões mais distantes apenas em pequenas delegações, assim mantinha-se o caráter nacional. Dessa maneira, os temas regionais apareciam com maior incidência nos documentos finais. O documento a seguir foi produzido por ocasião da VIII Assembleia de Chefes Indígenas, que ocorreu nas Ruínas de São Miguel das Missões (RS), de 16 a 18 de abril de 1977.

Figura 4 – Documento final da VIII Assembleia Indígena



Ruínas de São Miguel, RS
19 de abril de 1977
Dia do Índio

Exmo. Sr. Presidente
Ismarh Araújo de Oliveira,

Estamos nós reunidos em Assembléia de caráter nacional, com participação de Índios dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso e Estado do Rio. Como Vossa Excia. pode notar houve participação maciça da região sul. Portanto queremos, com esta, declarar a opinião da Funai os depoimentos feitos pelos representantes da região sul. Conscientes de nossa situação como povos, queremos levar ao conhecimento do órgão competente as nossas lutas e anseios. Anexo a esta, segue os principais problemas levantados. Esperamos que nossas sugestões sejam consideradas e que providências sejam tomadas neste sentido.

Com apreço de estima e consideração,

Os representantes dos povos
Kaingang, Terena, Guarany, Xavante, Pareci, Bororo, Kayabi, Apiakã.

PAINEL DOS PROBLEMAS DISCUTIDOS

1. A chefia de algumas das comunidades é imposta pela Funai, o cacique sendo escolhido pelo Posto. Pedimos ao Exmo. Sr. Presidente da Funai o reconhecimento do nosso direito de eleger os nossos chefes e caciques segundo nossos costumes tradicionais, sem a interferência do Chefe de Posto.
2. Alguns Chefes de Postos se interessam em apoiar os colonos e não os Índios, como é o caso do P.I. Votouro (RS). O Índio assim está sendo desmoralizado. Também alguns chefes de postos que vemos que, de fato, querem o bem da comunidade indígena, esses são afastados. Queremos que os Chefes dos Postos nos deem total apoio na luta para atingir os nossos anseios, e que antes de mudarem os Chefes dos Postos, as comunidades indígenas sejam consultadas.

189

- 37 -

Quanto ao nosso direito de nos reunirmos para discutir nossos problemas comuns, e buscar soluções para eles, vemos que está amparado no artigo 66 do Estatuto do Índio que diz que se fará divulgar e respeitar as normas da Convenção 107 que nos dá os mesmos direitos humanos de todos os cidadãos.

Quanto à ação do DGPI, temos a declarar:

- No P.I. Xapecó, em Santa Catarina, existe uma serraria serrando média de 1.300 dúzias de madeira por mês. Poucos Índios são empregados como mão de obra neste projeto. A maioria de nossa gente trabalha na roça e quando precisa de algumas tábuas para construir suas próprias casas tem que comprar madeira na serraria. Por que temos que comprar o que é nosso? Por acaso no Estatuto do Índio não se diz que nós temos o "direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e dos bens existentes nelas?" (Artigo 22). Não estamos tirando a madeira das terras alheias. As madeiras é que estão sendo tiradas de dentro de nossas áreas e não sabemos para onde vai tanto dinheiro. Até agora não houve o revertimento dessa renda em programas de assistência ao Índio como prevê o artigo 43 do Estatuto. Também não está havendo o reflorestamento da área previsto no artigo 46.
- Em Nonoai (RS), existe uma granja de soja e trigo administrada pelo DGPI já há 6 anos. Não temos visto nenhum retorno à comunidade indígena da renda retirada dessa área. Inclusive as enfermarias desse posto estão faltando remédios. Este ano, os Índios de lá se viram forçados a reter parte da colheita de soja a fim de receber da Funai os dois tratores equipados e o veículo que lhes foram prometidos para o fim deste mês de abril.
- Em Nonoai também alguns Índios são empregados neste projeto do DGPI. E temos o caso de tratoristas que pediram para usar as máquinas que estavam paradas na ocasião, a fim de lavrar suas próprias terras e foram despedidos pelo DGPI. Parece que isso está contra o Título IV (artigos 40 e 42) porque nós somos titulares do Patrimônio Indígena.

191

O caso do P.I. Mangueirinha, no Paraná, é outra infração do Estatuto. Os Índios Kaingang e Guarani continuam lutando para reaver mais da metade de sua área (8.976 hectares) que lhes foi tirado pelo próprio Governo do Estado há quase 20 anos atrás, e mais tarde passou para o domínio da firma Slaviero. Pelos termos do Estatuto do Índio a Funai deve assegurar essas terras para os povos indígenas e não para uma firma particular (Título III, Capítulo V).

Aproveitamos a ocasião para apresentar apenas alguns dos casos de violência que continuam sendo praticadas contra os Índios. Reconhecemos que V.S. talvez não tome conhecimento de todas as injustiças que são cometidas.

Em Votouro (RS), temos o caso de prisão, espancamento e maltratos sofridos pelo Kaingang Natalício porque ele havia ido até Brasília estudar a possibilidade de desenvolver um projeto de agricultura para sua área. Violência também foi usada ilegalmente, em 25 de Fevereiro deste ano, pela polícia indígena com aprovação do Chefe do Posto, Lincoln da Silva, quando o Natalício e D. Angelina, também da área, passaram a viver juntos.

Dona Angelina nesta ocasião foi espancada brutalmente, violentada e seus cabelos cortados dentro da prisão do Posto Indígena de Votouro.

No ano passado, em Dezembro, o Índio Quirino foi assassinado por Valdir Ferreira nas redondezas da área de Votouro e nada foi feito contra ele. Ele continua solto talvez porque ele seja metade branco.

Na aldeia de Pinhalzinho, P.I. Nonoai, temos casos de violências praticadas por colonos intrusadores da área indígena contra os Índios. No início do ano passado, o capitão Kaingang Marcolino prendeu as carroças e os bois do intruso Miro Ferreira, que estava se mudando para dentro da área. Miro Ferreira, que continua na área, invadiu a casa do Marcolino Mineiros e ameaçou sua família com uma espingarda. Os intrusos são permitidos de usar armas para intimidar os Índios, mas os Índios não são permitidos nem de usar ou fabricar suas próprias armas como arco e flechas.

Para os Índios é perigoso andar de noite dentro de suas próprias áreas, devido aos ataques e emboscadas dos colonos intrusadores. Em Abril de 1976 o Índio Ernesto de Sou-

192

za foi baleado no rosto por um intruso, e isso mais tarde causou sua morte. No entanto, nada foi feito para se descobrir o assassino, que pode continuar solto na área.

Ruínas de São Miguel, RS
Dia do Índio
19 de abril de 1977

Fonte: Boletim do Cimi, 1977.

Da fronteira com a Guiana Francesa, os indígenas também se fizeram ouvir através de um documento redigido por ocasião da Assembleia Indígena que ocorreu nos dias 22 e 23 de setembro de 1976.

Figura 5 – Assembleia dos Chefes Indígenas no Oiapoque (AP)

A S S E M B L É I A
D O S C H E F E S E
R E P R E S E N T A N T E S D O S
P O V O S I N D Í G E N A S
D A R E G I ã O D E O I A P O Q U E ,
N O N O R T E D O A M A P Á
K U M A R U M Ã , R I O U A Ç A
2 2 E 2 3 D E S E T E M B R O
D E 1 9 7 6 .

C O N C L U S ã O : Os encontros continuaram por dois dias ,
vertendo o assunto sobre outros proble -
mas, externos e internos como se pode constatar das resolu -
ções finais, que foram unanimemente aprovadas.

R E S O L U Ç Õ E S

- 1** Redigir um apelo ao Presidente da FUNAI, através da 2a. De legacia Regional de Belém, pedindo urgente demarcação da área indígena do Uaçá com os seguintes limites: de Ponta Grossa até às cabeceiras dos rios Uaçá e Curipi, mais 5 km de extensão à esquerda do rio Curipi e 5 km à direita do rio Uaçá. (cf. cópia anexa).
- 2** De acordo com o Estatuto do Índio que proíbe a caça e a pesca de pessoas não índias, dentro da reserva, é tarefa de cada índio fiscalizar a entrada de pessoas estranhas na área indígena para este fim. Isto é: qualquer um tem o direito e o dever de repreender e fiscalizar intrusos mesmo que não sejam encontrados na área da própria aldeia, avisando em seguida o tuxaua do lugar e o chefe do posto.
- 3** A Assembléia concordou em fiscalizar severamente a entrada de índios do lado francês na área indígena para caçar e pescar com finalidade comercial. São grandes os prejuízos que eles produzem. O sr. Cícero foi encarregado de enviar um ofício à gendarmaria de st. Georges denunciando os abusos que se verificaram ultimamente neste sentido.
- 4** Não é proibido ao índio da área pescar, caçar, mariscar fora da área da própria tribo em ocasião de viagens, visitas e para a própria subsistência, dando aviso porém ao tuxaua do lugar.
- 5** É proibido ao índio pescar, caçar, mariscar fora da área da própria tribo para fim comercial.

Fonte: Boletim do Cimi, 1976.

Além da manifestação acima, os presentes também redigiram um documento ao presidente da Funai denunciando as diferentes violências que ocorriam, em especial as invasões das terras por criadores de búfalos, e pedindo providências.

Figura 6 – Documento da Assembleia Indígena no Oiapoque ao presidente da Funai

CARTA ENVIADA AO PRESIDENTE DA FUNAI
(através da 2a. D.R. de Belém)

Senhor Presidente,

Nós índios Galibis, Palikurs, Karipunas, do Território Federal do Amapá, habitantes na reserva indígena do Uaçá, Kumarumã, queremos apresentar à V. Excia um pedido de fundamental importância para a nossa subsistência: a demarcação da nossa reserva. Tomamos esta resolução frente à situação nova em que virá a encontrar-se a nossa área depois de ultimada a rodovia BR 156 que atravessará a nossa reserva.

Até agora assistimos à invasões limitadas da nossa reserva como a instalação de uma fazenda de bufalinos perto da aldeia Galibis e outras temporárias, motivo de caça e pesca, mas é fácil prever os próximos conflitos que as frentes pioneiras de colonização trarão para a nossa área logo que a rodovia BR 156 esteja transitável e as terras loteadas. Querendo evitar estes conflitos com a sociedade envolvente, com a qual estamos vivendo em harmonia, apresentamos o pedido no sentido de V. Excia tomar as providências para que nossa reserva seja

- 11 -

demarcada. Senhor Presidente, temos muita confiança em V. Excia e por isso redigimos este apelo.

Esperávamos a vinda de V. Excia para apresentar este nosso pedido pessoalmente, mas soubemos que a visita de V. Excia às nossas aldeias foi adiada por tempo indeterminado e é por isso que escrevemos esta carta.

Senhor Presidente, nós somos pequenos na presença dos senhores, mas sabemos que a terra é tudo para nós. Precisamos de terra para os nossos filhos e netos. A terra para nós é tudo; é a nossa riqueza e a nossa vida. Terra e índio são uma coisa só. Índio sem terra é nada.

Senhor Presidente, nós não queremos grande coisa; queremos confirmado por demarcação aquilo que já temos, para que amanhã ninguém possa tirar esta terra de nós e para que todos saibam que esta é terra do índio.

Nós pedimos uma reserva com estes limites: a área que fica entre os rios Uaçá e Curipi, da Ponta Grossa (próximo da Ponta dos Mosquitos onde o rio Uaçá se une ao rio Oiapoque) até às cabeceiras dos dois rios. Pedimos também incluir na reserva a terra na extensão de 5 km à esquerda do rio Curipi e 5 km à direita do rio Uaçá. Apresentamos também o pedido de uma pequena reserva para o pequeno grupo Galibis vindo da Guyana Francesa faz 28 anos atrás e que está morando na margem direita do rio Oiapoque.

Senhor Presidente, confiamos em V. Excia; pedimos que nos envie uma sua resposta e que a demarcação de nossa reserva não demore muito tempo.

Os índios que escrevem à V. Excia são

Paulo Orlando Filho: tuxaua dos Palikurs no rio Urucauã
Geraldo Lod: tuxaua dos Galibis do rio Oiapoque
Luis Soares dos Santos: filho do tuxaua dos Karipunas, da aldeia de S. Isabel no rio Curipi.
Manoel Floriano Maciel: tuxaua dos Galibis de Kumarumã, no rio Uaçá.
Raimundo dos Santos: tuxaua dos Karipunas da aldeia Espírito Santo no rio Curipi.
Narciso (Baixinho): tuxaua dos Palikurs de Tauari, no rio Urucauã.
Demais representantes das tribos.

(Pe. Nello Ruffaldi, conselheiro do CIMI pelo Amapá, nos enviou este relatório)

Fonte: Boletim do Cimi, 1976.

De Roraima, também havia posicionamento e manifestação das lideranças indígenas. A assembleia ocorreu em 29 de dezembro de 1976 e foi dissolvida por intervenção da Polícia Federal a pedido da Funai. O indígena Mururiquim Sorumando escreveu um artigo, incorporado ao documento da assembleia, em protesto contra a intervenção da Funai e da Polícia Federal.

Figura 7 – Documento da assembleia indígena em Roraima, denunciando a invasão da Polícia Federal com apoio da Funai

OS TUXAUAS SILENCIADOS

140 índios, entre os quais 50 tuxauas das tribos Makuxi, Wapixana e Taurepang reuniram-se na missão dos padres e irmãs da Consolata, em Surumu, para uma assembléia de Chefes, nos dias 7, 8 e 9 de janeiro passado.

Na metade do 2º dia de trabalhos, por intervenção do delegado da FUNAI e da Polícia Federal, a Assembléia foi dissolvida. Os tuxauas apresentaram, em seus depoimentos, a angustiante situação de seu povo. No momento da intervenção já iam passar para as conclusões finais. Entre os depoimentos dos índios está a palestra abaixo, escrita pelo filho do tuxaua Filismino Raimundo Pezeira, a pedido do pai e lida na Assembléia.

O CIMI apresentou seu veemente protesto contra a intervenção policial e do órgão oficial, tutor dos índios. Brevemente também publicaremos os demais depoimentos dos tuxauas.

"Território Federal de Roraima
Ministério Nacional do Índio
Palestra

Vamos procurar o nosso direito com o nosso chefe que manda e desmanda em nós eu pergunto assim porque ninguém sabe quem manda em nós tem a funai pra que essa funai é para agir índio ou civilizado? Eu pergunto porque está agindo mais civilizado, está sendo mais para o branco do que para o índio.

Estã dando o nosso terreno para o branco e mesmo está tudo cercado por ordem da Funai está dando o arame para os criadores cercar o terreno dos próprios índios. Criador mesmo é quem diz que a Funai dá a ordem para eles cercar.

Nós procuramos a Funai e nunca resolveram nada e acaba em nada. A Funai não conhece a nossa aldeia e nunca andou ninguém da Funai. A Funai procura mais casa do branco do que mesmo índio. A Funai estão tomando nosso lugar para entregar aos criadores. A Funai está trabalhando mais para os branco ficar no lugar dos índios, mais nós não queremos se mudar do nosso lugar porque onde ele quer mudar para trabalhar não tem mata. Qual foi a ordem que a Funai trouxe? Será que foi para mudar

17

os moradores do seu lugar para outro lugar? Mais ninguém quer se mudar para outra maloca porque somos daqui mesmo.

Queremos saber se é essa mesma ordem que a Funai trouxe, e essa que eles estão fazendo veio de Brasília. Se for o chefe pode mandar dizer para nós ficarmos sabendo. Se for a ordem do chefe nós vamos sair para outro país estrangeiro, para Venezuela ou para a Guiana, porque ninguém vai se mudar aqui mesmo no Brasil, e mesmo nós não queremos sair. Mais com tudo isso é a Funai que está fazendo bater a cabeça, porque aqui, desde que a Funai chegaram aqui que nós índios ficamos assim. Não tem mais terreno que não está cercado e mesmo é por ordem deles e eles dão o arame para os brancos cercarem o seu terreno. Mais se for um índio pedir arame eles não dão nem confiança. A gora não tem onde morar porque está tudo cercado. Não tem mais onde trabalhar porque tem gado dos fazendeiros e mesmo ninguém pode mais pescar e caçar porque os brancos estão proibindo. Tu do nós vivemos de caça e pesca.

A Funai pode mandar os índios se mudarem dos seus lugares para outro como eles estão fazendo. A mata que tem para tua balhar a Funai está mandando o branco cercar porque a Funai estão tudo comprado é por isso que eles não querem ligar para os índios.

Os fazendeiros estão proibindo tudo. Depois de ter cercado os pés de buritizeiros, o branco não quer deixar os índios tirar palha e caçar. Então é por isso que não é bom o branco fazer o cercado, fica como está, tudo aberto. Primeiro nós vivemos até bem com o branco. Nunca proibiram nada e não tinha cercado. Mais depois que a Funai chegou ficou assim.

A Funai está sendo comprado pelo branco porque eles tem dinheiro. Como o índio não tem, eles ficam mentindo e enganando o índio. Portanto, quando o índio vai com a Funai eles não resolve nada. Isso eles não podem dizer que é mentira porque o índio sustenta na cara da Funai como ela é mentirosa e já enganou o índio muitas vezes, isso não é mentira do índio.

Na área que pertence à maloca do Limão, estão situada as seguintes: São Bento, Canindê, São José, Primavera e o Ritiro, Marambaia e Santa Fé; estas fazendas estão prejudicando as seguintes malocas: Taxi, Cantagalo, Contão e Limão. Pedimos aos fazendeiros que desocupem esta área de terra porque os índios querem trabalhar nesta mata e está sendo empatado pelos fazendeiro. Pegamos com calma para desocupar. Porque onde está situada estas fazendas é tudo do índio e foi demarcado para os índios e agora chegam os brancos estão empatando os índios tra

balharem na mata porque está tudo dentro do cercado. Na fazenda Marambaia tem um fazendeiro que está fazendo força para cercar a área da maloca do Contão todo, e mesmo cercando os pés de buritizeiros tudo onde esses índios tirão a palha. Esse cercado vai sair porque a Funai vai auxiliar o Fazendeiro dando o arame ao criador:

Foi a Funai que disse para o tuxaua que o fazendeiro podia correr o seu cercado porque a Funai vai dar o arame ao fazendeiro. A Funai deixou de apoiar o tuxaua para apoiar o fazendeiro. Agora nós queremos saber se a Funai está cumprindo com os seus deveres, mais para o índio a Funai está errado.

Mururiqum Sorumando.

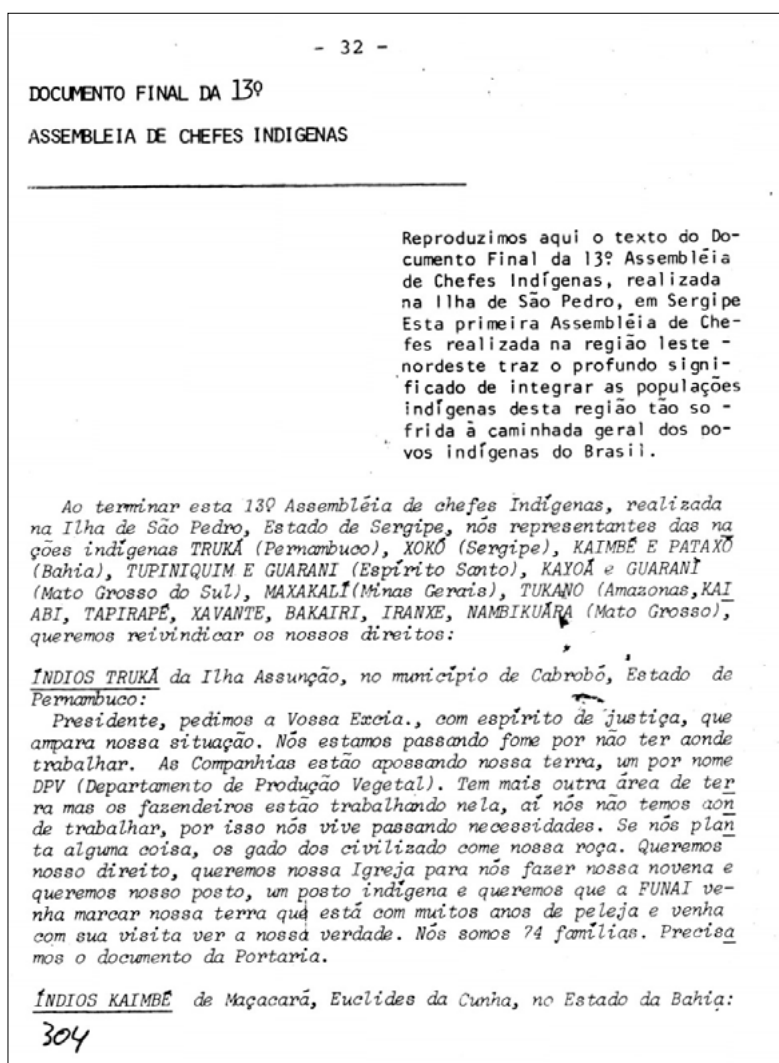
É só isso a minha Palestra.

Aldeia do Limão, 29-12-1976"

Fonte: Boletim do Cimi, 1977.

Os indígenas do Nordeste do Brasil também se faziam ouvir através das assembleias. A 13ª Assembleia ocorreu na Ilha de São Pedro, no rio São Francisco, em Sergipe, em outubro de 1979. A maioria dos participantes era líderes dos povos da região Nordeste. O tema “terra” se destacou como central no pronunciamento dos líderes presentes.

Figura 8 – Documento final da 13ª Assembleia, Ilha de São Pedro – Sergipe



Pedimos o direito para tirar nossos variantes de um marco ao outro, limpar as encanções das águas nativas, plantar arroz na lagoa da Ilha fazer telhas nas nossas olarias, fazer roça na nossa área, retirar os apossados, retirar os seus arames, seus marcos falsos dentro da área dos índios, por um açude dos índios para fora do cercado. Somos mais de 900 índios.

ÍNDIOS TUPINIQUIM e GUARANI de Cateiras Velhas, no Estado do Espírito Santo:

Precisamos com urgência e pedimos encarecidamente que pelo amor de Deus que a FUNAI venha fazer o que prometeu em nossa aldeia: demarcar nossas áreas para que todos os índios possam trabalhar sendo que nem todos nós podemos trabalhar ainda.

ÍNDIOS XOKÓ (Descendentes da Tribo XOKÓ), da Ilha de São Pedro, no município de Porto da Folha, Estado de Sergipe:

Exigimos os nossos direitos como seja:

Em primeiro lugar a terra, para trabalhar, a qual nos pertence.

Segundo, casas para nossas famílias, que já faz mais de 30 dias que estamos debaixo dos pés de paus com crianças ainda lactentes, e estamos vendo a hora de sermos atacados pelas trovoadas.

Terceiro, precisamos de alimentos até podermos trabalhar, pois já estamos passando por tristes calamidades porque ainda não estamos em condições de conseguirmos alimentação.

Estamos precisando também de algum remédio, pois os nossos filhos como seja as crianças, estão adoentado, talvez seja pela maneira de estarmos abandonados como animais.

Precisamos também de um local para as crianças estudarem, que estão precisando de aulas sentados no chão debaixo das árvores.

ÍNDIOS PATAXÓ, Monte Pascoal, Barra Velha, Estado da Bahia

"Pesso FUNAI para resolver esse pedido que eu, cacique Tururim, pesso que venha resolver nossas terras para ficar satisfeito e com tente de alegria. Somos mais de 2.000 Pataxó.

ÍNDIOS TUKANO, Pari-Cachoeira, Estado do Amazonas:

A população da Cooperativa de Pari-Cachoeira em termo de vista não foi oficializada a demarcação da área indígena, como promessas feitas pela FUNAI que até não existe a realidade, o povo alerta o órgão da FUNAI para a execução urgente da promessa.

ÍNDIOS MAXAKALI, Aldeia Pradinho, Município de Bertópolis, Minas Gerais:

A situação dos índios Maxakali da aldeia Pradinho é difícil pois vivem isolados, sem assistência.

305

As crianças estão doentes de sarna e os adultos devido à privação em que vivem, ameaçam a população vizinha e as crianças não podem sair para pescar pois são espantadas com tiros.

A mãe de um índio, José Pequeno Maxakali, foi assassinada a paula das quando estava deitada na beira da estrada para passar a bebida. A cachaça é vendida por pessoas da região. As aldeias dos Maxakali estão divididas por uma estrada sendo que parte de suas terras são ocupadas por fazendeiros. Somos mais de 500 índios Maxakali.

ÍNDIOS IRANXE, Aldeia Cravari, ao Norte do Estado de Mato Grosso:

Nós pedimos para FUNAI agrimensur para demarcar a mata, lado a lado da aldeia, pra baixo e pra cima de nos, que é para aproveitar o seringal.

ÍNDIOS NAMBIKUARA, Aldeia Tiracatinga, Norte do Estado de Mato Grosso:

Pedimos demarcar a área nossa, só falta FUNAI mandar demarcar esse pedaço de terra porque os brancos nós já botamos pra fora.

Diante destas reivindicações e idéias de nossos irmãos, pedimos resolver nossos problemas mais que imediato, porque nós índios somos gentes humanas, precisamos comer, vestir e sustentar família.

Todas as nações indígenas representadas nesta 13ª Assembleia apontam os pedidos de seus irmãos.

Ilha de São Pedro, 14 de outubro de 1979

Um aspecto que marcou a historiografia indigenista e o pensamento do Estado até os dias atuais foi a tentativa de desqualificar o movimento indígena, ou seja, dizer que os indígenas agiam/agem sempre em função de alguém, que não possuem pensamento e vontade próprios. Assim também ocorreu com as assembleias indígenas. Durante a XI Assembleia, em São Marcos (MT), de 15 a 19 de maio de 1978, os presentes decidiram redigir um documento em que afirmavam que “a iniciativa do encontro e as declarações são puramente e somente dos índios”.

Figura 9 – Declaração da XI Assembleia Indígena, São Marcos, 1978

**DECLARAÇÃO LIDA POR UM DOS PARTICIPANTES DA
XI^a ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS**

Unidos num mesmo sentimento de nossos anseios e lutas, queremos levar ao conhecimento da opinião pública os nossos esforços para alcançarmos nossas aspirações como povos.

Antes de tudo, queremos deixar claro que a iniciativa do encontro e as declarações são puramente e somente dos índios. É o contrário do que pensam muitos, principalmente aqueles que estão interessados em exterminar com as sociedades indígenas, dizendo que "os padres são instigadores dos índios". Isso simplesmente é um grave erro, por não quererem reconhecer que também somos capazes de procurar, discutir e solucionar os nossos problemas. E se não fomos capazes até agora de fazer isso, demonstra realmente que até agora fomos massacrados, ~~oprimidos~~, principalmente pelo órgão do governo, o extinto SPI e atualmente a Funai, que não tiveram a iniciativa de aclarar nossas consciências pelos nossos direitos. Pelo contrário, têm auxiliado e favorecido a consciência daqueles que vêem o índio como quisto para o desenvolvimento. Como prova basta dar uma olhada na situação indígena atual e geral do país.

Pelas missões porque nos matam por dentro, esquecem as nossas tradições, cultura e religião. Impõe-nos outra religião desprezando os valores que já possuímos. Isso descaracteriza-nos ao ponto de envergonharmos de sermos índios.

Pela Funai, porque em quase todas as circunstâncias, principalmente o problema terra, que ultimamente precisou ter chegado a casos extremos, para que o órgão pudesse se apresentar e procurar uma solução imediata.

120

O mesmo se diz respeito a mudança de certos termos do Estatuto do Índio. O que pudemos apurar foi através da imprensa, que diz da emancipação do índio e a distribuição de terras em lotes de famílias índias.

Queremos declarar que a emancipação do índio vai ser feita pelos próprios índios, e não por aqueles que em gabinetes estão alienados da realidade indígena. As áreas indígenas devem ser documentadas como propriedades coletivas. Se é que querem fazer isso.

Pela passagem da XI Assembléia de Chefes, queremos deixar o nosso apoio como povos pela atitude enérgica dos índios Kaingang e Guarani do Rio das Cobras, no Paraná, e pelos índios Kaingang e Guarani de Nonoai no Rio Grande do Sul. Que nestes últimos dias puse ram fora de suas terras intrusos que por inoperância do órgão do Governo, Funai, há anos atrás permitiu a invasão dos intrusos através de arrendamentos, e ultimamente por promessas de desocupar a área, que nunca foram cumpridas. A luta dos Kaingang é também a nossa luta.

Lastimamos na ocasião a situação que encontram os colonos expulsos, vítimas também da inoperância do órgão do Governo: INCRA.

O nosso clamor se eleva aos quatro cantos do país, não para exigir projetos de saúde e desenvolvimento comunitário. Isso é secundário no drama histórico atual dos povos indígenas do Brasil. O que nos importa no momento é a garantia de nossas terras, nossa herança e berço de nossas tradições culturais.

Nesta oportunidade queremos conclamar a todos os índios e não somente os índios, mas a todos aqueles que de são consciência querem o bem-estar do índio. Que seja cumprido o que a Funai disse há cinco anos atrás que no prazo de cinco anos fará demarcar todas as áreas indígenas. O não cumprimento deste item cuja promessa consuma-se este ano, será maior crime contra as sociedades indígenas que a política indigenista oficial pode infligir.

É crime contra as sociedades indígenas porque o governo estará fazendo uma grande ruptura numa tradição milenar das comunidades indígenas que é o centro de nossa força e nossa união. É uma unidade de um povo que não deve deixar de existir.

A Funai pode fazer isso e, se não faz, será responsável pelo que poderá suceder: os índios têm que agir violetamente, como nos casos de Rio das Cobras e Nonoai.

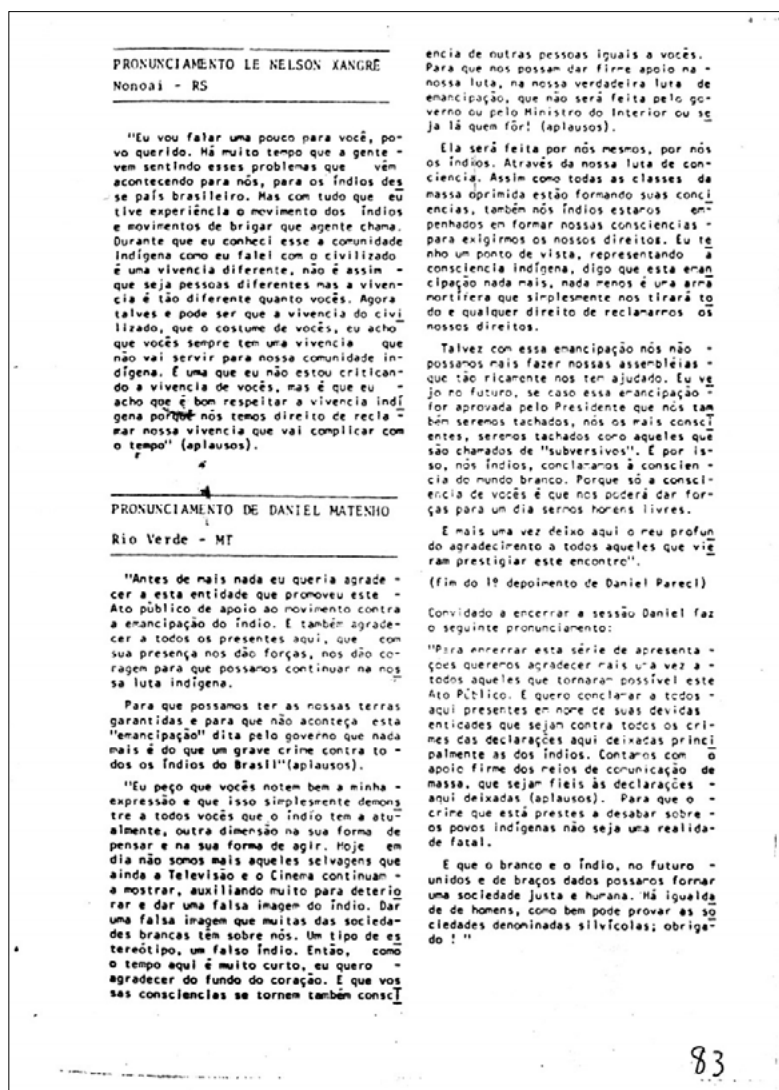
191

Fonte: Boletim do Cimi, 1978.

EMANCIPAÇÃO

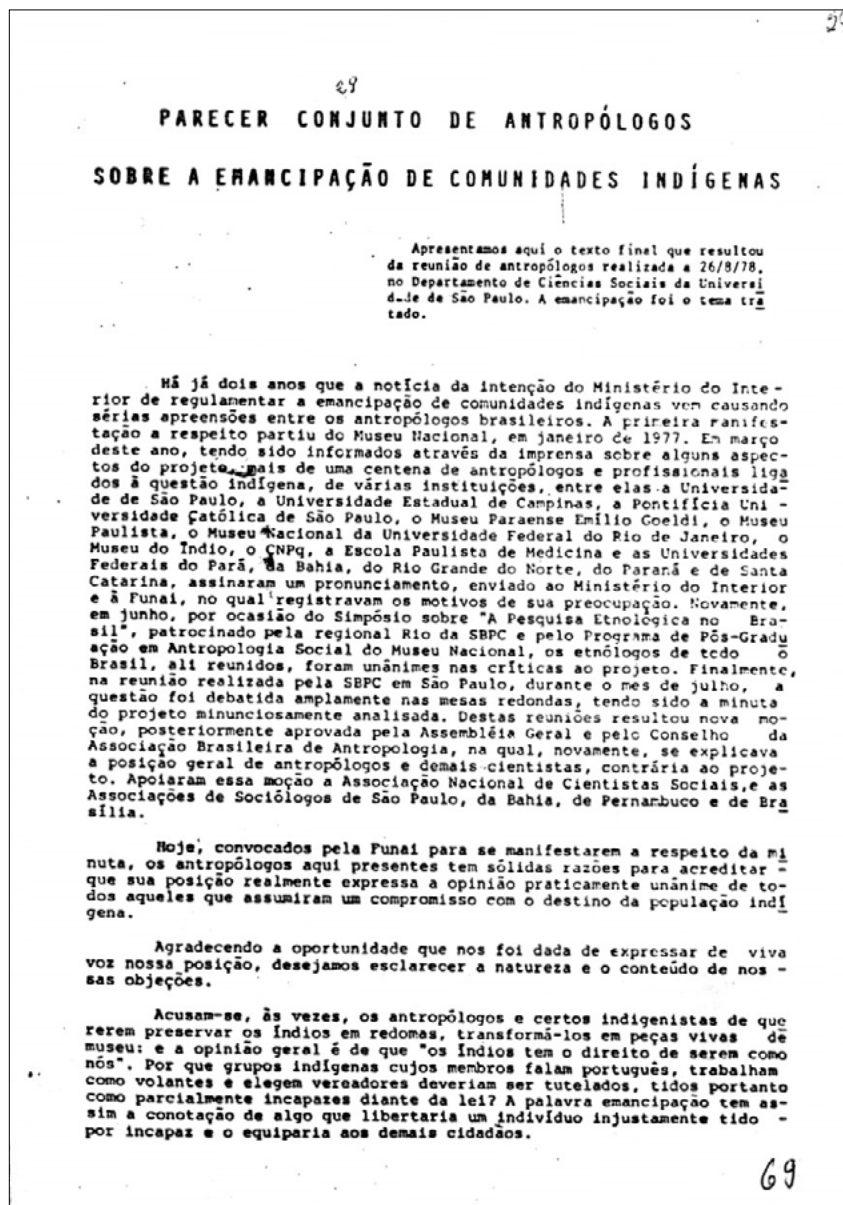
O tema da emancipação dominou grande parte da preocupação de indígenas e indigenistas até 1978. Destacamos dois fac-símiles que ajudam a compreender a gravidade do momento: o primeiro é um pronunciamento de líderes indígenas produzido durante um Ato Público realizado em São Paulo, no anfiteatro Tuca da PUC-SP, em 8 de novembro de 1978. O Ato Público foi promovido pela Associação Nacional de Cientistas Sociais (BOLETIM DO CIMI, 1979, p. 43). O segundo documento é um manifesto de antropólogos denominado *Parecer Conjunto de Antropólogos Sobre a Emancipação de Comunidades Indígenas*.

Figura 10 – Manifestos indígenas sobre a emancipação durante ato na PUC-SP



Fonte: Boletim do Cimi, 1979.

Figura 11 – Parecer conjunto de antropólogos sobre a emancipação de comunidades indígenas



Parece-nos que esta primeira acepção, certamente generosa, não permite apreender duas implicações que a emancipação contém e que abaixo explicitamos: enquanto uma diz respeito à necessidade extremamente atual da proteção dos grupos indígenas, outra se refere à diversidade, que é por vezes injustamente confundida com desigualdade. Nossa posição, portanto, só pode ser a de enfatizar as responsabilidades do Estado no desempenho da tutela da população indígena.

Toda a História mostra a vulnerabilidade dos grupos indígenas - brasileiros diante da ocupação econômica do interior do país: são 200.000 índios hoje, eram cerca de um milhão em 1900. Estamos assistindo ao Norte a Serra da Capatzen e talvez mais forte investida da expansão interna em direção ao centro-oeste e norte do país, liderada por grandes grupos em posse de terras. Trata-se, pois, de um momento particularmente inoportuno para deixar os índios desprotegidos. Emancipar grupos indígenas agora é para entregá-los desarmados a forças infinitamente mais poderosas que lhes arrebatarão, em maior ou menor prazo, as terras a vil preço, por qualquer meio ou por execução de dívidas, absorvendo-os como mão-de-obra barata. A tais procedimentos já estão sujeitos muitos brasileiros, não há porque aumentar seu número. Dessa situação estão ameaçados tanto índios quanto posseiros. Não se trata, portanto, de tomar o partido de um contra o outro. Parece-nos, apenas, que o problema fundiário não pode ser tratado em termos de justiça como por não ser viável, resolvido à custa dos índios.

Emancipar grupos indígenas agora é, portanto, em nome de uma igualdade entre os cidadãos, lavar-se as mãos do que lhes venha a acontecer. Ora, o Estado não pode lavar-se as mãos, não pode se isentar das responsabilidades que lhe cabem e que sempre até agora reconheceu. Foi nesse sentido que o Brasil aderiu, em 1965, à Convenção nº 107 sobre a proteção e integração das populações indígenas adotada em Genebra em 1957. E agora, mais do que nunca, o momento de cumprir essas responsabilidades, para que a emancipação, quando se venha a concretizar, se faça em condições propícias. A emancipação deve ser o desfecho de um processo que permita às comunidades indígenas construir instrumentos eficazes de defesa de seus interesses. Isto supõe dar-lhes as condições para que adquiram um conhecimento adequado da sociedade nacional e de sua dinâmica, estimular o treinamento no exercício da cidadania e a capacidade de enfrentar os interesses econômicos hostis. Estas são responsabilidades do tutor que ainda não foram cumpridas integralmente no que diz respeito às comunidades indígenas que conhecemos.

Só assim, e não por decreto ou por plebiscito apressado, poderão os índios se libertarem da dependência em que estão, em grau maior ou menor, da assistência do Estado.

Os índios são seres adultos. São também - esse é o segundo sentido em que um juízo apressado se pode equivocar - respeitáveis em sua diversidade. Eles não tem apenas o direito de serem como nós, mas o de serem eles próprios. Diversidade não significa desigualdade: democracia racial não é necessariamente a fusão de todos em um modo de ser único mas, principalmente, o reconhecimento do valor de modos de ser diferentes.

Há que respeitar essas diferenças. Podem, por exemplo, parecer exorbitantes, em relação ao que restou de certos grupos tribais, as áreas de que dispõem. O aproveitamento de tais áreas, no entanto, se se faz segundo modalidades próprias e grupos caçadores-coletores, por exemplo, necessitam de grandes extensões. Argumenta-se contra isso a desproporção entre o número de índios e a área que ocupam, esquecendo-se das fazendas várias vezes maiores que existem ao lado delas e que beneficiam um número de acionistas em muito menor número que o dos membros do grupo indígena. Objetiva-se, então, contra a fraca rentabilidade das terras ocupadas. Isto levanta duas questões: uma, que tangem ao respeito que se deve a formas culturais outras, de que já falamos;

outra que, nessas terras que por sua História lhes pertencem, com justiça, uma vez interessados em novas técnicas produtivas, os grupos indígenas podem inserir-se na economia regional como uma unidade produtora equivalente às demais na região.

Há outro aspecto na questão do respeito à diversidade: se ninguém põe em dúvida a indianidade de grupos tribais isolados, é muito mais difícil entender porque grupos que estão há longos anos em contato com a sociedade nacional e pouco se diferenciam exteriormente da população regional, mantêm características próprias que os identificam como índios tanto para seus membros quanto para os regionais. Há que entender que esses movimentos de manutenção ou reconstrução de uma identidade indígena entre esses grupos significam a tentativa de recuperarem uma imagem dignificante de si mesmos. E é precisamente por isso que não existem parâmetros outros para definir uma comunidade indígena ou um de seus membros como índios senão aqueles dotados justamente pelo Estatuto do Índio de 1973, em seu artigo 39, a saber: é índio quem se identifica e é identificado como tal.

Reconhecer os direitos das comunidades indígenas de se organizarem segundo modalidades específicas, longe de criar "quistos raciais", é respeitar uma diversidade cultural e permitir um processo de interação em bases mais justas entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.

Em resumo, cabe afirmar não ser este, portanto, o momento de regulamentar a emancipação mas o de pensar nas responsabilidades da tutela. Ao aprovar o Estatuto do Índio, o Estado se comprometeu a garantir proteção adequada às comunidades indígenas e sua cultura até que cheguem à situação de se integrarem harmoniosamente à nação. Uma emancipação depende de uma tutela bem sucedida. Os recursos previstos para levar a bom cabo não foram esgotados. Daí o despreparo das comunidades para a emancipação. Há, portanto, problemas muito mais presentes do que regulamentá-la. Entre estes, figura em prioridade absoluta a demarcação das terras indígenas que, pelo artigo 65 do Estatuto do Índio, deveria estar terminada até o fim deste ano. Estamos longe disso.

O domínio de uma extensão de terra, contínua, coletiva e inalienável é a condição necessária primeira para a sobrevivência de qualquer grupo indígena com dignidade. Mas não é suficiente. Nesta terra poderão os índios garantir sua subsistência segundo modalidades próprias, tradicionais ou não. Cabe ao Estado, quando requerido, orientar o grupo em novas técnicas produtivas, e na comercialização dos excedentes para promover sua independência de qualquer ajuda externa; cabe-lhe, também, prestar uma eficiente ajuda médico-sanitária e a proteção dos índios, sobretudo os recém-contatados, das doenças que lhes transmitimos e os dizimam; cabe-lhe a responsabilidade de uma educação que respeite as formas culturais, os valores, anseios e a dignidade da comunidade enquanto a oriente em seu convívio com a sociedade envolvente, ajudando-a a nela se moverem. Na definição dos modos de se exercer a tutela, é preciso ressaltar as diferenças profundas que existem entre populações submetidas a condições de contato extremamente variáveis.

Estas considerações explicitam as razões pelas quais consideramos que tratar, neste momento, da emancipação significa, de fato, embora não intencionalmente, eximir o Estado das responsabilidades que lhe cabem enquanto tutor.

Ao invés de discutir as ordenações legais que podem promover uma integração falsa e desastrosa, propomo-nos a colaborar na definição e implantação de medidas que venham, dentro da tutela, promover uma autonomia verdadeira das populações indígenas.

São Paulo, 26 de agosto de 1978.

71

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS

A criação da União das Nações Indígenas (UNI) – inicialmente usou-se a sigla Unind – em Campo Grande (MS), entre os dias 7 e 9 de junho de 1980, revelou-se um momento singular para os povos indígenas no Brasil. Era a possibilidade de aprofundarem o protagonismo, serem cada vez mais sujeitos do processo, porém, com o risco de assumirem uma dinâmica de representatividade e organicidade até então não vivenciada por eles, o que poderia comprometer a dinâmica das assembleias. Com uma estrutura vertical, foi escolhido para presidente o indígena Terena Domingos Veríssimo. A escolha foi oficializada pelo movimento indígena durante a XIV Assembleia Nacional de Chefes Indígenas, em Brasília (DF), com a presença de 54 líderes de 25 povos, no mês de junho daquele ano. Em abril de 1981, foi eleito como presidente Marcos Terena (27 anos, estudante de Administração de Empresas na Universidade de Brasília – UnB), Álvaro Tukano como vice-presidente e Lino Cordeiro Miranha como secretário. O encontro que resultou na eleição aconteceu em São Paulo (SP), com representação de 32 povos. Foi promovido “pelas entidades de apoio à questão indígena e coordenado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI)” (BOLETIM DO CIMI, 1981, p. 12). A Funai se posicionou contra a criação e, em nome do órgão indigenista, o Cel. Zanoni disse que a criação da UNI se tratava de um ato ilegal, porque “somente a Funai pode representar os índios” noticiou o referido Boletim do Cimi. Os indígenas denunciaram a pressão que estavam sofrendo: “Da mesma forma que os operários estão proibidos de criar a CGT e os estudantes, a UNE [...] já houve repressão e tentativa da Funai para desmobilizar os índios” (14ª ASSEMBLEIA..., 1980). A UNI “foi considerada pelo último governo militar como uma inspiração secessionista e contrária à unidade nacional” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p. 40).

Figura 12 – Encontro indígena em SP elege nova diretoria da UNI

São Paulo:

OS ÍNDIOS SE ENCONTRAM _____

Representantes de 32 grupos indígenas de várias regiões do país, estiveram presentes ao encontro de lideranças indígenas realizado de 26 a 29 de abril, na Igreja de São Domingos, em São Paulo, promovido pelas entidades de apoio à questão indígena e coordenado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Numa reunião fechada, sem a participação de brancos, realizada na tarde do dia 28, foi eleita a diretoria da União das Nações Indígenas (UNI), tendo na presidência Marcos Terena, 27 anos, estudante de Administração de Empresas em Brasília; na vice-presidência, Álvaro Fernandes Sampaio, Tukano do Alto Rio Negro, e Lino Cordeiro, secretário, do grupo Miranha do Alto Solimões.

A UNI pretende se construir a nível nacional e vai eleger diretorias por regiões, por estados e por grupos.

O cacique Domingos Veríssimo, ex-presidente da UNI, apresentou, na noite do dia 28, ao público que lotava a Igreja de São Domingos, o novo presidente da entidade Marcos Terena. Na ocasião Domingos Veríssimo destacou que o "Encontro Indígena foi realizado para que se pudesse ouvir os sofrimentos de cada irmão índio e formar uma estratégia para defender os interesses da comunidade indígena". Ressaltou que através de sua entidade o índio vai mostrar que sabe falar e sabe resolver seus problemas.

Para Marcos Terena, "a sociedade branca parece que está buscando uma nova experiência de vida. Quem sabe, hoje, não estamos, índios e brancos procurando alguma coisa aqui, sob o teto de uma igreja? Brancos e índios precisam encontrar um caminho para resolver todas as nossas ansiedades".

O novo presidente da UNI criticou a Fundação Na

96

- 13 -

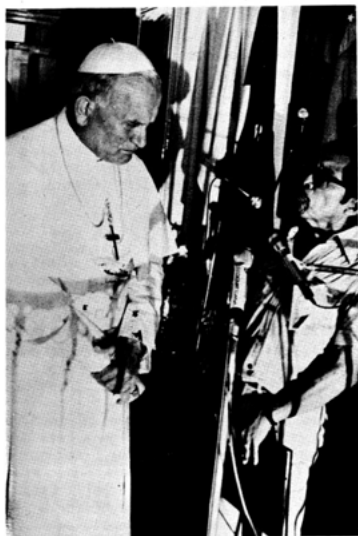
cional do Índio (FUNAI) assinalando que "a entidade que se diz protetora do índio, está preocupada com a demarcação das terras, mas o que adianta a demarcação se não existirem índios para habitar essas terras? E os impostos que vocês brancos pagam? Será que está sendo usado para o índio ou a verba é desviada para outros interesses?"

Fonte: Boletim do Cimi, 1981.

ENCONTRO COM O PAPA

Um momento singular para os povos indígenas foi o encontro com o papa. A particularidade do encontro, no contexto das assembleias indígenas e da existência do movimento indígena, foi o caráter de denúncia. Não foram apenas questionar a ação da Igreja do passado e presente, tampouco foram ao encontro para beijar a mão do pontífice, mas desejaram denunciar as injustiças que estavam ocorrendo naquele momento.

Figura 13 – Discurso de Marçal de Souza Tupa'i ao papa João Paulo II



Santidade João Paulo II, Marçal - Guarani - denuncia

Eu sou representante da grande tribo Guarani, quando nos primeiros séculos, com o descobrimento dessa grande pátria, nós éramos uma grande nação e hoje eu não poderia como representante dessa nação que hoje vive à margem da chamada civilização, Santo Padre, não poderíamos nos calar pela sua visita neste país.

Como representante, porque não dizer, de todas as nações indígenas que habitam este país que está ficando tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta Pátria.

Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho,

19

- 12 -

porque aqueles que nos tomaram este chão, não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre.

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência. Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil, chamado um país cristão.

Represento aqui o Centro-Sul desse grande país, a nação Kaingang que perdeu recentemente seu líder; foi assassinado também o Pankararé, no nordeste. Perdeu o seu líder porque quis lutar pela nossa nação. Queriam salvar a nossa nação, trazer a redenção, trazer a redenção para o nosso povo, mas não encontrou redenção, mas encontrou a morte. Ainda resta uma esperança para nós com a sua visita, Santo Padre, o senhor poderá levar fora dos nossos territórios, pois nós não temos condições, pois somos subjugados pelos potentes. A nossa voz é embargada por aqueles que se dizem dirigentes desse grande país. Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita em nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz por outros territórios que não são nossos, mas que o povo, uma população mais humana, lute por nós, porque o nosso povo, a nossa nação indígena está desaparecendo do Brasil. Este é o país que nos foi tomado. Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo, Santo Padre. Eu deixo aqui o meu apelo, apelo de 200 mil indígenas que habitam, lutam pela sua sobrevivência nesse país tão grande e tão pequeno para nós, Santo Padre. Depositamos no Senhor, como representante da Igreja Católica, chefe da humanidade, que leve a nossa voz para que ainda a nossa esperança encontre repercussões no mundo internacional. Esta é a mensagem que deixo para o Senhor.

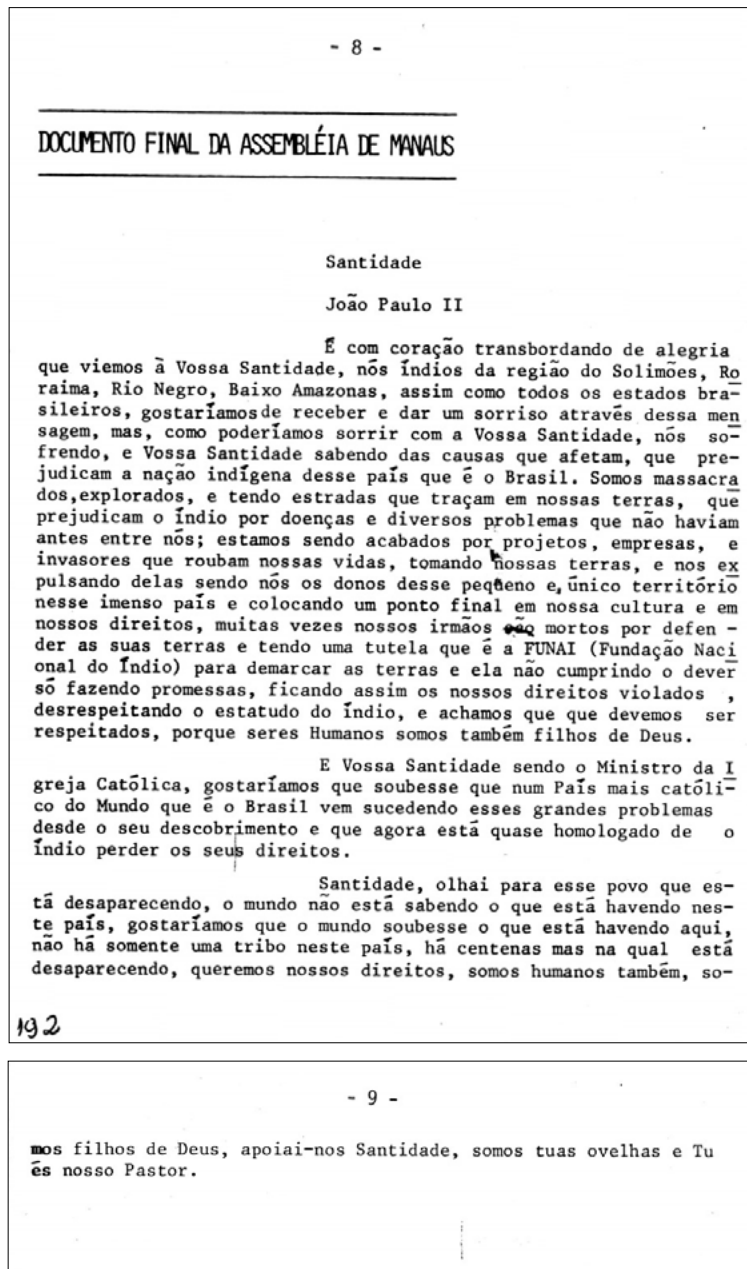
Discurso proferido por MARÇAL DE SOUZA, Guarani, na sacada do Palácio Episcopal de Manaus.

10 de julho de 1980

Fonte: Boletim do Cimi, 1980.

Antes do encontro com o papa, os líderes indígenas se reuniram em Manaus, em assembleia, e produziram um documento dirigido à Vossa Santidade.

Figura 14 – Documento final da Assembleia Indígena em Manaus



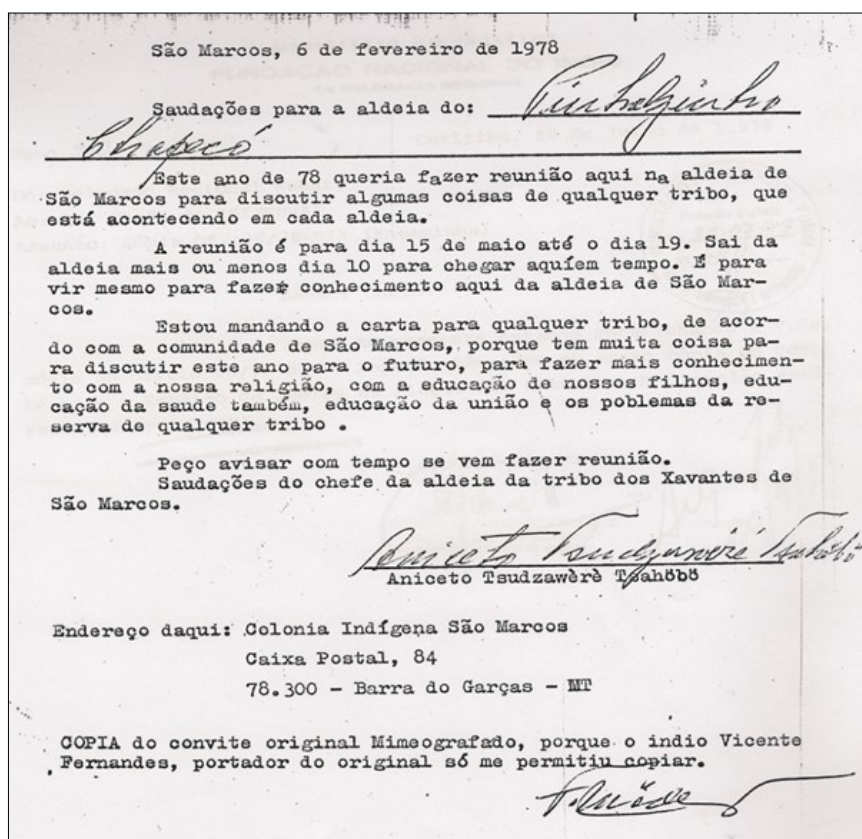
Fonte: Boletim do Cimi, 1980.

COMO A DITADURA PERSEGUIA INDÍGENAS E SEUS APOIADORES

Os fac-símiles a seguir são documentos localizados no Arquivo Nacional em Brasília, liberados para pesquisa apenas em 2009, que revelam as perseguições sofridas pelos indígenas e seus apoiadores espiados pela Ditadura Militar. O “milagre econômico” tinha um preço: além de ceifar a vida de indígenas, ele não desejava ser criticado por ninguém.

Os documentos abaixo revelam as tentativas do Chefe de Posto da Terra Indígena Xapecó (SC) de impedir que os Kaingang participassem da Assembleia Indígena em São Marcos (MT) e, diante da tentativa frustrada, encaminhou à sua chefia o relato do ocorrido.

Figura 15 – Documento da ASI/FUNAI monitorando a participação indígena nas assembleias



Fonte: Mäder, 1978.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos, os documentos acima são uma pequena amostra da efervescência do movimento indígena brasileiro naquele período. O contexto da violência pode ser percebido na profundidade das denúncias formuladas através dos documentos. Nem tudo conseguimos apresentar nessas páginas. Pela violência do contexto e a clareza dos pronunciamentos, não resta dúvida de que os povos indígenas não estavam sendo manipulados, mas agiam por suas vontades. Porém, a autonomia não significa isolamento das organizações indigenistas; ao contrário, contaram com apoio direto e assessoria do Cimi e Opan até final da década de 1970 e, a partir desse período, esse apoio se ampliou com organizações da sociedade civil, como a Comissão Pró-Índio (CPI), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (Anai), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) e o Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc). E, nos primeiros anos da década de 1980, pelo Conselho de Missões Entre Povos Indígenas (Comin), da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, além de organizações e pessoas do universo acadêmico.

As tentativas de desqualificar o movimento indígena fazem parte da tradição política e historiográfica brasileira. Não se admite que os povos indígenas sejam sujeitos dos processos, que saibam manejar seus interesses e fazer valer seus direitos, contando com isso com alianças de outros povos indígenas e da sociedade nacional. Importante perceber que a dicotomia indígena versus não indígena não está dada, é uma construção histórica.



REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA dos chefes e representantes dos povos indígenas da região do Oiapoque, no Norte do Amapá, Kumaramã, Rio Uaçá 22 e 23 de setembro de 1976. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 5, n. 32, out. 1976.

ATO Público realizado no dia 8 de novembro de 1978 no Tuca e promovido pela Associação Nacional de Cientistas Sociais. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 8, n. 54, mar. 1979.

14ª ASSEMBLEIA de chefes indígenas: uma lição de democracia. **Jornal Porantim**, Manaus, v. 3, n. 21, ago. 1980.

DECLARAÇÃO lida por um dos participantes da XIª assembleia dos Chefes Indígenas. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 7, n. 47, jun. 1978.

DISCURSO proferido por Marçal de Souza, Guarani, na sacada do palácio episcopal de Manaus. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 9, n. 65, jul. 1980.

DOCUMENTO ao presidente da Funai. Ruínas de São Miguel, RS, 19 de abril de 1977. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 6, n. 38, jun. 1977.

DOCUMENTO final da 13ª assembleia de chefes indígenas. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 8, n. 59, set. 1979.

DOCUMENTO final da assembleia de Manaus. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 9, n. 65, jul. 1980.

MÄDER, Franklin. **Of. Nº 08/70-Pix. Xanxerê – Santa Catarina**. 29 de maio de 1978. Arquivo Nacional. ASI/FUNAI, Missões Religiosas/CIMI. Brasília: Cimi, 1978. (Caixa 1)

OS índios também se reúnem. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 3, n. 17, dez. 1974.

OS TUXAUAS Silenciados. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 6, n. 34, jan. 1977.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A. **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

PARECER conjunto de antropólogos sobre a emancipação de comunidades indígenas.
Boletim do Cimi, Brasília, v. 8, n. 54, mar. 1979.

SÃO Paulo: os índios se encontram. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 10, n. 71, abr. 1981.



PARTE II



AS ASSEMBLEIAS SE FIZERAM AÇÕES PRÁTICAS: A TERRA COMO PRINCIPAL OBJETIVO DOS POVOS INDÍGENAS



“DE RIO A RIO”

A LUTA PELA TERRA EM RAPOSA SERRA DO SOL

Luis Ventura Fernández

INTRODUÇÃO

O Monte Roraima ou *Roraimá*, majestoso *Tepui* presente na narrativa mítica dos povos Pemón e Kapon, epicentro das fronteiras imaginárias entre Brasil, Venezuela e a República Cooperativa da Guiana, em meio a um *circum*-território ocupado tradicionalmente por diversos povos, apresenta-se como divisor de águas que nutrem as bacias do Amazonas, Essequibo e Orinoco. Aos seus pés, na vertente meridional, estende-se a Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, habitada hoje por mais de 25.000 pessoas em 200 comunidades indígenas dos povos Macuxi, Taurepang, Wapichana, Patamona e Ingarikó. O processo de demarcação e homologação deste território indígena só viria a se concluir na primeira década de 2000; no entanto, a árdua luta dos povos por retomar sua terra solidificou-se durante as décadas de 1970 e 1980, no período anterior à Constituição Federal, representando um dos processos de organização política mais intensos no Brasil.

No início da década de 1970, a situação dos povos indígenas de Raposa Serra do Sol era extremamente grave. A ocupação ilegal de parte de seu território por fazendeiros havia criado um marco de relações de opressão e violência contra as comunidades. A fazenda cercou, literalmente, a vida dos povos indígenas (SCHWADE, 1976), enquanto o gado da fazenda campeava livremente sobre as roças plantadas. Sob aparentes relações de proteção, que alimentaram no início uma imagem positiva da presença do fazendeiro e acobertaram falsas adoções e compadrios, urdia-se uma relação de dominação social, política e territorial acompanhada de muita violência. Impedidos de pescar, caçar, plantar, coletar ou mesmo construir novas casas, muitos indígenas ainda eram trazidos para trabalhar nas fazendas como vaqueiros. “Sempre quando o branco entrou, aí criou muita amizade, para receber. Aí depois, já diziam que não. ‘Aí, compadre, você muda sua casa para lá [...] isso aqui já está pago. Vocês não podem tirar mais aí, não!’ Quando o pai mandava tirar vara, aí vinha o filho do branco: ‘Não, isso já não pertence mais a vocês. Pertence à gente’” (MARQUES, 2013).

Do mesmo modo, a incursão do garimpo de diamante e ouro, presente na região desde o início do século XX, interferiu gravemente na vida das aldeias e no ambiente natural, contribuindo para a permanência de conflitos. Em 1969, o Plano Decenal do Governo Militar destacava já os dados do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) sobre a extração de diamantes nas áreas de Suapi, Maú, Quinô e Cotingo, regiões medulares da Raposa Serra do Sol (MACHADO VIEIRA, 1971). Posteriormente, nas décadas de 1970 e 1980, novas descobertas de jazidas de cassiterita, ouro e diamantes atraíram milhares de pessoas que se incorporaram ao garimpo, adentrando principalmente nos territórios indígenas.

As lógicas econômicas e de ocupação territorial da fazenda e do garimpo levaram ainda à criação de corruptelas ou núcleos semiurbanos de apoio ao garimpo, como Mutum, Socó, Água Fria, às vezes sobrepostos ao espaço ocupado pelas próprias aldeias, como aconteceu com a atual sede do município de Uiramutã, no coração da TI Raposa Serra do Sol.

Diante deste cenário complexo, violento e desigual na correlação de forças, já nos primeiros anos da década de 1970 os povos indígenas começaram a tecer um denso processo de organização política para a retomada da terra.

A LUTA PELA TERRA E AS ASSEMBLEIAS DE TUXAUAS: O PERCURSO A PARTIR DE 1971

Em 1971, lideranças indígenas de diversas comunidades da Região Nordeste de Roraima participaram de um encontro na cidade de Boa Vista, promovido pelos Missionários da Consolata e a Prelazia de Roraima, com o objetivo de analisar as principais problemáticas que afetavam a vida das comunidades. Após a conclusão do encontro, os tuxauas decidiram pela conveniência de repetir esse tipo de reunião uma vez por ano. Não era a primeira vez que lideranças indígenas e missionários se encontravam em Boa Vista ou em Surumu com essa finalidade. Sem embargo, este encontro de 1971 ficou marcado como o embrião do que hoje conhecemos como as Assembleias de Tuxauas e lideranças indígenas em Roraima¹.

Existem poucos registros destes encontros até 1977 e, portanto, uma dívida na reconstrução histórica destes primórdios do movimento indígena em Roraima. Dentre os registros da época, Jaci Guilherme Vieira resgata um ofício encaminhado por 24 tuxauas em janeiro de 1973 – reunidos na Missão de São José de Surumu – ao

1 Assim, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) celebra, em 2018, a 47ª Assembleia Geral dos Tuxauas, sinal inequívoco da relevância simbólica que o encontro de 1971 significou na memória dos povos indígenas.

presidente da Funai, solicitando a verificação *in loco* da invasão das terras indígenas em Roraima (VIEIRA, 2014). O encontro era caracterizado no próprio ofício como um curso de formação política de lideranças. Podemos afirmar, portanto, que foram nesses primeiros anos que os principais elementos da mobilização indígena tomaram corpo, particularmente a centralidade da luta pela terra. Assim o afirmava o Tuxaua Terêncio Luis da Silva, da comunidade de Cumanã, em 1979: “Faz cinco ou seis anos que fazemos reuniões e estamos aprendendo muito [...] O tuxaua é dirigente e deve defender os direitos da comunidade, antes de tudo as terras, porque sem estas não dá para viver” (ASSEMBLEIA..., 1979).

Em 1977, alguns acontecimentos contribuíram para dar uma virada decisiva na articulação do movimento indígena em Roraima. Aproximadamente 150 tuxauas e lideranças se preparavam, como cada ano, para uma nova reunião no Surumu, prevista para os dias 7 a 9 de janeiro. Dom Aldo Mongiano, bispo de Roraima, havia convidado representantes do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Antes disso, o então secretário-geral do Cimi, Egydio Schwade, havia visitado Roraima no mês de novembro de 1976, a convite do bispo, com a finalidade de fazer um levantamento apontando as principais problemáticas e desafios enfrentados pelos povos indígenas. O próprio Egydio e o presidente do Cimi, Dom Tomás Balduino, participaram posteriormente na reunião dos tuxauas em janeiro de 1977.

No segundo dia do encontro, o delegado da Funai em Boa Vista, José Carlos Alves, acompanhado de agentes da Polícia Federal, chegou até Surumu, interrompeu a Assembleia e ordenou a Dom Aldo que encerrasse naquele momento os trabalhos e que os indígenas retornassem para suas aldeias. Vários tuxauas tentaram intervir, mas a Funai cortou suas falas e pediu para se dispersarem e retornarem às suas casas.

O fato foi amplamente divulgado pelos meios de comunicação impressos. Segundo o presidente da Funai, General Ismarth de Araújo, a presença do Cimi na reunião dos tuxauas em Roraima precipitou a decisão de interromper e mandar cancelar a reunião (NOVO..., 1977). O presidente do Cimi, em nota pública, denunciou o acontecido alertando para a situação em que viviam os povos indígenas em Roraima: “A gravidade dos fatos apresentados por aqueles tuxauas explica suficientemente o açodamento da Funai na tentativa de tapar-lhes a boca e barrar-lhes a união [...]” (FUNAI..., 1977).

Contudo, aquela intervenção do Estado não ficou nos limites de sua difícil relação com o Cimi, mas afrontou diretamente o processo político que estava sendo construído e que vinha se fortalecendo entre os povos indígenas de Roraima desde 1971. E isso foi claramente percebido pelas lideranças:

Os fazendeiros, os garimpeiros, viram que a gente estava formando essa força, essa união [...] o que é que eles fizeram? Passaram um rádio para o Delegado da Funai em Boa Vista. Quando nós estávamos na reunião, aí nós chegamos um dia e no outro dia de manhã começamos, a cabo de seis horas chegou o delegado da Funai suspendendo toda nossa reunião [...] aí fiquei muito chateado (PEREIRA, 2013).

A suspensão da reunião dos tuxauas contribuiu para a percepção de um novo cenário no processo de organização política dos povos indígenas de Roraima e em sua relação com a própria Funai. Cresceu entre as lideranças a convicção de que cada vez mais era necessário que os indígenas assumissem um maior protagonismo na condução das discussões e reuniões, servindo para identificar as principais dificuldades que viviam e os mecanismos para enfrentá-las juntos. A retomada das terras era fundamental para superar a situação de exploração e pouco se podia esperar da Funai.

Poucas semanas depois, no dia 26 de abril de 1977, a comunidade indígena de Maturuca, na região serrana de Raposa Serra do Sol, tomou uma “decisão” que viria operar como motor e engrenagem política para o movimento indígena até nossos dias: “Ou vai ou racha: não à bebida alcoólica, sim à comunidade”. Cientes dos impactos que a bebida alcoólica estava causando na vida das famílias e da comunidade, bem como do significado simbólico que a bebida tinha no contexto das relações de opressão impostas por fazendeiros e garimpeiros, a decisão tomada no dia 26 de abril em Maturuca ajudou que a comunidade focasse sua atenção no projeto de vida que queria para seu povo, o qual passava definitivamente pela retomada da terra. Aquela decisão foi estendendo-se aos poucos pelas comunidades vizinhas, tornando-se elemento – simbólico e político – estratégico para a união do movimento que estava emergindo.

Aquele dia da decisão, Maturuca escolheu como novo tuxaua Jacir José de Souza, uma das principais lideranças indígenas no processo de retomada da TI Raposa Serra do Sol e no movimento indígena regional e nacional. Jacir incorporava-se a um grupo de lideranças que já vinham conduzindo as últimas assembleias ou se incorporavam com ele e que resultaram imprescindíveis na consolidação do movimento indígena nas décadas seguintes: Geraldo, Bento Padrinho, Terêncio, Roberto Pereira, Orlando, Juscelino, Cirino, Dionizio Cipriano, Damião, Tomás, Damásio, Afonso, Silverio, Severino, Joaquim, Dona Candinha, Raimundo, Emílio Militão, Domingos, Bento do Araçá e muitos outros.

O novo tuxaua de Maturuca procurou o diálogo com alguns dos tuxauas mais próximos, buscando orientação e sugerindo um trabalho em conjunto. As conversações com o Tuxaua Pereira, de Pedra Branca, por exemplo, permitiram iniciar alguns trabalhos supracomunitários, como o plantio de roças coletivas ou a construção de Maçarico e Teu-Teu, os dois primeiros retiros comunitários para criação de animais. “Um tempo, os tuxauas trabalhavam separados, sozinhos, porque não tinha reunião e ninguém ajudava [...] Trabalhando juntos com o pessoal de Maturuca, já fizemos uma roça da comunidade e um retiro” (REUNIÃO..., 1979). Ao mesmo tempo, o Tuxaua Terêncio Luis da Silva, da aldeia de Cumanã, já vinha fazendo também visitas a outras comunidades, animando para um trabalho coletivo que melhorasse a situação e enfrentasse a retomada das terras, como relatou o Tuxaua Bento Padrinho, de Caraparú, durante reunião em Maturuca (REUNIÃO..., 1979). Estas pequenas iniciativas foram alimentando e desencadeando um trabalho em união que não passou despercebido para fazendeiros e garimpeiros.

Em 1979, retomou-se a Assembleia Geral dos Tuxauas e aconteceram reuniões de Tuxauas nas diversas regiões. Durante esses encontros locais, que contavam com a participação das equipes missionárias, continuaram se registrando relatos sobre casos de invasão das terras, impedimentos para pescar, caçar ou plantar e violências contra os po-

vos indígenas e seus aliados de parte dos fazendeiros. Na reunião dos tuxauas da região da Raposa, em abril de 1979, o Tuxaua Raimundo da Silva, da comunidade Cachoeirinha, apontou para os fazendeiros como a origem de todos os problemas que viviam: “Às vezes dizem ‘aquele fazendeiro é bom’, mas é bom aquele fazendeiro que tira o seu gado de cima da gente” (REUNIÃO..., 1979). A consciência de luta pela terra não era uma novidade, mas crescia cada vez mais entre as lideranças. Continua o Relatório: “Nós somos nascidos aqui na nossa terra, mas não temos direito [...] Nós mesmos trabalhamos para eles [...] Não devemos deixar morrer nossas malocas, devemos lutar. Queremos fazer isso para nossos filhos”.

RAPOSA SERRA DO SOL, ÁREA CONTÍNUA: “QUEREMOS COMO NÓS QUEREMOS”²

A figura de “terra indígena” enquanto categoria jurídica foi definida no Estatuto do Índio (Lei nº 6001/73) e as normas para sua demarcação foram posteriormente reguladas pelo Decreto nº 76.999/76³. Esse era o marco normativo básico, incipiente na época, com que se delineava o trabalho de demarcação de terras que havia sido confiado à Funai. Segundo o procedimento estabelecido, a primeira ação consistia em um levantamento de campo, face à identificação e delimitação da área, feito por um Grupo de Trabalho (GT) composto, ao menos, por um antropólogo e um topógrafo. As limitações, condicionamentos e obstáculos que acompanharam este tipo de levantamento durante os primeiros anos foram muitos e de diversa natureza (OLIVEIRA, 1998): dificuldades na composição dos GTs, ausência de acervos organizados e de um sistema de documentação, precárias condições e limitado período para o trabalho de campo, bem como controversas e aplicação etnocêntrica dos “critérios legais” que deviam ser considerados. Sob argumentos vácuos de neutralidade política, limitava-se o reconhecimento da participação dos povos indígenas e se reduzia o potencial mobilizador que os processos demarcatórios significavam, ao tempo que se revestiam de elementos técnicos e assistencialistas. Por sua vez, nos primeiros anos de 1980, o Estado procedeu a uma progressiva centralização do processo demarcatório, subordinando a ação da Funai a outras instâncias e submetendo os procedimentos administrativos de demarcação de terras indígenas a critérios ditos de segurança e outros interesses, como finalmente se formalizou no Decreto nº 88.118/83, do Ministério da Justiça. Todos esses elementos vão condicionar, significativamente, os

2 Carta das comunidades indígenas à Funai, 1983. Maturuca. Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, Boa Vista, Roraima.

3 Atualmente o processo demarcatório é regulamentado pelo Decreto nº 1775/96.

processos demarcatórios em Roraima e o movimento pela retomada da terra em Raposa Serra do Sol.

De 1976 a 1984 concluiu-se a declaração de, ao menos, 15 terras indígenas em Roraima, seguindo o padrão de áreas pequenas, circunscritas ao espaço imediatamente adjacente a uma ou duas comunidades, deixando os espaços intermédios para outros usos. Com alguma exceção, as terras indígenas demarcadas naquele momento oscilavam entre 800 e 16.000 hectares e encontravam-se nas regiões de Serra da Lua, Tabaió e Amajari, onde havia avançado com maior intensidade o processo de colonização. Desse modo, salvaguardavam-se os interesses particulares de fazendeiros que haviam ocupado irregularmente territórios de uso tradicional e livre circulação dos indígenas, ao tempo que se limitavam gravemente as condições de sobrevivência física e cultural dessas comunidades, deixando fora do território indígena espaços e recursos fundamentais como áreas de caça, pesca e coleta ou como fontes de água. A estratégia seguida pela Funai consistia em alertar os indígenas que esse era o único modo e o mais ágil de efetivar a demarcação de seus territórios. As lideranças indígenas daquelas comunidades já denunciaram na época seu descontentamento com os levantamentos feitos pelos GTs da Funai, apontando que as visitas nas aldeias foram muito rápidas e que oportunizaram pouco espaço para a participação das comunidades, enquanto dedicavam maior tempo a ouvir os fazendeiros da região. A necessidade de rever alguns limites dessas terras indígenas e reivindicar uma ampliação já era um grito nas primeiras Assembleias de Tuxauas da década de 1980.

Em relação à TI Raposa Serra do Sol, diversos GTs foram instituídos entre março de 1977 e outubro de 1984 para a identificação da terra indígena. Em 1982, o então delegado da Funai em Boa Vista, Dinarte Nobre de Madeiro, encaminhou a proposta de criação de uma Colônia Agrícola Indígena que limitaria o espaço das comunidades e permitiria a permanência dos fazendeiros. O Tuxaua Jacir, da comunidade de Maturuca, lembra o diálogo mantido com o delegado Dinarte, que lhe dizia: “Olha aqui o mapa, e agora é o seguinte: aqui tem muito fazendeiro, muito garimpeiro, muito branco, e é difícil tirar esse pessoal; só cheios de dinheiro, e a Funai não tem recurso, não tem nada para indenizar. Eu trouxe aqui uma proposta para você. Para sair rapidinho aqui seria essa [mostrando no mapa]. E outra coisa: o nome seria colônia indígena”. Incomodado com a proposta, o Tuxaua Jacir se recusou: “Eu posso morrer, mas eu não vou aceitar sua proposta. Nós vamos ter reunião e vamos decidir o tamanho da área que nós queremos” (SOUZA, 2012).

Os tuxauas de Raposa Serra do Sol não aceitaram esta proposta de desagregação da área e foram fortalecendo, cada vez mais, uma proposta própria de área única, posição marcada cada vez com maior firmeza em assembleias, reuniões com a Funai e documentos encaminhados às autoridades (MELO, 1985).

As discussões e deliberações das lideranças indígenas, com apoio de mapas, configuravam um exercício de *autodemarcação da terra*, como resposta à omissão do Estado e à intenção da Funai de manter sua relação de tutela sobre os povos indígenas. O Tuxaua Juscelino Marques, da comunidade Monte Moriá, faz memória daquelas reuniões e de como foram firmando a ideia do território reivindicado: “Não tinha nem identificação de terra ainda. Nossa organização foi ‘bora demarcar nossa área’. E vamos identificar ago-

ra por onde vai ser a nossa área. Pelo Maú, Tacutu, muito bem [...] até a fronteira com Venezuela, o Miang. É por aí mesmo” (MARQUES, 2013). O Tuxaua Jacir relata uma reunião dos tuxauas da Raposa Serra do Sol na comunidade de Cantagalo, no interflúvio dos rios Surumu e Cotingo, na região de *lavrado*: “Aí discutimos bastante [...] Então, por onde é? Pega o rio Tacutu, rio Cotingo, Surumu, Miang, rio Maú. Já [es]tá cortado pela natureza” (SOUZA, 2012).

A ideia de área única e do protagonismo dos povos indígenas na demarcação da terra fortaleceu o relato político do movimento. “Quem deve fazer a demarcação somos nós mesmos”, insistiu Jacir de Souza na Assembleia dos Tuxauas em 1982. Nesse mesmo encontro, o Tuxaua de Malacacheta, Clóvis Ambrósio, defendia que não deveriam esperar pela Funai, mas agir autonomamente. “O delegado da Funai diz que depende de Brasília, mas nós não podemos ficar sempre esperando. Temos é que ocupar as terras logo” (ASSEMBLEIA..., 1982).

Em 1985, a Assembleia dos Tuxauas concluiu com uma carta dirigida ao então presidente da República Tancredo Neves, na qual exigiam “a criação e demarcação de uma área contínua que atenda às condições de sobrevivência das comunidades Macuxi, que habitam a região entre os rios Surumu, Tacutu e Maú, com limites ao norte na fronteira com Venezuela” (ASSEMBLEIA..., 1985).

O embate entre a mobilização política dos povos indígenas de Raposa Serra do Sol, com sua proposta de área única, e a ação da Funai e do Estado em seu conjunto, era cada vez mais intenso. Em 1986, um grupo de tuxauas ficou por umas semanas em Boa Vista para acompanhar o trabalho de um novo GT da Funai. A decepção e indignação diante de mais uma tentativa frustrada ecoou no encontro que as lideranças mantiveram no dia 21 de agosto daquele ano, em Boa Vista, com o Secretário da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Dom Ivo Lorscheiter (REUNIÃO..., 1986). Nesse mesmo dia, ainda na Casa de Apoio, três tuxauas foram entrevistados por Ricardo Verdum, mostrando-se contundentes na decepção com relação à Funai e na posição firme de lutar pela terra. “Dizem que a área única não vai sair e que, se os índios quiserem que as terras sejam demarcadas logo, devem aceitar áreas pequenas”. “O índio, enquanto não sair a demarcação, não pode nem falar [...] trabalhar muito mais pior. Enquanto, por outro lado, o fazendeiro continua a trabalhar” (VERDUM, 1986).

Não há dúvidas que o Estado brasileiro pretendia conduzir o processo de demarcação de Raposa Serra do Sol mantendo o controle sobre a mobilização dos povos e garantindo a permanência de fazendeiros, garimpeiros e vilas. Na contramão, configurando um movimento de rompimento com a relação tutelar da Funai e apoiados em um processo sólido de assembleias de lideranças, as comunidades consolidavam sua reivindicação pela demarcação da terra indígena em área contínua.

ELEMENTOS FUNDAMENTAIS NA LUTA PELA TERRA NA RAPOSA SERRA DO SOL

Certos processos e decisões foram tomando corpo nos primeiros anos da década de 1980 e resultaram fundamentais e decisivos na configuração da luta pela terra em Raposa Serra do Sol. Gostaríamos de destacar três desses elementos por seu caráter mobilizador e porque representaram uma continuidade ao longo de todo o processo.

O primeiro desses elementos foi o Projeto do Gado M+. “Uma vaca para o índio”. Diversos projetos de caráter econômico, como as “cantinas comunitárias”⁴, já haviam sido implementados em algumas comunidades da Raposa Serra do Sol durante os anos 1970 (VIEIRA, 2014). Também houve algumas tentativas relacionadas com o repasse de pequenos rebanhos bovinos. Porém, foi o chamado “Projeto do Gado M+” – fruto de um acordo entre as comunidades indígenas e os missionários, e que representou a primeira campanha internacional em apoio à Raposa Serra do Sol com participação da Igreja na Europa – aquele que representou uma estratégia decisiva na luta pela terra.

O Projeto do Gado M+ começou em maio de 1980 nas comunidades de Maturuca e Pedra Branca e estendeu-se pela maior parte das aldeias durante os 20 anos seguintes. A ideia consistia no repasse de um rebanho de 52 reses para uma comunidade que se comprometia a criar coletivamente durante cinco anos; após esse período, a comunidade repassava para outra aldeia um rebanho também de 52 reses, com as mesmas características, ficando em propriedade com o número de animais que havia conseguido aumentar durante os cinco primeiros anos. O projeto tinha três objetivos fundamentais: a) oferecer uma fonte de autossustentação, uma vez que era aproveitado principalmente para atividades comunitárias; b) fortalecer a organização comunitária; e c) apoiar na retomada do território ocupado pelos fazendeiros.

Este último objetivo resultou estratégico. O repasse de novos rebanhos e a construção de novos retiros comunitários contribuía, de fato, à ocupação e retomada da terra, pressionando a saída dos fazendeiros cujo espaço reduzia-se cada vez mais. Com o termo “retiro”, as comunidades se referem ao lugar destinado à criação do gado. Cada retiro contava com uma estrutura de curral para o rebanho, área de pastagem, uma casa de farinha e uma pequena casa onde morava a família que ficava cuidando do gado. “Devemos

4 Pelo contato com segmentos da sociedade nacional, alguns produtos já se haviam incorporado na vida da comunidade (instrumentos e utensílios de metal, tecidos, sabão, fósforos etc.). Estes produtos chegavam às comunidades através dos chamados *marreteiros*, que, atuando diretamente nas aldeias ou a partir das fazendas, estabeleciam uma relação de dependência e abuso sobre as comunidades, com preços muito altos. As “cantinas comunitárias”, criadas com o apoio inicial da Prelazia, pretendiam trazer diretamente esses produtos e distribuí-los na região a preços mais baixos, superando, assim, a relação de dependência instalada pelos *marreteiros* e que alimentava também a presença dos fazendeiros. Em 1985 havia 35 cantinas comunitárias em funcionamento (ASSEMBLEIA..., 1985).

fazer retiro e criação, assim recuperaremos as nossas terras. Por isso os fazendeiros estão bravos [...]” (ASSEMBLEIA..., 1982), afirmava o Tuxaua Jacir na Assembleia de 1982.

Efetivamente, os fazendeiros, percebendo que a estratégia do Projeto Gado M+ e a construção de retiros estava asfixiando suas atividades, reagiram com muita violência, destruindo e queimando casas e roças, cercados e retiros comunitários, bem como ameaçando ou acabando com a vida de vaqueiros e de lideranças indígenas. Na expansão da violência, foi fundamental a aliança dos fazendeiros com as Polícias Militar e Civil e com a Secretaria de Segurança do Governo do Estado, que atuaram em diversos momentos como quadrilhas armadas a serviço dos fazendeiros, usando inclusive as próprias dependências das fazendas para manter indígenas retidos ilegalmente. Segundo levantamento feito pelo Conselho Indígena de Roraima (CONSELHO...,2001), entre fevereiro de 1981 e dezembro de 1988 foram denunciados mais de 25 casos de violência contra as comunidades indígenas em Raposa Serra do Sol, caracterizando agressões e violências físicas; queimadas e destruição de roças, casas e retiros; prisões ilegais; ameaças de morte; tentativas de assassinato e a morte de dois indígenas. Muitos destes crimes tinham relação direta com a ocupação da terra pelos indígenas, apoiados no Projeto Gado e na construção de retiros e casas.

As comunidades, percebendo a fragilidade das famílias que ficavam sozinhas cuidando dos novos retiros e expostas à violência dos fazendeiros, mudaram de estratégia e começaram a criar outras comunidades no espaço adjacente às fazendas. Um grupo de famílias saía de uma comunidade já formada para criar uma nova aldeia, recebendo, em seguida, um novo rebanho do Projeto Gado M+. Enfim, o aumento progressivo do rebanho nas mãos das comunidades indígenas e a perseverança na estratégia de ocupação do espaço foram vencendo as resistências e violências dos fazendeiros. Assim, o mesmo elemento que serviu para a invasão das terras indígenas e a desagregação da vida dos povos – o gado – atuava agora na direção contrária, como facilitador da retomada da terra, aglutinador das forças da comunidade e elemento determinante para a inversão do marco de relações de dependência impostas pela fazenda.

Por outro lado, o Projeto do Gado M+ é um signo da importância que teve no processo de retomada da terra a aliança firme e perseverante entre os povos indígenas e os missionários, articulados na Diocese de Roraima. Mais além do sentido propriamente estratégico, a dimensão espiritual da luta pela terra atuou entre os indígenas como claro mobilizador e componente de mística libertadora e autoafirmação na retomada da terra e na defesa dos direitos.

O segundo elemento estratégico foi o valor da união entre os Tuxauas e a densidade organizacional que foram criando, da qual a maior expressão foram os Conselhos Regionais. Os relatos das lideranças de Raposa Serra do Sol coincidem na importância da união como valor e praxe no processo político da demarcação da terra. A articulação de trabalhos e deliberações em nível supracomunitário não era a fórmula mais comum até o tempo das assembleias. Anteriormente, a escala familiar e comunitária era suficiente e a mais adequada para organizar a vida nas aldeias; quando precisavam de uma decisão que superasse uma aldeia, recorria-se a algum tuxaua mais antigo ou reconhecido na área de influência. No entanto, o marco de opressão instalado pelos invasores exigia novas

formas de articulação. Era cada vez mais necessário trabalhar juntos e unidos, principalmente em relação à demarcação da terra. O Tuxaua Emilio Militão, da comunidade de Guariba, o expressava assim durante a Assembleia de 1981: “Os tuxauas devem ficar unidos e ter uma ideia comum sobre a demarcação. Nunca um tuxaua deve fazer a demarcação sozinho, mas sempre procurar a tuxauas vizinhos [...] Não precisa, por isso, ter medo, porque unidos somos mais fortes” (ALIANÇA..., 1981).

Nos primeiros anos da década de 1980, nasceram os Conselhos Regionais como forma principal de organização social e política. Inicialmente, tratava-se de um grupo de tuxauas e lideranças de uma região que visitavam durante semanas ou meses, a pé ou a cavalo, diversas malocas da mesma área. Nessas visitas, avaliavam com a comunidade as principais dificuldades, ajudavam o tuxaua local e fortaleciam o sentido da aliança regional para a conquista da terra. À medida que as visitas se tornaram mais frequentes, essas lideranças ficaram liberadas de suas responsabilidades nas comunidades de origem e formaram, assim, um Conselho Regional. Algumas lideranças relacionam a pessoa do Conselheiro a uma figura de liderança que já existia anteriormente entre os Macuxi e que exercia responsabilidades na organização dos trabalhos, na tomada de decisões e no esforço por manter a coesão e a unidade (VIEIRA, 2014). Segundo alguns depoimentos, tradicionalmente era chamado de conselheiro na comunidade “aquele que orientava”. Agora os conselheiros eram um grupo de tuxauas e lideranças que trabalhavam juntos, em uma mesma região, visitando as comunidades, avaliando os trabalhos e ajudando a resolver as dificuldades, além de tecer a solidariedade territorial necessária para a retomada da terra.

O primeiro Conselho Regional foi criado na região Serras a partir do ano de 1979, após o movimento “Ou Vai ou Racha”, iniciado em Maturuca. Ao mesmo tempo, surgiu o Conselho Regional da região de Surumu e na Assembleia Geral dos Tuxauas de 1983 se definiu que a experiência deveria ser replicada nas outras regiões. Inclusive tuxauas e lideranças de Surumu e Serras se deslocaram a outras regiões e visitavam as malocas durante semanas para ir explicando o funcionamento dos Conselhos.

Depois dos primeiros anos de experiência, em 1986 decidiu-se que cada região indígena – naquele momento reconheciam-se seis regiões – deveria criar seu Conselho Regional e que no mês de julho daquele ano deveria acontecer uma Assembleia dos Conselhos para avaliar os trabalhos. Foi assim que se idealizou, em 1986, o Conselho Indígena do Território de Roraima (Cinter) – posteriormente denominado Conselho Indígena de Roraima (CIR), quando o Território Federal de RR é elevado a Estado em 1988 – como uma organização política em forma de “Conselho de Conselhos”, fórmula vigente até nossos dias e que garantia o protagonismo das comunidades e a conexão territorial.

O terceiro elemento estratégico foi a articulação solidária e em diversas escalas – local, regional e nacional – do trabalho em defesa da terra. Na escala local, ocorreu através dos Conselhos Regionais, como já vimos. Diversas foram as estratégias implementadas para realizar a retomada do território palmo a palmo. Ocupação com a construção de retiros e novas comunidades nos espaços adjacentes às fazendas, para pressionar a saída dos fazendeiros; barreiras nas estradas e caminhos utilizados para fornecer insumos aos acampamentos garimpeiros e as fazendas, requisitando equipamentos e mercadorias e

asfixiando o abastecimento dos pontos de ocupação; retirada física de garimpos através de expedições comunitárias; negociações diretas com os fazendeiros, tomando conta de rebanhos e favorecendo a saída dos invasores. Essas iniciativas contavam com a participação de toda a comunidade – adultos, jovens, crianças e idosos – e de várias malocas ao mesmo tempo. Como já foi destacado, a reação violenta protagonizada pelos fazendeiros e garimpeiros provocou graves conflitos nos primeiros anos da década de 1980, como os registrados nas comunidades de Camararé, Lilás e Piolho (prisão de indígenas quando estavam construindo retiros e destruição de casas comunitárias) (REUNIÃO...,1980); Constantino e Congresso (ameaças de morte a tuxauas que iam guiando o gado comunitário); Willimon (queimadas de roças e casas da comunidade) ou Santa Cruz (agressões físicas e prisão ilegal de 19 indígenas pela Polícia Militar, seguindo indicações do fazendeiro, em julho de 1987).

Deve ser destacada ainda uma estratégia fundamental nas comunidades, que foi o registro escrito e sistemático dos acontecimentos. Atos de violência contra as comunidades (ameaças, roubos de gado, destruição de roças etc.) ou eventos da organização (reuniões, assembleias, decisões, repasses de gado etc.), todos eram registrados, guardados e conservados com apoio dos jovens e dos primeiros professores indígenas. Esta documentação escrita, salvaguardada até hoje em escritórios comunitários, sedes de organizações ou centros de documentação, foi fundamental na mobilização em defesa da terra.

Em nível regional, aumentou a interlocução a partir de Boa Vista com a Prelazia de Roraima, como principal aliada, e com a Funai, como órgão público, onde seria possível apresentar as reivindicações, e adensar a capacidade de incidência do movimento indígena, que já contava com uma Casa de Apoio e um escritório na cidade de Boa Vista.

Por último, algumas das principais lideranças indígenas, como Jacir José de Souza ou Terêncio Luis da Silva, de Cumanã, fizeram algumas viagens a Brasília para tratar do tema diretamente com a Funai, munidos sempre de mapas, cartas e documentos reivindicando a demarcação em área contínua da TI Raposa Serra do Sol. Já no início da década de 1990, também aconteceram viagens para o exterior.

À medida que se fortalecia o processo de organização política dos povos indígenas de Raposa Serra do Sol durante a década de 1980, o contexto político em nível nacional e regional passava por uma série de turbulências que terminavam afetando o contexto local. Em 1983, por exemplo, o Ministério da Justiça publicou o Parecer nº 88.985/83, com o objetivo de permitir a atuação das empresas mineradoras dentro das terras indígenas sob o argumento oficial e interesseiro de protegê-las contra os efeitos destrutivos do garimpo. Em 1987, o DNPM e a Funai – sob Presidência de Romero Jucá – publicaram uma Resolução que pretendia regulamentar esse decreto e permitir a mineração em terras indígenas. Para mensurar o impacto que este contexto político teve, de modo particular, sobre a TI Raposa Serra do Sol, é importante registrar que foi no período 1983-1987 quando se protocolaram no DNPM 69 dos 100 requerimentos – ainda ativos – de pedidos de autorização para pesquisa mineral dentro da Raposa Serra do Sol; ou seja, a expectativa de abertura dos territórios indígenas para a mineração empresarial incentivou uma avalanche de pedidos de empresas para entrar na Raposa Serra do Sol, sendo que algumas dessas empresas foram criadas nesse preciso momento com a única intenção de fazer requerimentos de entrada neste território indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dezessete anos que transcorreram entre 1971 e 1988, data da promulgação da Constituição Federal do Brasil, representam uma das páginas mais densas e criativas de mobilização política dos povos indígenas em Roraima e, particularmente, na TI Raposa Serra do Sol. Os povos indígenas Macuxi, Taurepang, Patamona, Ingarikó e Wapichana teceram um processo político de base com a centralidade na luta pela terra e a autodemarcação de uma área única, à revelia da demora do Estado, da oposição ferrenha da elite política e agrária de Roraima – com o aparelho policial e militar à sua disposição – e de sua conivência com o avanço das fronteiras da pecuária e a mineração sobre os territórios indígenas.

Em 1988, o Território Federal de Roraima passou a ser um novo estado da federação e a organização indígena passou a ter o nome de Conselho Indígena de Roraima. O CIR manteve suas ações e estratégias de mobilização nas regiões, ao tempo que alargava seu espaço de alianças com outras organizações indígenas (foi membro fundador da Coiab em 1989), entidades indigenistas e movimentos sociais. Com apoio da Diocese e do Cimi, aumentaram as iniciativas de formação das comunidades em relação aos direitos conquistados. Ao mesmo tempo, a articulação em nível nacional e internacional em defesa da demarcação da TI Raposa Serra do Sol também se intensificou, na expectativa de que o Governo Federal demarcasse o território dentro do prazo de cinco anos estabelecido pela Constituição, isto é, até 1993.

Sem embargo, e apesar do novo ciclo que a Constituição Federal parecia abrir e da mobilização política dos povos indígenas de Raposa Serra do Sol, estes ainda tiveram que esperar 21 anos, até 2009, para concluir o procedimento administrativo de demarcação de seu território. Esta demora exigiu das comunidades e da organização indígena, bem como de seus aliados, um esforço permanente e perseverante de pressão política. Ao longo desse tempo, uma nova e maciça invasão de garimpeiros recrudescer a situação na Raposa Serra do Sol e se instalou, a meados da década de 1990, uma nova fronteira agrícola com a chegada de empresários do agronegócio para plantio de arroz em grandes extensões. Este contexto ocasionou um aumento da violência contra os povos indígenas, sendo registrado até dezembro de 2001 um total de 17 assassinatos e numerosas ameaças e tentativas de homicídio, agressões, prisões ilegais, queimada e destruição de casas e roçados, torturas e invasões (CONSELHO..., 2001).

A atuação do poder político e econômico de Roraima e sua conivência com a passividade e morosidade do Governo Federal contribuíram ao engessamento do processo demarcatório de Raposa Serra do Sol. Para isso, implementaram diversas estratégias como a militarização da área, o apoio às frentes agropecuárias e mineiras, a iniciativa de construção de uma hidrelétrica no curso do rio Cotingo, o fortalecimento das *corruptelas* e vilas, a criação do município de Uiramutã e a cooptação de algumas lideranças emergindo organizações atreladas à lógica desenvolvimentista e ao sustento econômico e político do governo estadual.

O Estado brasileiro ia percorrendo, muito lentamente, os passos previstos no processo demarcatório e cada passo era violentamente contestado pela elite política e agrária local. Em 1993, a Funai concluiu a delimitação da TI Raposa Serra do Sol. Sobre esse Parecer, o Ministério da Justiça emitiu uma nova portaria de delimitação em 1996, mais restritiva, deixando fora da terra indígena locais como as corruptelas que haviam servido, e continuaram servindo, como apoio a fazendeiros e garimpeiros. Em dezembro de 1998, o Ministério da Justiça publicou a portaria demarcatória de Raposa Serra do Sol, que provocou novas contestações judiciais por parte dos poderes políticos e econômicos de Roraima, que atrelou mais uma vez o processo em uma judicialização cada vez mais complexa; enquanto isso, a tensão dentro de Raposa Serra do Sol, agora com a participação de grandes empresários do agro, aumentava.

Em abril de 2005, o Ministério da Justiça publicou uma nova portaria de demarcação, que foi em seguida homologada pelo presidente da República. Parlamentares roraimenses recorreram contra esta decisão e o processo passou, desta vez, à competência do Supremo Tribunal Federal, que confirmou, em fevereiro de 2010, a validade da demarcação da terra indígena, incorporando, no entanto, um conjunto de condicionantes.

A conquista da TI Raposa Serra do Sol se tornou um dos casos emblemáticos na relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro. Não foi uma luta fácil, como costumam dizer os tuxauas. Se finalmente chegou a conquista do território, isso foi por causa da determinação e da força da mobilização política dos povos indígenas, a partir de suas bases e com seus aliados, alicerçados nas assembleias e Conselhos Regionais, em um processo de autodemarcação em área contínua da Raposa Serra do Sol, “com os limites seguintes: rio Tacutú – rio Maú ao Monte Roraima – do rio Surumu e Miang ao Monte Roraima” (ASSEMBLEIA..., 1986). De rio a rio.



REFERÊNCIAS

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA - CIR. **Índios e brancos em Roraima**. Boa Vista: Centro de Informação da Diocese de Roraima, 1990. (Col. Histórico-antropológica, v. 2)

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. v. 1. (Trad. Cristina Alberts-Franco).

MACHADO VIEIRA, Elaine. **A exploração de diamantes em Roraima de 1939 a 1970**. Santa Maria: Universidade Federal Santa Maria, 1971.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

SANTILLI, Paulo. **Os Macuxi**: história e política no século XX. Campinas: 2012. Tese (Doutorado) - Pós-Graduação em Ciências Sociais. Departamento de Ciências Sociais/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1989.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Pata**: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Ed UNESP, 2011.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa pela terra – 1777 a 1980. 2. ed. Boa Vista: Ed. UFRR, 2014.

FONTES PRIMÁRIAS

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1979. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1981. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1982. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1984. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1985. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1986. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

ASSEMBLEIA GERAL DOS TUXAUAS: documento final. Boa Vista: Surumu, 1987. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista).

CARTA datilografada do Pe. Egydio ao Bispo Dom Aldo Mongiano, [17 dezembro 1976]. Boa Vista, 1976. (Arquivo da Diocese de RR. Boa Vista)

CARTA das comunidades indígenas à FUNAI. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1983.

CONSELHO Indígena de Roraima – CIR. **Relatório dos casos de violência contra os indígenas da Raposa Serra do Sol.** Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 2001.

REUNIÃO de Tuxauas da Região Serras sobre os acontecimentos na comunidade de Camararém. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1982.

REUNIÃO de Tuxauas Região Raposa, Missão Normandia: relatório. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1979.

REUNIÃO de Tuxauas Região Serras, Missão Maturuca: relatório. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1979.

REUNIÃO de Tuxauas Região Serras: relatório. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1980.

REUNIÃO de Tuxauas Região Surumu: relatório. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1984.

REUNIÃO de Tuxauas com Dom Ivo Lorscheiter: relatório. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1986

MELO, Maria Guiomar. **Relatório de Identificação da Área Indígena Makuxi de Raposa e Serra do Sol**. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1986.

SCHWADE, Egydio. **Levantamento da situação dos povos indígenas na Prelazia**. Boa Vista: Arquivo Diocesano de Roraima, 1976.

VERDUM, Ricardo. **Grupo de Trabalho e demarcação das terras indígenas de Roraima**. Boa Vista: Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata, 1986.

JORNAIS E REVISTAS

ALIANÇA dos povos em defesa das terras. **Jornal Porantim**. Brasília, mar. 1981. (Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata).

ASSEMBLEIA Geral, em Surumu, reúne 200 líderes. **Jornal Porantim**. Brasília, fev. 1985. (Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata)

D. BALDUINO acusa a Funai. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 13 jan. 1977. (Arquivo da Diocese de Roraima).

CHEFES índios são proibidos pela Funai de fazer reunião. **Jornal de Brasília**. Brasília, 11. jan. 1977. (Arquivo da Diocese de Roraima)

CIMI protesta contra Funai. **Jornal do Brasil**. São Paulo, 11 jan. 1977. (Arquivo da Diocese de Roraima)

FUNAI dissolve encontro de 140 caciques em Roraima. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 11 jan. 1977. (Arquivo da Diocese de Roraima)

MACUXI interpelam coronel-presidente. **Jornal Porantim**. Brasília, n. 50, mar. 1983. (Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata. Boa Vista).

NOVO impasse entre Funai e Cimi. **Jornal A Crítica**. Manaus, 12 jan. 1977. (Arquivo da Diocese de Roraima).

TERRA contínua para os Macuxi. **Jornal Porantim**. Brasília, n. 29, maio 1981. (Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata).

TUXAUAS: reunião decide resistir sem medo. **Jornal Porantim**. Brasília, n. 37, mar. 1982. (Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata. Boa Vista).

ENTREVISTAS REALIZADAS PELO AUTOR

MARQUES, Juscelino. **Entrevista concedida a Luis Ventura Fernández.** Comunidade Willimon. Boa Vista: TI Raposa Serra do Sol, 2013.

PEREIRA, Orlando. **Entrevista concedida a Luis Ventura Fernández.** Comunidade Willimon. Boa Vista: TI Raposa Serra do Sol, 2013.

SOUZA, Jacir José de. **Entrevista concedida a Luis Ventura Fernández.** Boa Vista: TI Raposa Serra do Sol, 2012.



REBELIÕES INDÍGENAS NO SUL DO BRASIL CONTRA OS ARRENDAMENTOS, ABUSOS E OMISSÕES DA FUNAI

Clovis Antonio Brighenti

INTRODUÇÃO

Não se tem registros de quando começaram os arrendamentos nas terras Kaingang e Guarani no Sul do Brasil. Sabe-se, no entanto, que foi como uma peste que se espalhou, tomando conta de praticamente todas as terras indígenas na região. Uma conjunção de fatores levou levas de agricultores, desde famílias sem terras a grandes proprietários, a ocupar as terras indígenas. O primeiro e principal responsável foi o Estado brasileiro, aquele que tomou para si o direito de tutelar, de proteger e de defender o indígena e não o fez; ao contrário, em sua prática cotidiana usou de toda forma de violência que assombrou o procurador federal Jader Figueiredo Correa, quando este produziu um relatório sobre a ação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entre 1967 e 1968: “É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição [SPI] que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade” (BRASIL, 1968, p. 2).

Também responsável pela invasão das terras indígenas era a sociedade regional. Entre os anos 1930 e 1960, o Centro e o Oeste dos estados do Sul do Brasil (onde se concentravam as terras arrendadas) foi palco de uma “invasão” desenfreada de ocupação humana, voraz por novas terras para a agricultura e pelas riquezas derivadas da exploração dos grandes pinheirais e madeira de lei. Incentivado pelo governo Vargas, seus aliados regionais desconsideraram a presença indígena e destinaram as terras para os não indígenas, “terra sem homens para homens sem terra”¹, como ficou conhecido o *slogan* dessa penetração ao Oeste. Eram como gafanhotos sobre trigais. Assim que o entorno das terras indígenas foi ocupado e devastado, os limites das terras se tornaram frágeis diante

1 Esse *slogan* foi aplicado ao Centro-Oeste do Brasil a partir dos anos 1940, mas a ação primeira ocorreu no Sul do Brasil.

dessa investida. Um misto de justificativas econômicas e raciais levou a ocupar as terras, já que os indígenas “não produziam”, aos olhos do capital e “os indígenas necessitavam aprender a trabalhar”, aos olhos do SPI.

Não era apenas o arrendamento das terras indígenas a camponeses. Havia também outros programas associados que levaram à destruição de praticamente toda a mata nativa nas Terras Indígenas, formando um tripé de exploração: arrendamento das terras; agropecuária, especialmente a lavoura mecanizada com produtos para exportação como soja e trigo; e a exploração de madeira. Os recursos advindos dessas atividades eram direcionados à rubrica “renda indígena”. Portanto, eram as terras indígenas que mantinham a estrutura administrativa do órgão indigenista com o argumento da “emancipação econômica” dos indígenas.

A Renda Indígena foi instituída pelo Decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942, e modificada pelos Decretos nº 12.318, de 27 de abril de 1943, e nº 17.684, de 26 de janeiro de 1945, com o discurso de “assegurar quando oportuno a emancipação econômica das tribos” (BRASIL, 1945).

Havia servidores do órgão indigenista que se apropriavam dos bens particulares de indígenas. Essa atitude levou o SPI a publicar, no seu Boletim Interno, uma definição de Renda Indígena: “Voltamos a publicar o Parecer elaborado pelo SPI 2.353/57, devidamente aprovado pela Diretoria, o qual deve ser rigorosamente observado ‘*in totum*’ por todos os servidores deste Serviço”. Informava que estava havendo equívoco interpretativo sobre o conceito de “Renda Indígena”. Destacava que a Renda Indígena era toda a produção coletiva, administrada pelo Posto, explorando ou utilizando bens do patrimônio indígena. “A produção individual é diferente, pertence rigorosamente ao produtor” (BRASIL, 1959).

Foi a porta aberta para a dilapidação das terras indígenas. Quando Jader Figueiredo solicita formalmente os registros da renda no setor contábil do SPI sobre Renda Indígena, é curioso notar que, de algumas terras indígenas que estavam totalmente arrendadas e que havia contratos de venda de madeira, não aparece qualquer valor relativo a esse item, levando a crer que se tratava de recursos desviados.

As terras indígenas no Sul do Brasil eram as que mais geravam renda devido ao contexto regional, de fácil escoamento para o mercado consumidor e escassez de terras e produtos naturais fora das terras indígenas. No ano de 1953, os dados do Relatório da Gestão de Gama Malcher indicam que apenas a produção de trigo nas TIs do Sul representou mais que todo o restante dos recursos extraídos das demais TIs no Brasil, ou seja, mais de 1.500 de trigo, contra pouco mais de 1.200 do restante. Apenas de trigo, porque a madeira extraída das TIs Kaingang não estava inclusa (FREIRE, 2011, p. 42). Os Kaingang da TI Guarita (RS) receberam prêmios de melhores produtores de trigo, mas viviam na miséria e doentes, como destacou Figueiredo (1968). Indígenas Xokleng também foram premiados como melhores produtores de mandioca da região.

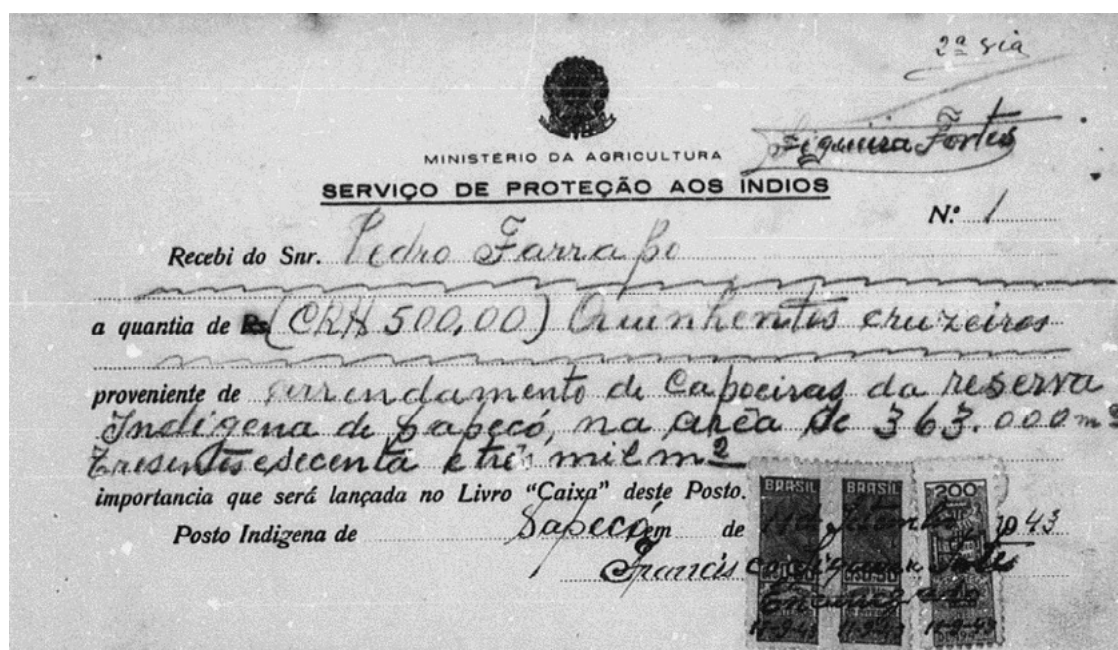
Nada retornava aos indígenas. A miséria econômica nas áreas Kaingang e Guarani, confirmada pela CPI de 1968, contrastava com o montante de recursos extraídos das próprias TIs.

A GESTÃO DO SPI

Com o lançamento do programa “Marcha para o Oeste” na Ditadura Getulista, inicia-se um novo marco da ação indigenista. A oligarquia agrária – atuais ruralistas – está com Getúlio e o campo recebe mais atenção. O SPI é transferido para o Ministério da Agricultura (Decreto-Lei nº 1.736, de 3 de novembro de 1939), com o argumento de que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à colonização, para que possam colaborar com as “populações civilizadas” que se dedicam às atividades agrícolas. Os indígenas voltam a ser enfatizados como futuros trabalhadores rurais, a “via camponesa” é a solução encontrada tanto no campo econômico a fim de produzir dividendos para a manutenção do órgão indigenista, como no campo social para dar prosseguimento às políticas de “branqueamento” do século anterior. O SPI assume, em 1941, mais três Postos (Terras Indígenas) no estado do Rio Grande do Sul, dividindo com aquele estado a responsabilidade com os indígenas. Outros Postos são criados na Região Sul, dentro das terras indígenas, com o propósito de intensificar e manter o controle sobre a população indígena.

É desse período os primeiros registros que encontramos sobre os contratos de arrendamento das terras indígenas a famílias camponesas (Figura 1). A TI Xaçecó (SC) é uma referência importante para compreender o contexto das Terras Indígenas no Sul do Brasil. Nessa TI, o primeiro documento a que tivemos acesso data de 1943, sob a responsabilidade do chefe de posto Francisco Fortes. Referia-se ao arrendamento de “capoeiras” em lote de 36 hectares.

Figura 1 – Recibo de arrendamento de “capoeiras” na TI Xaçecó, em 1943



Fonte: Museu do Índio/RJSEDOC. Microfilme 064, Fotograma 0163 (Gentilmente cedido por Lúcio Tadeu Mota).

Posteriormente, de 1963 em diante, com a aprovação do Regimento Interno do SPI (Decreto nº 52.668, de 11 de outubro de 1963), este estabeleceu novos contratos de arrendamento. A Figura 2 exemplifica a nova postura adotada pelo órgão. Os contratos passaram a ser padronizados com diversas cláusulas, com prazo de validade e valor a ser pago pelo arrendatário. Mas havia uma grande parcela de camponeses que se recusava a firmar contrato, alegava já possuir direitos sobre as terras. Dos que não assinaram, havia os que se intitulavam “posseiros”, porque desejavam regularizar a posse das terras, e os “rebeldes”, que se recusavam a assinar o contrato de arrendamento. Porém, todos eram considerados intrusos pelos indígenas.

Figura 2 – Contrato de arrendamento SPI e o camponês Pedro Antonio Vicentini

No. 39	
CONTRATO DE ARRENDAMENTO QUE ENTRE SI FAZEM SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS, COMO ARRENDADOR, DE UM LADO, E DE OUTRO, COMO ARRENDATARIO, O SR. Pedro Antonio Vicentini	
O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS (SPI) neste ato representado pelo Chefe da 7.a Inspecção Regional, Sr. José Fernando da Cruz , de conformidade com a ordem de serviço de n.º 107 de 24 de agosto de 1964 do Sr. Diretor do S.P.I., baseado no que dispõe o item 6.º do art. 1, do Regimento Interno do S.P.I., aprovado pelo Decreto n. 52.668, de 11/10/63, tem ajustado e contratado com o Sr. Pedro Antonio Vicentini , profissão agricultor , domiciliado no município de Xanxerê , Estado de Santa Catarina , arrendar-lhe uma área de terras no Posto Indígena “ Dr. Selistre Campos ”, situado no município de Xanxerê Estado de Santa Catarina , mediante as cláusulas e condições seguintes:	
1º O objeto do presente contrato é uma área de terra com a superfície total de 242.000 m2 , correspondente a 10 (dez) alqueires de 24.200 m2 , situado no Posto Indígena “ Dr. Selistre de Campos ”, no município de Xanxerê , Estado de Santa Catarina .	
2º - o prazo de arrendamento ser de 2 (dois) anos, a se iniciar em 1 de Janeiro de 1966 e a terminar em 31 do mês de dezembro do ano de 1967 .	
3º - o arrendatário pagará, por ano, o aluguel de 20% sobre a renda total dos principais produtos cultivados ou a renda durante o xxxxxxxxxxxx cruzeiros), correspondente, aproximadamente, a sobre o valor venal das terras, na região.	
(...)	
(...)	
Posto Indígena “ Dr. Selistre de Campos ”: aos 10 de dezembro de 1965	
João Carlos da Costa [assinatura]	
Testemunhas	
João Carlos da Costa [assinatura]	Chefe da 7.a INSPETORIA REGIONAL
José Fernando da Cruz [assinatura]	
Valentim Caudatto [assinatura]	
Pedro Antonio Vicentini [assinatura]	ARRENDATÁRIO

Fonte: Museu do Índio/RJSEDOC. Microfilme 068, Fotograma 00087 (Digitado conforme o original).

No relatório do servidor do SPI Ney Land (1964, Fotograma, 322), datado de 5 de abril de 1964, também relativo à TI Xapecó, há uma relação de 50 arrendatários que firmaram contrato, com lotes que variavam de 9,6 a 48 hectares por arrendatário. Esse número de contratos não reflete o contexto do período. Três anos depois, em 1967, ou seja, o último ano da existência do órgão, o Relatório da Inspeção Regional informa que existiam 210 arrendatários, dos quais 90 se recusavam a firmar contrato. Dizia também que, além de estar totalmente intrusado, havia problemas com limites (BRASIL, 1967).

O antropólogo Silvio Coelho dos Santos, quando esteve na Terra Indígena Xapecó desenvolvendo pesquisas de campo para a obra que seria lançada em 1970, além de registrar um número de 226 famílias de arrendatários, informava que os próprios “funcionários do SPI utilizavam a Terra Indígena para suas lavouras particulares com mão de obra indígena” (SANTOS, 1970, p. 64).

O Relatório de Inspeção realizado pelo SPI em 1967 contém severas críticas à administração do órgão. Informa que o Posto [Xapecó] se encontra em muito má situação, “embora fosse dos que mais recursos arrecadava”. O problema, segundo o relatório, decorria da péssima administração do posto por incapacidade de diretoria. Dizia ainda que não existia controle da renda e da movimentação contábil. Tudo se transformava em “fato consumado”, inclusive a contabilidade do material (BRASIL, 1967).

O SPI não tinha controle sobre os arrendatários ou posseiros, sequer sabia ao certo o número deles e quantos pagavam ou não pagavam a renda. Esse contexto de descontrole era proposital, pois facilitava a corrupção e barganha de chefes de postos com os regionais. A administração passou a receber severas críticas tanto internamente, no Brasil, como no exterior. Foram duas Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI) na Câmara dos Deputados (1963 e 1968), uma CPI na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (1968) e um Inquérito Federal (1967). Era o contexto dos anos 1960, com fortes mobilizações populares e questionamentos ao “sistema” como um todo. Os militares usaram o momento para dar o golpe no Brasil e implantar um governo ditatorial. O SPI foi usado pelos militares para fazer acusações contra o governo deposto de João Goulart (PTB), mas aos poucos eles próprios passaram a ser acusados pelas atrocidades que se tornariam públicas pelas CPIs e inquéritos. Com dificuldade de estancar as sangrias das denúncias decidem por extinguir o órgão e criar a Funai.

GESTÃO DA FUNAI

A ação da Funai não visava alterar a exploração econômica das Terras Indígenas, apenas buscava maior rigor no controle, a fim de ampliar a Renda Indígena. Além de passar uma imagem de confiança à sociedade, a Funai desenvolvia a política do Estado brasileiro governado por militares. Foi criada como Fundação para facilitar a administração das verbas advindas das comunidades indígenas.

Em maio de 1968, a Funai designou um Grupo de Trabalho para verificar a situação das Terras Indígenas. No relatório encaminhado à presidência do órgão, os membros do GT observaram que no Posto Xaçecó a “influência de políticos locais vem propiciando o aumento considerável de invasões da área indígena por elementos quase sempre agressivos” (BRASIL, 1968). Esses elementos eram políticos locais, como um vereador e o presidente da Câmara Municipal, mas especialmente dois dos maiores arrendatários, Caldato e Bortoluzzi, e que estes estariam fazendo campanhas com o intuito de desmoralizar o chefe de posto. Dizia que o absurdo praticado pelos invasores chegava a tal ponto que “num dia os silvícolas preparam a terra para a plantação e, no dia seguinte, aparecem os invasores fazendo roça”, conclui o documento da Funai.

A maioria dos intrusos estava estabelecida no interior da Terra Indígena com suas famílias e núcleos sociais, como escola e Igreja. Não admitiam a possibilidade de sair, faziam gestão para que suas posses fossem regularizadas como proprietário. Parlamentares, prefeitos e sindicatos trabalhavam juntos na pressão ao Governo Federal para que os intrusos passassem da condição de posseiros para proprietários de terras no interior da TI.

O Golpe Militar de 1964 impulsionou ainda mais os invasores, que passaram a ter certeza de que iriam conquistar definitivamente as terras para si. O *Jornal do Brasil* (1969) noticiou que, no processo de substituição do SPI pela Funai, ocorreu “nova invasão de terras no posto Nonoai [RS], desta vez por cerca de 200 famílias”.

O Grupo de Trabalho (constituído pela Portaria nº 62.699, de 1968), criado para fazer o levantamento da situação das TIs sob a administração da 4ª DR da Funai (sediada em Curitiba/PR e que atendia aos povos do Sul do Brasil e de São Paulo), composto por seis servidores do órgão, percorreu as Terras Indígenas a fim de trazer elementos à formulação da política indigenista da Funai. Sobre a TI Xaçecó, constataram que “naquela área vivem 918 índios Kaingang e 54 Guarani [...] existem 180 arrendatários com contrato escrito e 46 intrusos” (BRASIL, 1968). O Grupo de Trabalho concluiu que “torna-se indispensável a desocupação de toda a área intrusada no município de Xanxerê, de modo a possibilitar a ação dos silvícolas no sentido de explorar diretamente as terras que lhes foram reservadas”, conclui o documento. O GT nada fala com relação aos arrendatários, portanto conclui-se que esses poderiam permanecer. Posição semelhante encontramos no Relatório Figueiredo (BRASIL, 1968), pelo qual é questionado o desvio de verbas do arrendamento, mas não o arrendamento em si. Apesar de ser ilegal, havia um entendimento que sem essa verba o SPI não sobreviveria.

Para efetivar o controle, a Funai enviou o servidor João Franklim Mader para chefiar o Posto Indígena Xaçecó e ajuizou uma ação contra os “intrusos” que se recusavam a assinar o contrato de arrendamento. Para a Funai, os camponeses que ocupavam as terras indígenas estavam agrupados em três categorias: “arrendatários”, “rebeldes” e “intrusos”, considerados os últimos como “elementos desclassificados”, perfazendo um total 222 famílias de não indígenas. Os 116 arrendatários estavam em dia com suas obrigações contratuais. Havia uma ação de reintegração de posse contra 46 chamados “rebeldes”, e com os demais 60 intrusos não havia qualquer iniciativa para retirá-los. O relatório acusa diretamente o presidente da Câmara Municipal de Xanxerê de estimular as intrusões e

apoiar “os constantes desmandos”, como atear fogo na floresta e roubar madeira (BRASIL, 1969).

Os dados revelam números expressivos de arrendatários, significando que uma parcela importante da Terra Indígena estava ocupada por práticas agrícolas camponesas. Duas características se sobressaem na forma camponesa de ocupar a terra. A primeira é a presença de “famílias”. Toda a documentação do período dá conta de que se tratava de famílias arrendatárias vivendo no interior da Terra Indígena, formavam vilas, comunidades. Havia a presença de escolas regulares, igrejas, centros recreativos, apontando para a perspectiva de permanência por longo prazo. O manejo do solo também ocorria de maneira totalmente distinta das práticas indígenas. Toda a vegetação nativa era eliminada, ficando terra arrasada para a atividade agrícola, além da presença de animais domésticos que aceleravam a eliminação da vegetação nativa.

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xanxerê elaborou um censo agropecuário a pedido da Federação dos Trabalhadores na Agricultura em Santa Catarina (Fetaesc), e esta, por sua vez, enviou-o à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), a fim de pressionar a Funai pela permanência das 153 famílias na TI, segundo o inventário. Os dados do censo demonstram que arrendatários produziam como excedente do consumo 67.585 sacos de milho, 4.088 sacos de feijão-preto, 2.576 sacos de trigo, 1.398 sacos de soja, 968 sacos de arroz. Havia também 700 bovinos, 67 equinos, 84 ovinos, 1.979 suínos, 3.230 aves. Nos pomares havia 1.200 pés de frutas (CONFEDERAÇÃO..., 1978). Eram atividades em franca expansão, levando os indígenas a “ceder” cada vez mais espaço aos arrendatários. As terras mais aptas às atividades agropastoris eram as mais cobiçadas.

O general Ismarth de Araújo Oliveira, presidente da Funai, em seu depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional, em 1977, apresentou um quadro de arrendamentos e intrusos² nas terras indígenas no Sul do Brasil. As informações foram resultado de um Grupo de Trabalho constituído em parceria entre Funai, Incra e governos estaduais.

2 Intruso era referência utilizada pelo SPI e Funai para designar o ocupante não indígena das terras indígenas que não estava regularizado com contrato de arrendamento. Para os indígenas, era todo não indígena que se aproveitava das terras indígenas, fosse arrendatário ou não.

Tabela 1 – Arrendatários e intrusos nas TIs no Sul do Brasil

TI ou PI	UF	Arrendatários	Intrusos	Total de famílias	Total de pessoas	Tempo de permanência
Pinhalzinho	PR	09	08	17		
Laranjinha	PR	03	04	07		
Barão de Antonina	PR	-	259	259		
Apucarana	PR	04	20	24		
Ivaí	PR		01	01		
Guarapuava	PR		01	01		
Rio das Cobras	PR	14 (titulados)	249	263		
Ibirama	SC		25	25	165	30 anos
Xapecó	SC	69	89	158	959	40 anos
Nonoai	RS	293	681	974	5.274	
Guarita	RS	155	116	271	1.571	
Cacique Doble	RS	82	50	132	773	
Inhacorá	RS	76		14		
Ligeiro	RS	82	38	120	723	
Carreteiro	RS	01		01	09	
TOTAL		788	1.541	2.267		

Fonte: Araujo Oliveira, 1977.

Obs.: No Rio Grande do Sul, a TI Votouro não apresentava arrendamento, mas os Kaingang haviam perdido mais de 50% de suas terras. No Paraná, as TIs Queimadas, Faxinal, Palmas e Mangueirinha não eram arrendadas, embora esta última estivesse invadida em 8.975 dos 17.780 hectares, ou seja, mais que 50%.

TENSIONAMENTOS E DISPUTAS

Ações indígenas pela desintrusão da TI Xapecó iniciaram-se quando os primeiros arrendatários, com conivência do SPI, se instalaram. As ações desenvolvidas pelo chefe de posto para deslocar famílias Kaingang, liberando espaço para arrendatários, geravam inquietação. As primeiras iniciativas de reclamar da presença de camponeses no interior da TI foram realizadas no final da década de 1940. Floriano Belino, atualmente falecido,

recorda que o chefe de posto obrigou sua família a deixar a terra em favor dos camponeses. Havia uma estrada que cortava a TI que passou a ser o limite entre as moradias indígenas e não indígenas. Todas as famílias indígenas, inclusive a do Sr. Belino, tiveram que mudar para a outra margem. Belino recorda que o próprio chefe de posto convidava as pessoas para se instalar na TI e que sua preferência era por descendentes de italianos (BELINO, 2006).

O poder desempenhado pelo chefe de posto era algo difícil de ser contestado em virtude da ação repressora/tutelar do SPI/Funai. O chefe de posto contava também com o respaldo da liderança institucional da comunidade indígena, representada pelo cacique e seus comandados, que dispunham de uma polícia indígena para cumprir às ordens do chefe. A liderança da comunidade, segundo Belino, tinha dificuldade de se opor à ação do chefe, “ele já tinha dominado o cacique, o capitão, tudo tava com ele” recorda Belino. Diante da recusa de abandonar as terras, ameaçou transferi-lo para Mato Grosso. Recorda que enfrentou o chefe: “Aí encenquei com o chefe. ‘Isso está errado!’ eu disse. ‘Quem cruzar aqui eu prendo [...] prendo e te mando pro Mato Grosso!’ Digo: ‘olha, você não é o dono da terra’”. Além da transferência, a chefia do Posto usava de tortura para quem se opusesse a suas práticas. Havia diversos expedientes de tortura, como o “boi preto”, amarrar em árvores, “o tronco”. Jader Figueiredo (BRASIL, 1968, p. 6) comenta em seu relatório que “os espancamentos, independentemente de idade e sexo, participam da rotina e só chamavam atenção quando aplicados de modo exagerado, causando a invalidez ou morte”. Sobre o tronco, diz que era “o mais encontradiço de todos os castigos, impedindo na 7ª Inspeção [Curitiba]. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocando entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo.” Muitos foram os casos de pessoas que ficaram com invalidez permanente por conta dessas torturas. Nenhum chefe de posto foi punido por seus atos.

Internamente, na Terra Indígena, a correlação de forças estava desproporcional. Belino percebeu que, diante do cacique subordinado ao chefe de posto, não conseguiria reverter a situação, e recorreu a auxílio externo, do Juiz de Paz da cidade de Chapecó, Dr. Selistre de Campos. Porém, teve que sair escondido da polícia indígena. Após relatar os fatos, o Juiz providenciou um salvo-conduto autorizando-o viajar ao Rio de Janeiro, capital federal, para denunciar o chefe de posto (BELINO, 2006).

Se dentro das comunidades indígenas havia inquietações com relação às práticas de redução das terras, venda de madeira, “lavouras do Posto” e dos arrendamentos, externamente, para a sociedade regional e pesquisadores, era “um mal necessário diante da oferta de emprego aos indígenas, observando que o valor da indenização oferecida era um apelo que os indígenas não podiam resistir” (SANTOS, 1970).

Vicente Focã relata, em documento encaminhado ao presidente da Funai, que os tensionamentos iniciaram-se em 1975 e que houve momentos de maior conflito, quando tiveram que usar a força para retirar arrendatários. Observa que a relação com os intrusos era complexa. Sobravam as piores terras para os Kaingang, “o índio só fazia suas roças nas serras onde não dava para trabalhar de lavrador”, comenta Focã (1975). Em outro trecho do documento, observa que, ao indagar sobre a “licença” do arrendatário, este teria respondido: “pra mim a licença é na bala” (FOCÃE FERNANDES, 1975).

A AÇÃO DE EXPULSÃO DOS INTRUSOS

Por ocasião da posse do então presidente da República General Ernesto Beckmann Geisel, em 1974, este prometeu aos indígenas que “até 1978 todas as terras indígenas estarão demarcadas. E não haverá mais brancos dentro delas” (BARCELOS, 1978, p. 46). O ano de 1978 era emblemático porque findava o prazo de cinco anos estipulado pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 1973) para demarcações das TIs (Art. 65). O Estatuto do Índio também proibia arrendamento das terras indígenas (Art. 18). Terminado o prazo estipulado, as terras continuavam intrusadas e a maioria não demarcadas.

Líderes Guarani e Kaingang já haviam enviado diversos documentos ao presidente da Funai pedindo a retirada dos invasores. Recebiam promessas, mas, na prática, as relações e promiscuidades políticas se sobrepunham às determinações legais.

À medida que os indígenas acessavam informações relativas aos direitos assegurados na legislação, percebiam que nos contextos das suas aldeias as práticas de arrendamento eram totalmente ilegais. A partir de 1974, com a participação de líderes Kaingang e Guarani nas assembleias de Chefes Indígenas, ampliou-se o estímulo para expulsar os arrendatários. Ocorreram também diversos encontros entre os Kaingang dos três estados do Sul, cujo tema central girava em torno das terras e da exploração econômica das “reservas”.

A desilusão com as promessas da Funai e as constantes reuniões indígenas encorajavam as lideranças a decidir pela expulsão dos intrusos. “O índio nunca quis criar violência, a gente tem que tomar uma atitude pra garantir comida dos nossos filhos” (ALBINO, 1978, p. 98).

A primeira ação foi desencadeada na TI Rio das Cobras (PR), habitada por maioria Kaingang e uma minoria Guarani, com aldeias separadas no interior da TI. Em julho de 1977, a madeireira Marochi avançou sobre a reserva de araucária localizada próximo à aldeia Guarani. Foram retiradas cerca de 300 árvores. Sobraram somente aquelas próximas à aldeia Guarani, porque estes “viviam abraçados aos pinheiros” (CIMI, 1978, p. 18), ou seja, não permitiam a sua derrubada.

Em 9 de dezembro de 1977, três Guarani se deslocaram a Curitiba, na sede da 4ª DR da Funai, para conversar com o Delegado Regional, Sr. José Carlos Alvez, e denunciar o chefe do posto Leonardo Aparecido Machado. Para os Guarani, o chefe de Posto favorecia a entrada de fazendeiros e de outras pessoas de posses dentro da Terra Indígena, inclusive remanejava intrusos, sempre em benefício de pessoas de sua relação de amizade e compadrio (CIMI SUL, 1977).

A ousadia dos Guarani custou caro. Tão logo regressaram, o cacique Guarani foi destituído do cargo por um processo eleitoral forjado, sendo substituído por um Guarani que não vivia na Terra Indígena, “além disso, ameaçou os índios que foram a Curitiba, de prisão. Em face disso, os Guarani voltaram a Curitiba no dia 15, para conversar com José Carlos Alves” (CIMI SUL, 1977, p. 18).

O resultado dessa primeira investida foi a transferência do chefe de posto para o Amazonas e a abertura de uma sindicância interna para investigar as denúncias. Mas isso não acalmou a comunidade Guarani. À medida que a tensão crescia, a Funai agia para acalmar os indígenas.

Algumas casas Guarani queimadas e um líder Guarani sequestrado foram o estopim para iniciar a revolta. O *Boletim Luta Indígena* (CIMI SUL, 1978, p. 86) noticiou que os Guarani declararam guerra, pintaram-se e armaram-se com arcos, flechas, facões e armas de fogo. Os Kaingang seguiram e uniram-se a eles. Começaram a ordenar a retirada dos posseiros, mas muitos já estavam fugindo amedrontados.

O movimento Guarani foi apoiado pelos Kaingang de várias Terras Indígenas, dentre elas Mangueirinha, Nonoai, Xapecó e pelos Xokleng Laklãnõ.

Imediatamente, a Polícia Militar do Paraná e o Exército foram acionados. A Funai não esperava que os indígenas tivessem a iniciativa de expulsar os intrusos. Segundo noticiou o *Boletim Luta Indígena*, a ação que se iniciou em janeiro se estendeu até meados de 1978, quando os camponeses foram retirados e a Funai retomou o controle da área.

No TI Nonoai (RS), o clima estava muito tenso fazia anos. Desde a grande invasão camponesa em 1964, os Kaingang estavam sem terra, vivendo numa pequena gleba que diminuía a cada dia. A madeira nativa se transformou em cinzas. A pouca terra que restava aos Kaingang era usada pelo SPI/Funai para as “lavouras do Posto”, a fim de garantir a Renda Indígena. Em agosto de 1977, os Kaingang decidiram que o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) da Funai não poderia mais fazer lavoura na Granja Ressurreição, no interior da TI. Decidiram tomar os galpões e o maquinário que se localizavam na sede do posto. A Funai aproveitou o poder que exercia sobre o cacique Peny, que estava no cacicado há 15 anos, fiel aliado do órgão indigenista, para reverter a situação: “Pressionado – não se sabe por quais meios e/ou com que promessa – o cacique foi até o fim e a Granja Ressurreição permaneceu” no controle da Funai (CIMI SUL, 1978, p. 78). A granja permaneceu, mas o cargo do cacique Peny estava com os dias contados. Inconformada, a comunidade decidiu por novas eleições, tendo sido eleito para o cargo de cacique o jovem Nelson Xangrê Jacinto. Com Xangrê no comando, a comunidade começou a montar um plano para “limpeza da área”. Durante um encontro de lideranças indígenas, em novembro de 1977, Xangrê falou aos presentes sobre sua eleição, destacando que o fato de ser ainda bastante jovem não o impedia de assumir a liderança da comunidade e que o mais importante era a serenidade para estar de fato a favor da comunidade, defendendo seus direitos contra as investidas dos arrendatários e da própria Funai (XANGRÊ, 1977). Xangrê já vinha participando das assembleias indígenas nacionais e regionais, o que lhe conferia uma visão mais ampla dos problemas enfrentados, abstraindo questões locais com dimensões nacionais.

Em janeiro de 1978, o Cacique Xangrê criou um Conselho de Líderes, com a finalidade de organizar um plano para recuperar as terras. Logo após a elaboração do plano, equipes de cinco pessoas partiam de casa em casa dos intrusos para avisar que o prazo final para desocupação era o mês de maio, coincidindo com o fim da colheita. Esse prazo, de janeiro a maio, visava não prejudicar os camponeses em suas plantações e seria um tempo para eles providenciarem outros lugares. Um dos líderes do movimento,

João Isaias Niré, informou que o aviso era simples, dizia que de agora em diante estavam proibidas novas plantações. O prazo final era maio e quem não saísse seria “massacrado aqui dentro” (NIRÉ, 1978).

Os camponeses não deram importância ao aviso. Vencido o prazo, nenhum arrendatário havia deixado a Terra Indígena. No mês de maio, a ação dos Kaingang se iniciou pelas escolas. Eram sete escolas que serviam aos camponeses. Na noite de quatro de maio, em grupos, os Kaingang colocaram palha seca com gasolina sob as escolas e atearam fogo. Depois, queimaram as igrejas. Para os Kaingang, as escolas eram como elemento símbolo dos não indígenas, espaços tão “sagrados” como as igrejas, ou seja, consideravam estas como “mecanismos retentores dos posseiros na reserva” (SIMONIAN, 1981, p. 177). Portanto, os Kaingang destruíram a referência da coletividade, um dos mais importantes elementos da organização social e política dos camponeses.

No amanhecer de 5 de maio, uma sexta-feira, os Kaingang iniciaram a intimação dos arrendatários. Grupos de 20 a 50 homens, armados de arco e flechas, lanças, bordunas, facas, facões e alguns revólveres, iam de casa em casa dos invasores, dando o prazo de 24 horas para que se retirassem de suas terras. No sábado, dia 6 de maio, retomaram as casas antes ocupadas pelos arrendatários, forçando o abandono da terra. “As primeiras três famílias saíram completamente perdidas, sem conseguir entender direito o que estava acontecendo” (CIMI SUL, 1978, p. 94).

A presença da Polícia Militar na Terra Indígena se efetivou no domingo, dia 7. Porém, até o dia 10, não haviam decidido se a ação deveria ser de manter os arrendatários ou auxiliar os indígenas. A Ditadura Militar se viu numa encruzilhada, entre enfrentar a comunidade indígena revoltada e agir legitimamente ou defender a “ordem” por eles estabelecida.

Um dos líderes indígenas estava radiante diante do feito. Para ele, essa atitude beneficiaria os mais jovens, que não sofreriam tanto como sua geração. Para ele, a melhor solução foi essa, dos indígenas “limpar a área”. Ficando apenas os indígenas, assim poderiam retomar as práticas tradicionais, como o “fandango” (como os Kaingang denominam o ritual aos mortos, *Kiki*) (CIMI, 1978, p. 51), corroborando com a manifestação do cacique Xangrê, que a partir daquele momento seriam retomadas atividades culturais, proibidas pela Funai, como o *Kiki* (ritual aos mortos).

A maioria dos arrendatários expulsos pelos Kaingang ficou por mais de um ano acampada nos arredores da cidade de Nonoai (RS) e posteriormente ocupou uma fazenda no local, denominada Encruzilhada Natalino, no município de Ronda Alta (RS), dando origem às ocupações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Os Kaingang da TI Xapecó (SC) ficaram eufóricos após a conquista de Rio das Cobras e Nonoai. Sabiam que pelo plano traçado pelo movimento indígena esta seria a próxima terra a ser desintrusada. Ainda nos anos 1974 e 1975, todos os arrendatários e posseiros haviam sido notificados que deveriam desocupar a terra. O prazo era 31 de julho de 1975. Algumas poucas famílias, de menor poder aquisitivo ou que não tinham respaldo de autoridades externas, saíram, mas a maioria permaneceu, contando com o apoio de vereadores, prefeitos e deputados. As estratégias adotadas pelos indígenas de

intimidar os camponeses, soltando animais nas plantações, ocupando lavrados, ameaçando incendiar as casas, não os inibia. A Funai apenas cumpria com a função burocrática, de intimidar. Era uma espécie de “brincar de expulsar os intrusos”, nos dizeres de Egidio Schwade (1975).

Porém, quando o movimento de Nonoai foi vitorioso, não deu tempo de os Kaingang expulsar os arrendatários da TI Xapecó, porque a Funai se apressou e, com o apoio do exército, foi retirando todas as famílias não indígenas. A Funai temia perder o controle para o movimento indígena – sabia que mais uma terra retomada significaria muito para os Kaingang e Guarani.

No Paraná, na TI Mangueirinha, a revolta dos Kaingang foi contra a extração de pinheiros pela serraria do DGPI e a favor da retomada das terras ocupadas pelo grupo empresarial F. Slaviero D & Filhos Ltda. Diferentemente de outras TIs no Sul, em Mangueirinha não havia arrendatários, apenas a firma F. Slaviero, que havia se apropriado de cerca de 50% da terra indígena, com cerca de 120 mil pés de pinheiro, a maior floresta de araucária no Brasil. Em fevereiro de 1979, o cacique e vereador Kaingang Ângelo Kretã iniciou um movimento para recuperar a terra. As terras teriam sido griladas pelo Governo do Paraná de Moysés Lupion com base num acordo com o Ministério da Agricultura em 1949, que as vendeu para a firma Forte-Khoury e esta, depois, as teria revendido à firma F. Slaviero.

Como continuidade do movimento indígena no Sul do Brasil, os Kaingang da TI Cacique Doble (RS) resolveram expulsar os arrendatários de suas terras. Noticiou o jornal *Correio do Povo* que os Kaingang da TI Cacique Doble, em grupos de 70 a 80 indivíduos, ocuparam as lavouras de posseiros e colheram a produção de milho e outros produtos. “Os índios estariam armados com revólveres e facas, e mandam as mulheres e crianças na frente, para colher a produção dos posseiros, segundo informam os colonos” (JORNAL CORREIO DO POVO, 1978). Depois da experiência de Nonoai e Rio das Cobras, não necessitou outro aviso para que os arrendatários em outras terras indígenas as abandonassem. Na sequência, os Guarani da TI Guarita (RS) expulsaram os arrendatários.

Essas ações foram graças ao movimento indígena. Apesar do discurso oficial de que a lei seria cumprida, nos bastidores havia um acordo entre o “deputado federal João Linhares com o ministro do Interior Rangel Reis, para não mexer com os colonos das reservas do sul” (FOLHA DE S.PAULO, 1978).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram as assembleias indígenas, a partir de 1974, que impulsionaram os Kaingang e os Guarani a expulsar os intrusos de suas terras. O clima já era de revolta, mas não haviam acumulado força suficiente para tamanhos desafios. Associados às assembleias, ocorreram diversos encontros de líderes indígenas na Região Sul do Brasil. Eram momentos formativos e de estabelecimento de convicções sobre a necessidade de serem agentes protagonistas no processo. As desinstruções somente foram possíveis porque os indígenas enfrentaram a dimensão da “Tutela” aplicada por força do Código Civil de 1916 e mantida a seu modo pela Funai. Os indígenas não tinham liberdade de sair, sequer temporariamente, de suas terras sem a autorização expressa do chefe de posto. A tutela era uma espécie de uma guerra (LIMA, 1995), a subordinação total do indígena ao Estado.

O rompimento da tutela se fez com muita ousadia. Os indígenas, aos poucos, iam ocupando espaços no cenário regional e nacional e se faziam ouvir. Algumas vezes tentavam aplicar imediatamente as propostas formuladas nos encontros e assembleias. O Regime Militar estava de olho nesse novo cenário, sabia que estavam perdendo o controle sobre os indígenas. O telegrama confidencial do Delegado Regional da 4ª DR da Funai em Curitiba ao presidente da Funai em Brasília é elucidativo das formas de controle que buscavam manter. Segundo o delegado, os indígenas Kaingang de Nonoai João Canilenoroh e Adeldo Moreira, depois de terem participado de uma reunião indígena, voltaram para Nonoai comunicando que daquela data em diante a Funai não teria mais controle sobre os projetos agrícolas da Renda Indígena. Justificavam que a Funai se aproveitava dos recursos e a comunidade ficava na miséria. Ainda segundo o Delegado Regional da Funai, o exército teria sido comunicado através do “primeiro agrupamento Fronteira Santo Ângelo pedindo observações, temendo atos semelhantes em outras comunidades do sul” (ASI/FUNAI, 1978). Era a Agência de Assessoria e Informação (ASI), braço do Serviço Nacional de Informação (SNI) nas autarquias públicas, monitorando o ir e vir de indígenas.

A ilegalidade dos arrendamentos dava mais peso à demanda dos indígenas. Porém, a Funai, subordinada ao Ministério do Interior, não tomava medidas que desagrassem seu Ministro Rangel Reis, que, além de endossar a presença não indígena, a via com bons olhos, porque seu projeto de Emancipação teria mais êxito.

A partir de 1980, diversas lideranças estavam ameaçadas de morte. Angelo Kretã, da TI Mangueirinha, foi assassinado; o Cacique Norberto de Paulo Gabriel Guarani, sete meses após o assassinato de Kreta, sofreu um suspeito acidente de carro, passou meses em coma e veio a falecer. Nelson Xangrê foi ameaçado de morte e, para se manter vivo, deixou o cacicado da comunidade. Enfim, o contexto pós-desintrusão levou a Funai a se reorganizar e manter novamente o controle sobre as comunidades indígenas no Sul, especialmente sobre os recursos naturais. O arrendamento deixou de ser praticado daquela forma, mas a exploração da valiosa e escassa madeira que ainda restava rendeu ao DGPI da Funai muitos milhares de dólares.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980.** 2012. 611 f. Tese (Doutorado) - Centro de Ciências Físicas e Matemáticas, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1985.

LITTLE, P. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil.** Por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 1992.

SANTOS, Silvio Coelho. **A integração do índio à sociedade regional: a função dos Postos indígenas em Santa Catarina.** Florianópolis: UFSC, 1970.

SIMONIAN, Lígia T. L. **Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas.** 1981. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981

FONTES DOCUMENTAIS

ALBINO, João. Entrevista. Jornal Folha da Manhã. In: CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**, Xanxerê, v. 3, n. 6, ago. 1978.

ARAUJO OLIVEIRA, Ismarth de. **Depoimento na CPI do Índio no Congresso Nacional.** Brasília, 17 mar. 1977.

ASI/FUNAI. **Of. Nº 08/70-Pix.** Franklin Mäder. Xanxerê Caixa 1. Missões Religiosas/CIMI. Xapecó: 29 maio 1978.

ASI/FUNAI. **Arquivo Nacional** Caixa 1 – Missões Religiosas Cimi. Brasília: FUNAI, [19--].

BARCELOS, Caco. Fon-koréin tun Kaingang: intrusos, fora da terra kaingang. **Revista Repórter**, São Paulo, ago. 1978.

BELINO, Floriano. **Entrevista concedida a Ninarosa Manfroi**, Ipuacu-SC: Terra Indígena Xaçecó, 2006.

BOLETIM Luta Indígena. **Cimi Sul**. Xanxerê, v. 3, n. 6, ago. 1978.

BRASIL. **Decreto nº 17.684, de 26 de janeiro de 1945**. Modifica o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios. Brasília: SPI, 1945.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Relatório apresentado pelo Assistente Especial do Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio, referente à viagem feita à 4ª Delegacia Regional**. Brasília: FUNAI, 1969. (Processo Funai. nº 2221/97, fls. 115-117).

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Relatório de viagem empreendida ao estado de Santa Catarina**. Grupo de Trabalho instituído pelo Decreto 62.699 de 14-05-68. Brasília: FUNAI, 1968. (Processo FUNAI nº 2221/97, fls. 139-141).

BRASIL. **Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o estatuto do índio. Brasília, 1973.

BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório de Jäder Figueiredo Correa**. Rio de Janeiro: Minter, 1968.

BRASIL. Fundação Nacional do índio. Serviço de Proteção aos Índios - SPI. **Boletim Interno**. Rio de Janeiro, n. 26, mar. 1959.

BRASIL. Fundação Nacional do índio. Serviço de Proteção aos Índios - SPI. **Relatório de Inspeção nº 1/67**. Posto Indígena Selistre de Campos-RJ: SPI, 1967. (Processo Funai. nº 2221/97, fls. 100-104).

CIMI. Rio das Cobras: a terra conquistada. **Boletim do Cimi**, Brasília, v. 7, n. 45, mar. 1978.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES NA AGRICULTURA - CONTAG. **Ofício. ARAE/0139/78**. Brasília, 1978. (Processo FUNAI nº 2221/ 97 Fls. 174 a 177).

FOCÃE FERNANDES, Vicente. **Documento encaminhado ao presidente da FUNAI**. Posto indígena Xaçecó, 1975. (Arquivo do Cimi)

FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 21 maio 1978.

JORNAL CORREIO DO POVO, Porto Alegre, 17 maio 1978.

LAND, Ney. **Museu do Índio**: relatório de sobre os postos da 7ª IR. SPI. (Fotograma, 322).

MUSEU DO ÍNDIO. **Microfilme 064**, Fotograma 0163. Rio de Janeiro: SEDOC, [19--].

MUSEU DO ÍNDIO. **Microfilme 068**, fotograma 00087. Rio de Janeiro: SEDOC, [19--]

NIRÉ, João Isaias. Depoimento. *In*: BARCELOS, Caco. Fon-koréin tun Kaingang: intrusos, fora da terra kaingang. **Revista Repórter**, São Paulo, ago. 1978.

NOVA invasão de terras no posto Nonoai. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 03 jul. 1969. (Arquivo do Cimi – Brasília/DF).

SCHWADE, Egydio. Depoimento. **Jornal O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 8 ago. 1975.

A EXPULSÃO E O CAMINHO DA VOLTA DOS KAIOWÁ DO TEKOKHA RANCHO JACARÉ E GUAIMBÉ¹

Meire Adriana da Silva

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo demonstrar as ações dos Kaiowá da aldeia Rancho Jacaré² e Guaimbé³ praticadas para a recuperação de seus territórios, enfatizando suas estratégias políticas e práticas culturais que demonstram a forte resistência desse povo, a partir de suas narrativas e dos jornais da época. Mas foi principalmente por meio das narrativas destes povos que se percebe a extrema violência sofrida por eles durante suas expulsões. Ainda, procura-se, com este texto, transparecer a extraordinária disposição das referidas comunidades em lutar para permanecer em seus territórios tradicionais, a despeito das iniciativas particulares e de agentes públicos empenhados em promover a remoção desses coletivos para outros espaços.

O processo de ocupação de Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul por não indígenas foi realizado à revelia das populações indígenas existentes na região Sul do Estado. A desestruturação dos Kaiowá acirrou-se quando o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) demarcou, entre 1915 e 1928, oito pequenas Reservas para que os indígenas ficassem em um “local fixo”, liberando as terras onde viviam dezenas de comunidades para a expansão das frentes econômicas. Parte da população indígena que resistiu à ida para as Reservas ficou espalhada pela região, sendo, muitas vezes, incorporada no trabalho utilizado na

-
- 1 Atualmente as aldeias estão localizadas no município de Laguna Carapã, no Estado de Mato Grosso do Sul.
 - 2 A aldeia Rancho Jacaré possui aproximadamente 444 moradores vivendo em um território de 778 hectares (TERRA INDÍGENA RANCHO JACARÉ, 2017 apud SIASI; SESAI, 2014).
 - 3 Guaimbé possui 496 moradores vivendo em 717 hectares (TERRA INDÍGENA GUAIMBÉ, 2017 apud SIASI; SESAI, 2014).



formação das fazendas. Esses locais, ou seja, as fazendas, faziam parte de seus territórios tradicionais, mas, muitas das vezes, os Kaiowá passaram a morar nos fundos desses espaços. Ademais, quando o trabalho indígena se tornava desnecessário ou a fazenda era posta à venda, as famílias eram expulsas pelo fazendeiro, contando, muitas vezes, com a colaboração de funcionários do próprio SPI. De todo modo, parte da população indígena à qual nos referimos no presente texto se manteve fora das Reservas.

Rancho Jacaré e Guaimbé foram as primeiras comunidades a romper com o processo de confinamento imposto pelo SPI, ou seja, o recolhimento dos indígenas nas Reservas. A tentativa de remoção dessas comunidades iniciou-se em 1977, contudo, na época, os Kaiowá não aceitaram ser removidos. Em 1983 a Funai regularizou as áreas das referidas comunidades, num processo de negociação com o proprietário da fazenda, que se viu forçado a “doar” essas duas glebas de terra para os Kaiowá. Se considerarmos que entre 1928 e 1983 não houve nenhum reconhecimento de terra para os Kaiowá no MS, temos um intervalo de 55 anos sem nenhuma demarcação.

O rompimento desse ciclo de confinamento coincide com o processo de redemocratização da sociedade brasileira que, no início da década de 1980, já dava seus primeiros passos. Desse modo, as tentativas de remoção das duas comunidades tiveram repercussão na mídia e chamaram a atenção de associações da sociedade civil, que já esboçavam uma resistência ao regime de exceção militar.

BREVE CARACTERIZAÇÃO DA HISTÓRIA DOS KAIOWÁ E GUARANI NO MATO GROSSO DO SUL

A perda dos territórios Guarani e Kaiowá afetou a mobilidade social e espacial destes povos, que, a partir disso, passaram a buscar novas formas de ser Guarani e de ser Kaiowá. Contudo, há também conquistas destes povos que devem ser enfatizadas no sentido de demonstrar seus protagonismos, pois, como bem demonstra Almeida (2017), ao revelar as atuações dos indígenas na história do Brasil e restituir-lhes a condição de sujeitos, desconstruímos ideias preconceituosas e racistas. Dessa forma, a afirmação da autora de que a incorporação dos indígenas na história, como sujeitos, é de fundamental importância do ponto de vista acadêmico, social e político, corrobora a necessidade de se pensar esses povos, em específico, aqui, os Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé, como sujeitos de sua própria história.

A história indígena no Brasil foi permeada por conquistas e conflitos. Entre as conquistas, destaca-se a Constituição Federal de 1988, que expressa, de forma mais detalhada, os direitos já garantidos nas constituições anteriores, entre eles o direito à terra (CUNHA, 2009). A Constituição Federal de 1988 foi um grande marco histórico em relação aos direitos dos indígenas sobre seus territórios e teve grande participação do

movimento indígena e indigenista. No entanto, a história de expropriação e retomada dos territórios⁴ dos Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé ocorreu em períodos anteriores à Constituição de 1988, tornando-se bastante emblemática do ponto de vista da luta desses povos por seus direitos ao território.

Os direitos indígenas foram se consolidando com o fortalecimento do movimento indígena. Entretanto, apesar das conquistas, há um enorme abismo entre os direitos sacramentados na Constituição Brasileira e sua efetivação, principalmente no que tange ao direito aos territórios. Nesse cenário, as mobilizações indígenas continuam a ser fundamentais para que os direitos desses povos sejam respeitados e efetivados.

O caso aqui tratado expressa o início da orientação do novo movimento indígena no MS para assegurar territórios, revertendo um processo de mais de 50 anos de seguidas perdas territoriais. O movimento sai vitorioso, as duas terras são demarcadas, mesmo com dimensões bem aquém do território tradicional, estimulando outras comunidades a também se empenharem na garantia de seus territórios.

A partir do final da década de 1970 houve a proliferação de várias organizações indígenas e indigenistas em todo o território brasileiro, entre elas o Cimi (Conselho Indigenista Missionário). Os povos indígenas, a partir de então, passaram a fazer alianças com essas organizações. Para Manuela Carneiro da Cunha, a população indígena vem, ao longo dos tempos, fazendo alianças com o homem *branco*. Além disso, a autora afirma que a percepção política e a consciência histórica, da qual os indígenas são sujeitos e não apenas vítimas, são novidades apenas para nós, pois para os indígenas trata-se de um costume (CUNHA, 1992).

Essas alianças entre indígenas e *brancos* são notáveis e intensas. Nas mobilizações dos Guarani e Kaiowá em busca da recuperação de seus territórios, por exemplo, houve um estreitamento dessas relações, momento no qual esses povos passaram a estabelecer novas estratégias para alcançarem seus objetivos.

4 Neste capítulo, serão utilizados termos diferentes para denominar os espaços ocupados pelos Kaiowá. O uso dos termos território e aldeia abrange, de forma mais adequada, a dimensão social e organizacional do espaço ocupado pelos povos indígenas, pois essa ocupação está relacionada com sua territorialidade, ou seja, com sua forma de se relacionar nesse espaço. Os termos terra e área são utilizados quando me reporto a informações constantes na documentação escrita analisada, pois opto pela mesma terminologia usada nos documentos.



OS KAIOWÁ DAS ALDEIAS RANCHO JACARÉ E GUAIMBÉ – LUTA PELO TERRITÓRIO E PROTAGONISMO

A partir do final da década de 1970 até meados dos anos 2000, os Guarani e Kaiowá haviam reocupado cerca de 21 áreas indígenas (PACHECO, 2004). Sabendo das necessidades de se articularem com outros poderes oficiais e entidades de apoio à questão indígena, estes povos foram, cada vez mais, criando parcerias, fato que pode ser percebido na fala do capitão Jacinto Ireno, da aldeia Pirakuá (município de Bela Vista, MS), durante uma Assembleia Indígena, em 1982: “[...] como a gente não tem poder de resolver o problema da terra, a gente tem que procurar outros meios para resolver” (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 1982, p. 4).

As estratégias dos Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé para a recuperação de seus territórios foram variadas e consistiram em alianças externas, rezas e luta pela sobrevivência física durante o processo de saída e de retorno aos seus territórios.

Os Kaiowá supracitados foram expulsos de seus territórios tradicionais entre os anos de 1976 e 1978. Somente tempos depois, com o conhecimento da existência do CIMI/MS, entre 1978 e 1979, devido aos primeiros contatos de seus agentes com essas áreas, os Kaiowá passaram a estabelecer relações com estes agentes missionários, principalmente devido aos despejos realizados pelos fazendeiros e pela Funai.

A história de expropriação dos territórios dos Kaiowá também está relacionada com a história da Companhia Matte Laranjeira⁵. Após o declínio do monopólio desta companhia, por volta de 1934, e com a implementação das fazendas na região Sul do então estado do Mato Grosso a partir de 1970, a população indígena Kaiowá que residia nas terras ocupadas pela Companhia (Fazenda Maciel Kue e Rancho Jacaré) passou por violentos processos de expulsão. Esse processo se acirrou entre 1976 e 1977, com forte atuação do proprietário das fazendas da Empresa Matte Laranjeira, Luiz Prates. Nas narrativas dos Kaiowá, há relatos de que, por volta de 1976, devido às permanentes pressões do fazendeiro para que saíssem da terra, quando o fazendeiro e seu capataz chegaram dizendo que os levariam para outro lugar, porque aquela terra não era deles, os Kaiowá, atemorizados, acabaram deixando a fazenda.

O gado tornou-se o principal produto da região onde foram implantadas várias fazendas após o declínio da Companhia Matte Laranjeira. Desta forma, não era mais necessário grande contingente de indígenas para a mão de obra, apenas alguns seriam suficientes para o trabalho nas fazendas. Então, o que fazer com os outros? A resposta é simples: tirá-los da região e mandá-los para as Reservas. Sobre isso, Nilza Aquino, fez a seguinte afirmação: “o fazendeiro vai vir tirar vocês daqui, para o índio já tem mes-

5 Companhia de exploração de erva-mate que, em 1882, recebeu do Governo Imperial o direito de explorar os ervais da região Sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul (BIANCHINI, 2000, p. 83).

mo aldeia em Amambaí, no Takuapery, tem em Caarapó também”, falavam nessa época (AQUINO, 2004).

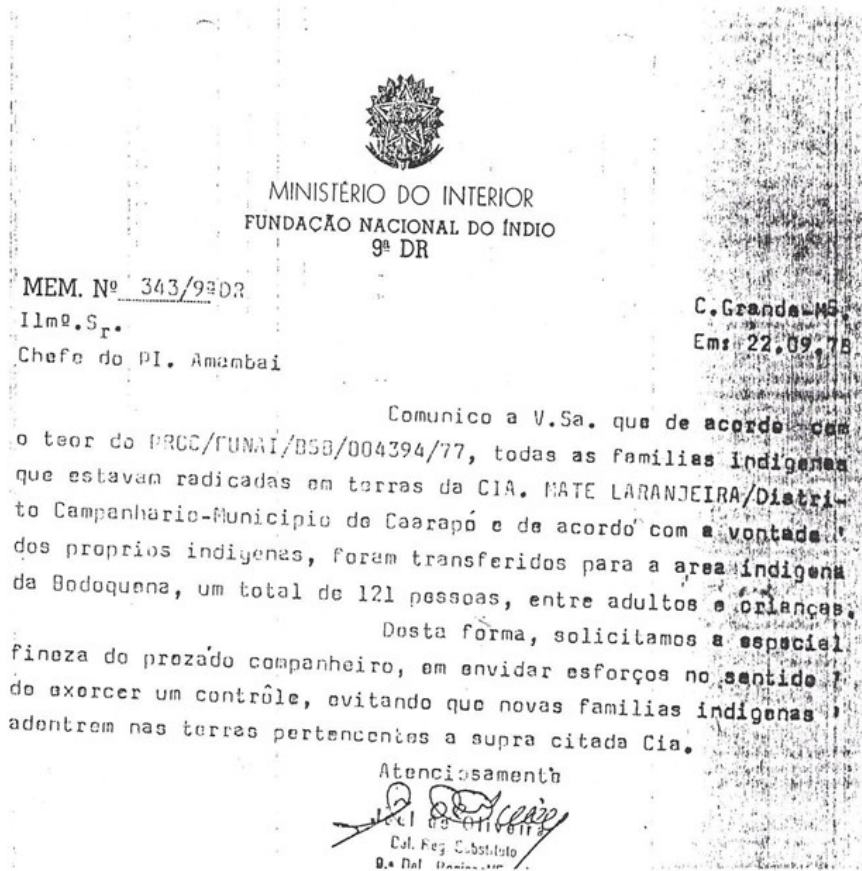
No final da década de 1970 e início de 1980, a Companhia Matte Laranjeira já era uma empresa proprietária de várias fazendas na região Sul do estado do Mato Grosso do Sul e fazia uso do trabalho indígena nas fazendas da região.

Após a diminuição desse trabalho nas fazendas e as reivindicações dos Kaiowá por seus territórios, os conflitos entre eles e os fazendeiros começaram a se intensificar. Uma das expulsões dos Kaiowá da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé, que ocorreu por volta de julho e agosto de 1977, ficou conhecida após a denúncia do consulado brasileiro, em Pedro Juan Caballero/Paraguai, para a Funai. Segundo relatório da Fundação, os indígenas foram obrigados, por um dos diretores da Companhia Matte Laranjeira, a abandonarem suas casas. Engaiolados em um caminhão, foram removidos para a região de Pedro Juan Caballero, e, no ato da saída dos indígenas, os fazendeiros atearam fogo em suas casas. Os Kaiowá foram deixados ao relento na região citada e, após a visita do cônsul brasileiro, este providenciou um local para que eles ficassem até que a Funai tomasse as providências para o retorno dos vinte e seis indígenas à área original, entre eles, Marciano Aquino, de aproximadamente 90 anos (BRASIL, 1977, p. 1). Com a denúncia e com o pedido de ajuda feito pelo indígena Lídio Moraes à Funai, os técnicos do órgão indigenista deslocaram-se para Ponta Porã/MS para apurar o caso.

Os indígenas, ao serem contatados pelo delegado da Polícia Federal de Ponta Porã, declararam que nasceram e se criaram nas áreas indígenas que estavam em posse da fazenda Maciel Kue e Rancho Jacaré e disseram que queriam voltar para a área em que viviam. O delegado ordenou ao fazendeiro Luiz Prates que levasse os indígenas de volta para suas aldeias, junto com a Funai. Ordenou, ainda, que os Kaiowá e os fazendeiros fossem ao Núcleo Regional da Funai em Campo Grande/MS para tentar resolver o caso. O retorno dos indígenas à terra ocorreu no dia 20 de agosto de 1977.

No ano seguinte, os Kaiowá foram novamente expulsos de suas áreas. Essa expulsão, denominada pela Funai de “transferência”, como consta no documento a seguir, contou com a participação direta deste órgão oficial, causou grande repercussão na imprensa nacional e local e foi denunciada pela Diocese de Dourados e por um grupo de antropólogos da UNICAMP. Os indígenas, nesta ocasião, foram violentamente levados para a Reserva Indígena de Bodoquena, município de Bodoquena (pertencente aos indígenas Kadiwéu), a 800 km de sua área de origem.

Figura 1 – Memorando 343/9ª Dr - Delegacia Regional da Funai



Fonte: BRASIL, 1978.

Esse processo de violência é muito presente na memória dos Kaiowá, como podemos perceber na fala de Rufino Aquino: “Como vaca nos tiraram daqui” (AQUINO, 2004) e de Livrada Rodrigues:

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado, nos ergueram, deste cercado, nos levaram... ali que descemos todos. Ali dormimos, amanheceu cedinho... nos levaram até Tarumã, pelo caminho nós fomos e dormimos. Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos dava pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam nos levando... (RODRIGUES, 2004).

Segundo os Kaiowá e os jornais de circulação local e nacional da época, os indígenas, antes de serem levados para a Reserva Indígena dos Kadiwéu, foram despejados em Tarumã, região próxima à reserva dos Kadiwéu. Livrada Rodrigues, na época moradora

da Aldeia Rancho Jacaré, complementa as informações sobre o despejo: “Nós fomos ajuntados ali igual porco, embaixo de uma mangueira” (RODRIGUES, 2004). Depois, muitos foram alojados nas casas de posseiros⁶. Houve várias artimanhas e violências cometidas, tanto pelo fazendeiro, quanto pela Funai, para convencer os indígenas a se retirarem por “vontade própria” de sua área. A “transferência arbitrária” “foi possível graças ao entendimento dos donos da fazenda, a Cia. Matte Laranjeira, e funcionários do próprio órgão tutelar” (PASTORAL..., 1979).

Essa “transferência” foi arquitetada com muita antecedência, começando pela pressão da própria Funai, que afirmava que aquela área onde estavam demoraria muito para ser demarcada, e, por ser isolada, a Funai não teria condições de demarcá-la. Ao mesmo tempo em que o jornal *Correio do Estado*, em 1978, noticiava as declarações de Joel de Oliveira de que os indígenas foram por vontade própria para a Reserva de Bodoquena, o jornal *O Estado de S. Paulo*, nesse mesmo ano, informava que a Presidência da Funai havia criado uma Comissão para apurar irregularidades de seus funcionários em Mato Grosso.

Outro fator que demonstra que a expulsão foi devidamente planejada foi a notícia veiculada pelo *Jornal da Praça*, em setembro de 1978. Este jornal noticiou as observações já feitas pelo então Delegado Regional da Funai Joel de Oliveira, segundo o qual já era esperado um êxodo de indígenas para a região de Bodoquena. De acordo com o delegado, os posseiros que permaneciam na região já estavam em processo de desocupação da área.

No entanto, de acordo com os Kaiowá, foi constante a tensão gerada entre eles e os brancos que permaneciam na região onde foram despejados. Os Kaiowá recebiam várias ameaças de morte, como conta Livrada Rodrigues:

Eles diziam: “não se descuidem, eles vão vir hoje”. Eles diziam: “hoje é a última vez que estou avisando vocês, não se descuidem, eles virão atropelar vocês”. E ali tinha um mato, se você fosse, você ia ficar com medo, naqueles trieiros estavam os brancos, só se viam o rosto deles. Você ia, e daqui a pouco saía um branco, olhando pra você. E eu nem dormia mais, sentia muito medo (RODRIGUES, 2004).

A intenção da Funai era resolver os problemas do proprietário da fazenda levando os indígenas para outra região, sem considerar as diferenças culturais entre os Kadiwéu e Kaiowá, e os conflitos com os posseiros que se encontravam na área.

Os jornais da época denunciaram que funcionários da Funai teriam recebido dinheiro para providenciar a “transferência”. Segundo informações dos Kaiowá, uma de suas lideranças também teria recebido dinheiro para que facilitasse a “transferência”, gerando vários conflitos internos. A mesma liderança, antes de ir para Bodoquena, também teria a promessa de que, na região para onde iriam, teriam casas e terra para plantar. Ao chegar e ver que não era nada do que tinham prometido, participou ativamente das articulações para conseguirem a terra de volta.

6 Havia vários posseiros na região onde foram deixados os Kaiowá, que estavam sendo expulsos pelo governo.

A liderança Kaiowá Lídio Moraes, ao falar das artimanhas da Funai para induzi-lo a convencer os demais indígenas a irem para Bodoquena, comentou que aceitou essa transferência como forma de tentar amenizar os conflitos internos existentes naquele momento. Para ele, o fato da Rancho Jacaré e Guaimbé receber moradores de outras aldeias fazia com que surgissem conflitos. Então, nessa lógica, poderia ser bom separar esses grupos, tirando-os da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé. Moraes tinha consciência de que a Funai não tinha as melhores intenções ao fazer a proposta da transferência. Ao se referir à visita de Jamiro Batista Arantes na aldeia Rancho Jacaré, afirmou: “Eu sei que ele veio para me enganar, eu descobri ele, mas eu não falei nada, mas eu pensei na minha gente e no meu povo também”. Quanto às ações de Joel de Oliveira, Lídio Moraes comenta a mesma forma de indução: “Ele andou também me embrulhando, mas eu sabia que ele estava me embrulhando” (MORAES, 2004).

O delegado da Funai, através do jornal *Correio do Estado*, declarou que não houve pressão para que os indígenas saíssem da área, que a medida teve como objetivo atender às necessidades dos indígenas e que eles não estavam passando fome em Bodoquena, pois haviam recebido uma indenização por terem saído de sua área. Além disso, o delegado afirmou que, durante um Encontro da Pastoral Indigenista em Aquidauana, os Kadiwéu teriam feito o convite a outras etnias para ocuparem também a área, evitando, desta forma, a permanência de posseiros. No entanto, os Kaiowá expressaram situações de conflito com os Kadiwéu, fato este que demonstra que não havia a intenção dos Kadiwéu de que realmente os Kaiowá permanecessem em seus territórios. Os Kaiowá, para evitarem conflitos, diziam que todos eram indígenas, que eles eram iguais, mas que sabiam que aquela terra não era deles e, por isso, voltariam para seus territórios.

Os Kaiowá, após esperarem cerca de quatro meses para que a Funai os levasse de volta, resolveram voltar por conta própria para as aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé.

Nesse cenário, houve várias tentativas por parte do senhor Jamiro, chefe de posto da Funai da reserva de Bodoquena, para que os indígenas não retornassem para sua área, dizendo que se fizessem isso seria ruim para o órgão indigenista. Parte dos Kaiowá fez uma primeira tentativa de retorno para seu território tradicional, porém funcionários da Funai os perseguiram e convenceram de esperar mais um pouco. Com a promessa de que Lídio Moraes iria para Brasília e resolveria a situação, esse grupo permaneceu no território dos Kadiwéu, em Bodoquena. Passados alguns meses após a volta dessa liderança, nada foi resolvido para que pudessem retornar às aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé. Tendo em vista essas condições, muitos dos Kaiowá resolveram voltar caminhando para a aldeia. A Funai, percebendo que não conseguiria convencê-los novamente, providenciou transporte para que eles fossem levados até Dourados (MS), onde ficaram alojados em um antigo posto da Funai por volta de quatro meses.

Durante a caminhada feita pelos Kaiowá, várias crianças e velhos ficaram doentes e alguns deles morreram quando já estavam alojados no posto em Dourados, como afirma Nilza Aquino:

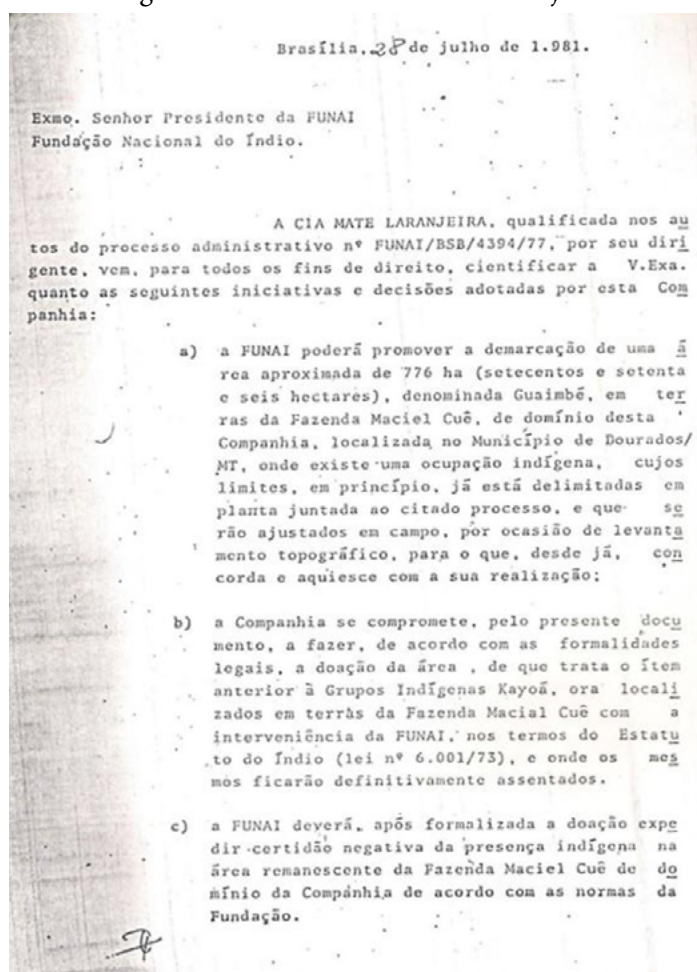
[...] foi difícil porque passamos perigo na estrada e doenças, as crianças morreram em Dourados. Não tinha remédio, de tanto que não tinha remédio levaram pro hospital em Dourados e não atenderam e por

causa disso as crianças morreram. A filha da Valentina morreu, uma criança de dois anos. A filha da Madalena morreu (AQUINO, 2004).

Uma das estratégias utilizadas pelos Kaiowá durante as caminhadas de volta para suas aldeias era a de dizer, caso alguém perguntasse para onde estavam indo, que estavam se dirigindo para Caarapó ou Amambaí, ou seja, para as Reservas onde a Funai e os fazendeiros afirmavam que era o lugar deles.

Segundo o jornal *Folha de Londrina*, em 30 de maio de 1979 uma comissão da Funai levou duas lideranças indígenas para a fazenda Maciel Kue no intuito de propor aos indígenas que ficassem com um pedaço da referida fazenda, nos fundos, descampado e sem mato. Essa proposta, conforme relatório do bispo de Dourados (MS), Dom Teodardo Leitz, para o presidente da Funai, Adhemar Ribeiro da Silva, foi no sentido de que, se os Kaiowá aceitassem a “doação” da Empresa Matte Laranjeira, o pedaço de terra logo seria demarcado. A Funai expediria certidão negativa em relação ao restante da área, conforme documento a seguir. Essa certidão atestaria a inexistência de povos indígenas na região da Fazenda Maciel Kuê, exceto na área que seria homologada. Já a demarcação do restante da área, caso os Kaiowá não aceitassem a proposta, demoraria ainda de um a dois anos (LEITZ, 1979).

Figura 2 – Ofício da Cia Matte Laranjeira



Fonte: Cia. Matte Laranjeira, 1981.

Desta forma, os Kaiowá, em um grupo pequeno, aceitaram a proposta e, cansados das promessas e sofrimentos, voltaram para parte da fazenda Maciel Kue (hoje denominada aldeia Guaimbé) no início de junho de 1979. Contudo, a maioria dos Kaiowá, que não aceitou a proposta, permaneceu no antigo posto da Funai, em Dourados (MS), até o mês de agosto do mesmo ano. Mesmo após várias idas de lideranças indígenas a Brasília, juntamente com representantes da Funai, nada se resolveu e os Kaiowá retornaram para a aldeia Rancho Jacaré, novamente caminhando.

Nilza Aquino relata uma das estratégias adotada por eles para o retorno de Dourados para as aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé: “Quando viram que estávamos vindo para cá, falaram que iam nos matar todos. Não (mataram) porque nós não saímos de dia, viemos à noite pelo mato, por isso que eles não nos reconheceram” (AQUINO, 2004).

Entre o período da volta dos Kaiowá para as aldeias Guaimbé e Rancho Jacaré e as negociações entre eles com a Funai e os fazendeiros, por volta de 1980 a 1982, houve, de acordo com denúncias dos fazendeiros, atos violentos praticados pelos Kaiowá contra funcionários das fazendas.

O clima continuava tenso entre os indígenas e o fazendeiro, com constantes ameaças, conforme percebemos na fala de Livrada: “Depois veio de novo choque, falaram que se nos encontrassem, iam nos levar de novo” (RODRIGUES, 2004). A Funai tentava convencer os indígenas para que fossem todos para a área Guaimbé, alegando que ela brevemente seria demarcada.

Após essa longa trajetória de idas e voltas de seu território de origem, assim como com as constantes expulsões, os territórios das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé foram homologados em março e abril de 1984.

Várias famílias Kaiowá, quando começaram a voltar do município de Dourados (MS) para suas aldeias, principalmente as que retornaram sem a autorização ou “negociação” com a Funai, fixaram-se em locais estratégicos dentro da aldeia para não serem encontradas pelos administradores das fazendas, conforme relata Livrada Rodrigues:

Nós quando chegamos ali onde é, a noite que viemos, ali onde está o (fulano) ali era mato, ali a gente levantou os barraquinhos, e o Lídio e os outros foram lá pra baixo perto do rio, ali fizeram os barracos escondidos, porque não se mostraram cedo – nós padecemos muito... Passamos muito mal, muito sacrifício (RODRIGUES, 2004).

Além dessa localização estratégica, os Kaiowá foram orientados por suas lideranças indígenas sobre a necessidade da importância de plantarem, para que os brancos estivessem convictos de que eles deveriam ficar ali. Ou seja, mesmo não sendo a produção a única relação deles com o território, os Kaiowá aprenderam que teriam que mostrar para os brancos que produziram na aldeia.

Após a volta de Lídio Moraes de Brasília, que tinha se dirigido à capital do país para tentar resolver a questão da terra, os Kaiowá passaram a ter certa segurança em relação a não serem mais expulsos pelo fazendeiro. Entretanto havia sempre algum medo de uma nova expulsão.

O relacionamento entre os Kaiowá, da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé, e os fazendeiros, a partir da década de 1970, foi se modificando drasticamente, conforme os interesses dos fazendeiros. A violência contra os indígenas tornou-se um processo constante, e ainda atual, em todo o Sul do Estado do Mato Grosso do Sul, provocando mortes, fome e vários prejuízos aos Kaiowá e Guarani.

Por outro lado, os Kaiowá das aldeias citadas, apesar de não terem recuperado a totalidade de seus antigos territórios, tiveram uma história de conquista por conseguirem se manter em parte desses territórios.

Durante todo o período de expulsões e retornos dos Kaiowá para suas aldeias, muitas estratégias foram utilizadas por eles, e essas estratégias demonstravam muita segurança quanto à convicção de serem possuidores desses territórios. Rufino Aquino afirmava que o fazendeiro achava que eles estavam bravos devido à disputa dos territórios, mas enfatiza que não estavam bravos, pois sabiam que a terra era deles. Afirmou ainda que haviam crescido nesses locais, seus avós haviam morrido ali e, devido a essas questões, eles ganharam o direito ao território: “E por causa disso que nós ganhamos aqui. [...] tiveram medo, talvez achavam que nós tivéssemos arma. Mas não temos nada, eu falei não precisamos ter medo porque essa terra é nossa mesmo” (AQUINO, 2004).

Outros aspectos percebidos durante o processo de retomada dos territórios foi a questão das religiosidades dos Kaiowá. Eles tinham a certeza de que o território era mesmo deles e que ele fora doado por Ñhanderu. O amparo divino era usado não somente como uma estratégia para se manterem na aldeia, mas por acreditarem que Ñhanderu não dava terra para fazendeiros.

A reza também foi um dos instrumentos fortes de luta dos Kaiowá. Nilza Aquino, ao comentar as ameaças de morte sofridas por seu pai Rufino Aquino, afirma que eles só não morreram porque rezavam muito: “Como eles rezavam e faziam de tudo, por causa disso não alcançaram isso” (AQUINO, 2004).

Martina Nunes e Livrada Rodrigues, ao mesmo tempo em que falavam sobre tantos sofrimentos, afirmavam também que a terra tinha sido conseguida devido à alegria que tinham e às constantes rezas que eram feitas. Diziam sempre que poderiam morrer, mas não deixariam novamente seu território.

Aliado aos sentimentos de alegria, medo, tristeza, às conquistas e às estratégias políticas, houve também o reconhecimento da participação dos não indígenas nesse processo de retomada. Este fato pode ser percebido na fala de Vidal Cavalheiro: “É, se não fosse ajuda da Igreja, ia morrer tudo criança, pra passa fome né, se não fosse ajuda, aí morre mesmo” (CAVALHEIRO, 2004).

Desde o período das primeiras retomadas de territórios pelos Guarani e Kaiowá até os dias atuais, a ação da Igreja Católica – por meio do Cimi – de prestar assessoria a essas retomadas das áreas tradicionais em toda a região Sul de Mato Grosso do Sul foi e é vista pelos fazendeiros como uma forma de induzir os indígenas a “invadirem” terras. Isso pode ser percebido na matéria publicada no *Diário MS*: “Aqui o índio sempre viveu em harmonia. Só que hoje passam por cima da Constituição. É uma indústria por

trás dos indígenas, que usa os indígenas como massa de manobra e incentiva a invasão” (JORNAL DIÁRIO MS, 2005).

Alguns trabalhos abordam a questão da participação do Cimi na assessoria junto aos Guarani e Kaiowá, no tocante à recuperação dos seus territórios, entre eles o trabalho de Lázaro Moreira. O autor afirma que o fato de os fazendeiros associarem o processo de retomada a agitadores, incluindo o Cimi, não leva em consideração a dinâmica interna das comunidades indígenas, bem como sua capacidade interpretativa do processo histórico e a legitimidade das reivindicações territoriais (MOREIRA, 2002, p. 69).

Atualmente, esse processo de desqualificação das ações dos Guarani e Kaiowá, de outros povos indígenas e das entidades de apoio a esses povos não é diferente da apontada pela pesquisa desenvolvida por Silva (2005) em relação ao período que se estende da década de 1970 até os anos 2000.

Contudo, no que tange às tentativas de negação dos indígenas enquanto sujeitos de suas histórias, percebe-se que eles estão cada vez mais presentes. O caso dos Kaiowá das aldeias Guaimbé e Rancho Jacaré demonstra o início desse forte protagonismo, que se conecta com o processo de redemocratização da sociedade brasileira, abrindo espaço para a contestação e tentativa de reversão do confinamento imposto aos Kaiowá e Guarani no MS a partir da demarcação das oito Reservas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações dos Kaiowá pela recuperação de seus territórios demonstraram características de um povo extremamente resistente e que soube utilizar várias estratégias para solucionar seus problemas.

Para além das articulações políticas com o Cimi, foi importante para os Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé o apoio logístico dessa entidade, para que pudessem continuar resistindo ao processo violento de despejo, como também para o retorno desta comunidade aos seus territórios.

Diante dessas questões, reporto-me à ideia de escolhas, apresentada por Almeida (2017), ao se referir aos contatos entre indígenas e portugueses no período colonial. A autora, ao fazer uma crítica à historiografia, por esta ter negado aos indígenas seu lugar de sujeitos da história, e ao refletir sobre seus avanços quanto à escrita da história indígena, analisa a questão das escolhas feitas pelos indígenas ao longo do processo de contato com os portugueses. Para ela, ao percebermos essas escolhas, eles deixam de ser vistos como *tolos e manipulados* e suas ações passam a ser entendidas como escolhas próprias que, assim como todas as escolhas, implicam em riscos de acertos e erros.

Na história indígena contemporânea, os discursos políticos atribuídos aos Guaraní e aos Kaiowá – de que eles são manipulados – são de forças contrárias a esses povos indígenas, e não equívocos historiográficos. Contudo, esses discursos referentes à “manipulação” são bastante perigosos, pois influenciam diretamente no modo da sociedade olhar para esses povos e, geralmente, aumentam o preconceito contra os Guaraní e Kaiowá.

Ainda quanto à questão das escolhas, também me parece possível dialogar com essa reflexão na contemporaneidade e relacioná-la com as escolhas que esses povos vêm fazendo ao longo dos processos de expropriação de seus territórios. Podemos refletir sobre quais e com quem estes povos estabeleceram relações, no sentido de possibilitar a retomada de seus territórios. No caso dos Kaiowá das aldeias Rancho Jacaré e Guaimbé, percebo não ter havido variadas possibilidades de escolhas diante de uma situação de extrema violência. Dessa forma, penso que, de forma planejada ou não, o fato de os Kaiowá aceitarem ou não os contatos com entidades de apoio foi mais que uma escolha, tornou-se uma questão de sobrevivência. Vale lembrar que, na época, o Ministério Público Federal ainda não atuava junto aos povos indígenas, e a Funai agiu de modo contrário aos interesses dos indígenas, só propondo o acordo quando a situação ficou insustentável. Naquele momento, as organizações da sociedade civil estavam se reemergindo após o longo período do regime de exceção e a Igreja Católica era a principal receptora das demandas territoriais dos indígenas.

Assim, o protagonismo desses povos consiste em uma série de estratégias desenvolvidas por eles visando à sobrevivência, entre elas as caminhadas de volta aos seus territórios, as rezas, as formas de se organizarem no interior das aldeias nos momentos de retomadas, as articulações políticas e, a mais importante delas, a escolha de continuarem sendo Kaiowá.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Celestino de. A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 1-22, maio 2017.

BIANCHINI, Odaléa da Conceição Deniz. **A Companhia Matte Laranjeira e a ocupação do Sul de Mato Grosso – 1880-1940**. Campo Grande: UFMS, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/CIA das Letras, 1992.

MOREIRA, Silva Lázaro. **A legitimidade do processo de retomada das terras tradicionais pelos Kaiowá e Nandeva em Mato Grosso do Sul**, 2002. 195 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – UNB, Brasília-DF, 2002.

PACHECO, Rosely A. Stefanés. **Mobilizações Guarani Kaiowá e Nandeva e a (re)construção de territórios (1978-2003)**: novas perspectivas para o direito indígena. 2004. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Mestrado em História da UFMS/Campus de Dourados, 2004.

SILVA, Meire Adriana da. **O Movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001**. 2005. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)/Campus de Dourados, 2005.

TERRA Indígena Guaimbé. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3673>. Acesso em: 12 out. 2017.

TERRA Indígena Rancho Jacaré. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3834>. Acesso em: 12 out. 2017.

FONTES ORAIS

AQUINO, Nilza. **Nilza Aquino**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva e Agustinha Martins. Laguna Carapã: Aldeia Rancho Jacaré, 2004. 1 cassete sonoro. (Tradução de Rosa Sebastiana Colmam).

AQUINO, Rufino. **Rufino Aquino**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva e Iraci Benites. Laguna Carapã: Aldeia Rancho Jacaré, 2004. 1 cassete sonoro. (Tradução de Rosa Sebastiana Colmam).

CAVALHEIRO, Vidal. **Vidal Cavalheiro**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva e Onérimo Godoi. Laguna Carapã: Aldeia Guaimbé, 2004. 1 cassete sonoro.

DIAS, Maria. **Maria Dias**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva, e Onérimo Godoi. Laguna Carapã: Aldeia Guaimbé, 2004. 1 cassete sonoro. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 29/10/2004.

MORAES, Lídio. **Lídio, Moraes**: entrevista. Entrevistadora: Meire Adriana da Silva. Laguna Carapã: Aldeia Rancho Jacaré, 2004. 1 cassete sonoro.

NUNES, Martina. **Martina Neves**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva e Iraci Benites. Laguna Carapã: Aldeia Rancho Jacaré, 2004. 1 cassete sonoro. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam.

RODRIGUES, Livrada. **Livrada Rodrigues**: entrevista. Entrevistadores: Meire Adriana da Silva e Agustinha Martins. Laguna Carapã: Aldeia Rancho Jacaré, 2004. 1 cassete sonoro. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam.

FONTES ESCRITAS

BRASIL. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. **Memorando 343/9ª DR - do Delegado Regional da FUNAI para Chefe de Posto em Amambaí**. Amambaí, 1978.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Relatório – Ordem de Serviço nº 87/9ª DR/77**. Brasília, 1977.

BUSSATO, Ivar Luiz V. **Índios do Sul de Mato Grosso**: viagens pelos postos do sul de Mato Grosso. Campo Grande, 1975.

CIA. MATTE LARANJEIRA. **Ofício da CIA para o Presidente da FUNAI**. Brasília, 28 jul. 1981.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Assembleia Indígena em Vila São Pedro**. Dourados, 1982.

DELEGADO da FUNAI contesta denúncias de Bispo e etnólogos. **Correio do Estado**, Campo Grande, 17 out. 1978.

DIÁRIO MS. Dourados, 30 maio 2005.

ÊXODO de índios a Bodoquena. **Jornal da Praça**, Ponta Porã, 15 set. 1978.

FUNAI transfere índios ilegalmente de Dourados. **O Progresso**, Dourados, 17 out. 1980.

LEITZ, Teodardo. [**Correspondência**]. Destinatário: Presidente da FUNAI Adhemar Ribeiro da Silva. Dourados, 11 jun. 1979.

PASTORAL INDÍGENA: a irresponsabilidade da FUNAI. **Folha de Londrina**. Londrina, 15 set. 1979.

RETORNO da tribo demora. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo, 15 dez. 1978.

INDÍGENAS E MISSIONÁRIOS NAS RETOMADAS DAS TERRAS BORORO E XAVANTE (1960 A 1980)

Mario Bordignon, SDB

INTRODUÇÃO

Na década de 1970, os povos Bororo e Xavante no Mato Grosso, cansados de ver suas terras reduzidas e extintas com transferências forçadas para outras terras, decidiram iniciar um processo que os levaria a retomar as terras roubadas. Confinados em pequenos “cercos de paz”, na definição de Antônio Carlos de Souza Lima (1995), estavam fadados a desaparecer pela violência de colonos e fazendeiros, sustentada pela ação e omissão do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e posteriormente da Fundação Nacional do Índio (Funai) com participação decisiva do Governo do Mato Grosso. Foram décadas de agressões e expropriações.

A retomada das terras vai ocorrer num momento bastante especial para o indigenismo brasileiro, quando se iniciam as assembleias indígenas. Não por acaso a primeira assembleia indígena ocorre justamente nessa região, com participação ativa de líderes indígenas Bororo e Xavante. São as assembleias que darão suporte às ações dos povos indígenas e possibilitarão que as ações ocorram em rede, em praticamente todo o Brasil.

Essas assembleias não teriam sido possíveis se não contassem com o apoio decisivo de um setor da Igreja Católica, articulado em torno de uma proposta diferente de atuação. No caso em análise, os salesianos transformam-se nos principais aliados e defensores do povo Bororo e Xavante. A defesa integral da vida do povo Bororo levou ao brutal assassinato do Pe. Rodolfo Lunkenbein e do Bororo Simão Koge Ekudugodu, por fazendeiros invasores das terras indígenas. Esses assassinatos são a síntese de uma vida doada em defesa de um povo. Missionário e líder indígena assassinados no mesmo ato, por defenderem a mesma causa, uma causa que enfureceu aqueles que haviam invadido as terras indígenas. Mas esse não foi o único caso. Teve também a brutal agressão ao Pe. Pedro Sbardellotto, que ia dialogar com um invasor da terra indígena, em 1959, e foi chicoteado a sangue. Isso é parte de um mesmo processo de agressão contra os indígenas e aqueles que ousam defendê-los.

Neste artigo, faremos uma descrição das ações pela recuperação das terras do povo Bororo e, posteriormente, do povo Xavante. Apesar de trajetórias semelhantes, há particularidades históricas, culturais, estratégicas e contextuais na atuação destes dois povos. O que não muda é a atuação do Estado e dos grupos empresariais e econômicos, sempre atuando no sentido de roubar as terras e exterminar o povo.

BREVE HISTÓRIA DO POVO BORORO E SEU HÁBITAT

Antes da chegada dos colonizadores portugueses, os Bororo ocupavam uma vasta área de cerca 400.000 Km². O território se localizava basicamente em todo o Sul do atual estado de Mato Grosso, com partes menores na Bolívia, no Mato Grosso do Sul e em Goiás. Com a descoberta de ouro em Cuiabá pelos bandeirantes paulistas, em 1719, o povo ficou dividido nos chamados Bororo Ocidentais, a Oeste de Cuiabá, e Bororo Orientais, a Leste daquela cidade. A chamada “pacificação” dos cerca de 10.000 Bororo se deu em quatro etapas: a primeira, em Cuiabá em 1719; a segunda, na fundação da primeira capital de Mato Grosso, a Vila Bela da Santíssima Trindade em 1750; a terceira, no rio São Lourenço, em 1886, pelo governo de Mato Grosso; e a quarta, em 1902, pelos missionários salesianos numa localidade chamada Tachos, próxima à atual aldeia de Meruri, quando foram “pacificados” os Bororo do Leste dos rios Garças, das Mortes e Araguaia, de acordo com a Enciclopédia Bororo no Vol. 1º, páginas 217 e seguintes.

De um lado, este povo guerreiro foi utilizado pelo bandeirante Antônio Pires de Campos para combater os indígenas Paiaguás do rio Paraguai e os Kaiapós de Goiás, cujo nome verdadeiro é Panará, os quais “obstaculizavam” o transporte do ouro. Do outro lado, no processo de “pacificação”, inúmeros foram os conflitos e resistências desse povo guerreiro com os invasores do seu território. Também para os Bororo não foi nada fácil conseguir uns pedaços de terra demarcada dentro do seu próprio e grande território. Devido à violenta perseguição aos Bororo Ocidentais, nem se cogitou demarcar terras para eles. Para se salvarem, foram obrigados a se esconder e a se miscigenar com a população local e com o povo Chiquitanos. Depois da “pacificação” no rio São Lourenço, foram criadas duas Colônias Militares para os Bororo Orientais: Teresa Cristina e Princesa Isabel ou Santa Isabel, esta no Pantanal. A Santa Isabel teve uma vida muito curta porque os fazendeiros da região logo a invadiram e expulsaram os Bororo. Na Colônia Militar Teresa Cristina, vendo os poucos resultados devido à resistência indígena, o Governo do estado de Mato Grosso resolveu entregar a direção da Colônia aos salesianos em 1895. Um ano depois, o jovem engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon começou a demarcação da terra, terminando no ano seguinte, totalizando 166.000 hectares. Rondon relata no memorial descritivo que foi colocado o último marco em companhia do padre salesiano, diretor da Colônia.

Devido à troca de comando no Governo do estado e por outros vários motivos, os salesianos foram retirados da Colônia em 1898. De nada adiantaram os protestos dos Bororo. Os salesianos, cientes dos fracassos históricos onde a Espada e a Cruz agiram juntas, resolveram, então, abrir uma missão sem a interferência militar. Abriram a missão dos Tachos, perto do rio Barreiro, em 1902, a 400 Km de Cuiabá. No mesmo ano, adquiriram um lote chamado Boqueirão de 2.522 hectares, com mapa assinado pelo agrimensor Jorge Bodstein de Cuiabá. Em 1905, abriram outra missão, a Colônia Imaculada, na beira do rio Garças, em frente à Barra do Barreiro. Esta missão foi abandonada em 1918 para preservar a vida dos Bororo. Em 1906, os salesianos compraram a fazenda Sangradouro como local de apoio no caminho entre Cuiabá e a missão dos Tachos. Em 1908, o estado de Mato Grosso resolveu demarcar uma terra de 10.740 hectares para compensar aos Bororo a perda da Colônia Princesa Isabel. Consta no primeiro “Ato Estadual Nº 426/1894” que, como desagravo à perda da Colônia Princesa Isabel, mais ou menos do mesmo tamanho da Teresa Cristina, o Governo de Mato Grosso demarcava 10.740 hectares para os Bororo. Esta terra pantaneira na época das chuvas fica metade debaixo d’água.

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, Marechal Cândido Mariano Rondon, seu idealizador e presidente, demarcou a terra de Tadarimana ou Pobore, do mesmo tamanho das terras Perigara e Jarudori, no município de Poxoreu. De Jarudori não temos o mapa nem o memorial descritivo porque foi propositalmente destruído. Os Bororo ainda sabem muito bem os limites dos cerca de 100.000 hectares demarcados. Em 1919, o então governador de Mato Grosso Dom Aquino Correa mandou demarcar dois lotes de 25.000 hectares, Meruri e São Marcos, para os Bororo da Missão Salesiana.

Na política de criação dos Postos Indígenas, estrutura administrativa e de controle político e ideológico, o SPI abriu os seguintes Postos: Couto Magalhães, em Perigara; Barbosa de Farias, em Pobore, dentro de Tadarimana; três Postos na Terra Indígena (TI) Teresa Cristina: Galdino Pimentel, na sede da Colônia, Gomes Carneiro, na aldeia do Côrrego Grande, e o Piebaga, do outro lado do rio São Lourenço, o esquerdo, para a criação de gado. Já em Jarudori, nenhum posto foi aberto, apesar das numerosas aldeias ali presentes. O SPI não marcou presença provavelmente para facilitar a entrada das levas de nordestinos que estavam vindo para abrir lavouras e garimpos de diamantes.

O ESBULHO DAS TERRAS E AS TENTATIVAS DE EXTERMÍNIO

Com a entrada de colonos começa o esbulho das terras, gerando consigo numerosas mortes por tuberculose, epidemias de sarampo, alcoolismo e ações de extermínio com matanças de indígenas, organizadas a mando dos colonos e garimpeiros recém-chegados na região. Muitas testemunhas oculares ainda vivas relatam estas atrocidades. A política do SPI de proteção ao indígena não se efetivou. Aos poucos, foram deixando

para os estados decidirem a respeito das terras indígenas e eles mesmos, algumas vezes, facilitavam a trabalho escravo dos homens e a exploração das mulheres. Os Bororo ainda relatam tudo isso. A maioria das fazendas do Pantanal tinha vaqueiros Bororo semiescravos.

Um dos objetivos do SPI, dentro da filosofia positivista, era civilizar os indígenas e integrá-los como trabalhadores dentro da sociedade nacional. Os missionários salesianos, com a mesma mentalidade da época, procuravam também civilizar os índios através da escola junto aos não índios, promovendo uma formação profissional e ensino da religião católica. Este conjunto de fatores levou a uma rápida diminuição populacional e ao desaparecimento de muitas aldeias. Importante observar que não foram respeitadas as determinações legais, uma vez que a Constituição Federal de 1934, em seu artigo 129, determinava que: “Será respeitada a posse de terra dos silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las. Todos os atos de domínio, posse ou ocupação são nulos” (BRASIL, 1934).

GOVERNO DO MATO GROSSO E UNIÃO FEDERAL CONTRA OS BORORO

A “Marcha para o Oeste”, programa lançado por Getúlio Vargas em 1938, era uma resposta à ideia de que o Oeste do Brasil tinha grandes vazios populacionais. Isso significava também que as populações indígenas não eram consideradas. Os governantes estaduais pensavam o mesmo e facilitavam a vinda de migrantes com incentivos fiscais e vendendo pequenas e grandes extensões de terras “devolutas”, ou públicas, consideradas desocupadas mesmo tendo indígenas nelas. Mas os Bororo tinham suas terras demarcadas e regularizadas. Aconteceu, então, uma série de ilegalidades absurdas. Mencionaremos somente as principais em ordem cronológica.

Após o sumiço proposital do mapa e do memorial descritivo da terra “São João Jarudori” (assim a definiu Marechal Cândido Rondon), o governo de Mato Grosso, aderindo à política agrária do presidente Getúlio Vargas, estruturou várias “Colônias Agrícolas Nacionais” para assentar os migrantes nordestinos, entre elas a de Paraíso, em 1943, dentro da terra dos Bororo com aldeias funcionando, como *Poboajari* (Paraíso) e *Meao Paru* (Aparecida). O loteamento ficou a cargo do conhecido “Zé Baiano” (José Raimundo Ramos).

Em 1945, o então governador do Mato Grosso Júlio Strubing Müller publicou um decreto retirando cerca de 94 mil hectares da Terra Bororo São João Jarudori, de um total de 100 mil inicialmente demarcados por Rondon. Esses 6 mil hectares restantes foram reduzidos a 4.706 hectares após a demarcação e foram totalmente invadidos.

TERRA INDÍGENA TADARIMANA OU POBORE

Ainda na década de 1940, de acordo com a memória indígena, Rondon vendeu o Pontal do Jorigi, conhecido pelos Bororo como Coador. Outros indígenas atribuem a venda a João Fonseca, também do SPI. Assim, o governo do estado baixou novo decreto retirando cerca de 400 hectares, reduzindo a terra a 9.785 hectares. Devido à sua proximidade com a cidade de Rondonópolis, este Pontal se tornou, frequentemente, o ponto mais fácil de invasão da Terra de Tadarimana.

Sobre a TI Teresa Cristina, com mentiras e trapaças, os órgãos oficiais alegaram que os documentos se perderam, tanto o mapa como as cadernetas escritas por Rondon. No Arquivo da Funai de Brasília, encontra-se o memorial descritivo de Rondon datilografado à máquina, onde está registrado que a área possuía “1.659.234.411 metros quadrados.” Posteriormente, apareceu um novo mapa cuja legenda dizia: “Mapa refeito por Aramis Bucair seguindo o mapa de Rondon de 65.923 ha”, número este sem o número “1” à esquerda tirado propositalmente do memorial. Nesta década de 1950, os governadores Fernando Corrêa da Costa e João Ponce de Arruda venderam 85 lotes das melhores terras da Teresa Cristina. Sobraram aos Bororo cerca de 25.000 hectares. Multiplicando os 85 lotes por 1.500 ou 2.000 hectares, que era o tamanho médio deles, e somando à terra que sobrou para os Bororo, apareceu claramente a trapaça feita. O mesmo processo de expropriação ocorreu com dois lotes da terra da missão salesiana de Meruri. Sobrou tão pouca terra para os Bororo que o diretor da missão, padre Bruno Mariano, em 1966, teve que vender o gado para comprar terra a ser cultivada pelos Bororo. Anciãos vivos ainda testemunham tudo isso comprovado em mapas.

Em 1965, após muitas reclamações indígenas, o SPI entrou na justiça contra o estado do Mato Grosso pedindo a anulação dos títulos dos colonos incidentes na Terra Indígena Teresa Cristina. Em 1966 a ação foi suspensa para buscar uma solução. Em 20 de julho de 1966, foi assinado um “Convênio” entre o Ministro da Agricultura Ney Braga e o governador de Mato Grosso, Pedro Pedrossian, no qual os Bororo foram indenizados, pelas terras perdidas, com 100 cabeças de gado, 10 touros e um trator. O processo do SPI foi anulado e a venda dos lotes demarcados por Zé Baiano, homologada pelo governo federal. De nada adiantaram os protestos do Sr. Hélio Jorge Bucker, do SPI, sobre a ilegalidade do “Convênio”. Há inúmeros documentos provando tudo isso. Aqui lembramos apenas do recém-descoberto Relatório Figueiredo de 1968, no qual o mesmo Bucker denuncia os roubos da terra.

Um dos invasores da TI Teresa Cristina, José Pinto, foi processado pelo SPI. Porém, com a extinção desse órgão e a criação da Funai em 1967, José Pinto recorreu três vezes, perdeu todas elas, mas mesmo assim continuou tranquilo na terra indígena. Dos inúmeros documentos comprobatórios, citamos somente o Decreto nº 64.018/1969, do presidente da república Artur da Costa e Silva, que, dos 65.923 hectares da área, reduziu-os para 25.694 hectares. Não bastasse isso, em 1975, José Roberto Ferraz, irmão da Ministra da Educação da época, Ester Ferraz, durante o governo do presidente João

Baptista de Oliveira Figueiredo, requereu à Funai uma certidão negativa de uma área que, segundo o solicitante, estava fora da terra Bororo, porém ela encontrava-se bem no interior da Terra Indígena. A Funai, sem verificar os fatos, concedeu a referida certidão com o Nº 0095/1975. Logo que conseguiu a escritura do imóvel, José Roberto Ferraz vendeu a fazenda ao Sr. Licínio Arantes, no contexto da especulação imobiliária típica de Mato Grosso.

REAÇÃO DOS BORORO COM O APOIO DOS MISSIONÁRIOS

Com a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em 1972, organismo da Igreja Católica envolvendo bispos, religiosos e leigos que atuavam com os povos indígenas, foi organizado um novo jeito de agir, priorizando a defesa da vida e dos direitos indígenas. Os salesianos de Meruri, de Sangradouro e de São Marcos, que ajudaram na fundação do Cimi, começaram a se preocupar com o problema das terras dos Bororo e dos Xavantes. Em 1974, aconteceu em Diamantino, Mato Grosso, a primeira assembleia das lideranças indígenas do Brasil, apesar de proibida pelo governo militar.

Em 1975, também com o apoio do Cimi, aconteceu a segunda assembleia em Meruri, coordenada pelo ancião Bororo Eugênio Rondon Aije Kuguri e pelo seu filho, o cacique Lourenço Rondon Iwororo. Logicamente a demarcação das terras era o assunto principal. O diretor da missão de Meruri, Pe. Rodolfo Lunkenbein, acompanhou por anos, junto a um pequeno grupo de Bororo, todo o processo em vista da demarcação.

Aos 15 de julho de 1976, com a demarcação em andamento, um grupo de fazendeiros e jagunços invadiu a missão e matou Pe. Rodolfo e o Bororo Simão Koge Ekudugodu, que tentou defender o sacerdote. O cacique e mais três Bororo foram baleados. Mas a demarcação foi concluída. Muitos Bororo voltaram e a aldeia começou uma nova vida. A notícia chegou às outras aldeias Bororo. Em 1983, com o apoio do Cimi, aconteceu na nova aldeia do Garças, dentro da terra de Meruri, a primeira assembleia das lideranças de todas as aldeias Bororo. No documento final, amplamente divulgado pela imprensa e endereçado à Funai em Brasília, os Bororo pediram com determinação a devolução das terras Teresa Cristina e Jarudori, que foram demarcadas por Rondon.

Em 1987, na assembleia que aconteceu na aldeia de Córrego Grande, coordenada por Paulinho Meri Ekureu, de Meruri, os Bororo exigiram que a Funai anulasse a Certidão Negativa cedida ao Sr. José Roberto Ferraz. O Cimi, através de seu assessor jurídico, Dr. Elcio Gomes, assumiu o compromisso de levar a termo o processo contra José Pinto. Assim, as duas fazendas voltaram para a posse dos Bororo, perfazendo uma área de 32.713 hectares.

Em 1988, um grupo de lideranças Bororo, com apoio do Cimi, participou ativamente em Brasília do processo da Assembleia Nacional Constituinte, juntamente às mais

de 400 lideranças de todo Brasil. A mudança nos marcos legais trouxe mais esperança ao povo Bororo de conseguir a devolução de todas as terras roubadas.

Atualmente, com a coragem e determinação dos Bororo e o apoio dos missionários do Cimi, especialmente do salesiano Mestre Mario Bordignon, animado pelo testemunho do Pe. Rodolfo, três processos estão em andamento: 1. Na TI Jarudori, um grupo de Bororo retomou a área, desencadeando um processo que resultou na devolução de parte da terra; 2. Sobre a TI Teresa Cristina, após desmascarar algumas falcatruas da Funai em tempos passados, os Bororo conseguiram a criação de um Grupo de Técnico (GT) pela Funai para proceder com a identificação e demarcação da terra. Os trabalhos de campo do GT já estão concluídos para a reintegração de posse de parte da terra demarcada por Rondon, faltando agora as novas etapas do processo, como a Portaria declaratória, a homologação e o registro da terra; 3. A TI Tadarimana também está em processo de identificação e delimitação para a reintegração de posse do Coador ou Pontal do Jorigi. Atualmente, os Bororo somam perto de 2.000 pessoas. Dos 400.000 Km² do território original deles, sobram cinco terras demarcadas, num total de 136.269 hectares, correspondendo a um tamanho cerca de 320 vezes menor. Aproximadamente 60.000 hectares está em processo de reintegração de posse.

BREVE HISTÓRIA DO POVO XAVANTE

Durante o período colonial, os Xavantes que habitavam a região do cerrado no atual estado de Goiás deixaram a área em meados do século XIX rumo a Mato Grosso, fugindo do avanço da frente pecuária. A “pacificação” ocorreu após muitas guerras contra os invasores. Foram confinados nos aldeamentos indígenas de São José de Mossamedes Carretão, nas cabeceiras do rio Tocantins, como consta nos anais dos Aldeamentos Indígenas (Goiás, 1749-1811). Estes aldeamentos também eram colônias militares com a presença dos religiosos capuchinhos franciscanos italianos, vindos ao Brasil a convite de Dom Pedro II, para substituir os jesuítas expulsos pelo Marquês de Pombal. Mais uma vez a espada com a cruz não deu certo. Decepcionados pelo atendimento do governo, acometidos por mortes de fome, doenças, maus-tratos e até escravidão, os sobreviventes, mesmo batizados, resolveram fugir e voltar a viver livres como antes, no Mato Grosso. Os Xerente, “irmãos” dos Xavante e pertencentes ao mesmo grupo linguístico chamado “Akwén”, “Akwe” ou “A’uwê”, resolveram ficar em Goiás, hoje Tocantins. Guerreiros valentes, os Xavante conquistaram seu território na margem esquerda do Rio Araguaia, ao longo da bacia de um rio que, com a presença deles, ganhou o nome de Rio das Mortes (Ö Wawe, “água grande” na língua xavante). Ocuparam um território que até então era habitado por outros povos, provocando deslocamentos como os dos Kaiapó e Tapirapé, que migraram para o Norte; o povo Karajá deixou as terras e foi viver nas praias do rio Araguaia, a Leste; os Bororo se estabeleceram ao Sul e, ao Oeste, os Bakairi e Kaiabí.



Notícias da época relatam muitos ataques e mortes de indígenas e de colonos que se aventuravam na região.

A “PACIFICAÇÃO” DEFINITIVA E O ESBULHO DAS TERRAS

Muitos missionários salesianos, após a pacificação dos Bororo, ansiavam fazer o mesmo com os Xavantes. Numa dessas tentativas, dois deles foram mortos na beira do Rio das Mortes – os padres João Fuchs e Pedro Sacilotti – em 1934. Em 1937, chegaram a um contato aproximado e uma troca de presentes. O chefe do SPI, Pimentel Barbosa, que também desejava o contato, foi morto com alguns de seus companheiros durante um ataque Xavante. Somente em 1946, Francisco Meirellis, também servidor do SPI, conseguiu contato pacífico e duradouro com um grupo de Xavante chefiado por Apोजना, perto do Posto de atração de Pimentel Barbosa. Os meios de comunicação da época, como a *Rádio Nacional* e a *Revista Cruzeiro*, deram muito destaque ao acontecimento. Os Xavante ficaram famosos como “bons selvagens”, “bravos e heroicos primitivos”, “símbolos da altivez nacional a serem integrados na sociedade brasileira”. Outros grupos dos rios Koluene, Couto Magalhães e, mais ao Norte, de Maraiwatsede, resolveram também modificar a estratégia e se aproximar aos poucos dos não indígenas numa paz a ser aceita, mas nunca desejada. Nessa delicada fase de contato com a sociedade envolvente, que durou uma década, não faltaram atrocidades provocadas por rixas entre os mesmos Xavante e os novos moradores da região querendo vingar ataques sofridos num passado recente. Mais uma vez, os Xavante, esgotados por doenças, fome e cem anos de conflitos, resolveram atar relações amistosas com a sociedade envolvente. A política do governo, com a “Marcha para o Oeste”, de 1938, e a “Expedição Roncador-Xingu”, que propiciou a “Fundação Brasil Central” de 1943, incentivava a ocupação do Centro-Oeste e da Amazônia. Os Xavante, atingidos em cheio por esta política e, com ela, pelo surgimento de cidades como Aragarças, Nova Xavantina e outras mais, não tiveram outra escolha a não ser negociar a paz. O SPI de Meirelles, porém, não pensou na demarcação das terras dos Xavante, como também não havia pensado antes em garantir terras dos Kaiapó da mesma região. O SPI, em continuidade com sua estratégia de pacificar e criar os “cercos de paz”, facilmente cedia às pressões dos governos estaduais e dos latifundiários. Foi assim que, em 1950, formulou a proposta de criar uma reserva de 10.000 hectares para os cerca de 1.465 Xavante, em um terreno alagadiço perto do Posto Pimentel Barbosa, distante das aldeias. A proposta, porém, não vingou.

Com o passar do tempo, grupos de Xavante voltaram às suas aldeias de origem; outros aceitaram a proposta dos postos do SPI em Nova Xavantina, Pimentel Barbosa, Batovi, Simões Lopes, este entre os Bakairi, e outros nas missões protestantes de Areões, perto de Nova Xavantina, e Marechal Rondon, no município de Paranatinga.

Os Xavante sabiam da presença dos salesianos na região junto aos Bororo desde 1902, bem como das longas tentativas de contato. A pedido do governo e com apoio do SPI, estabeleceram contato em Nova Xavantina, com a presença do padre Antônio Colbacchini e especialmente do padre Pedro Sbardellotto. Deve-se a esse conhecimento da presença salesiana junto aos Bororo que um grupo Xavante resolveu dirigir-se à missão salesiana de Santa Teresinha (1950-1958), nas margens do rio das Mortes. Conflitos entre outros grupos Xavante levaram ao fim da missão.

Em 1957, dois outros grupos Xavante, famintos e doentios, foram para a missão salesiana de Sangradouro e para a missão de Meruri, ambas no município de General Carneiro. Com o bom atendimento de saúde dado pelas irmãs salesianas e a produção de alimentos dos salesianos junto com os Bororo, a população Xavante foi se recuperando demograficamente, além de retomar a própria autoestima. O grupo de Meruri foi transferido para São Marcos em 1958 e assentado num lote de terra dos Bororo. Esse assentamento gerou conflitos com moradores não indígenas invasores da área Bororo. Muito significativo é o que aconteceu com o Pe. Pedro Sbardellotto, que, indo para dialogar com um dos invasores, foi chicoteado a sangue em 1959.

A RETOMADA DAS TERRAS E O FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE

Restabelecidos física e numericamente, os Xavante resolveram recuperar as terras perdidas. Ocorre que o contexto regional havia se alterado abruptamente. Com o golpe de 1964, os militares aumentaram os incentivos fiscais para a colonização da região, facilitando ainda mais a entrada de colonos e latifundiários. Apareceram, então, subornos, fraudes, grilagem de terras, alterações de mapas e sobreposição de títulos de terras nas documentações fornecidas pelo estado de Mato Grosso e pelos cartórios de registro de imóveis. Grandes áreas foram vendidas com a justificativa de não haver nelas aldeias indígenas, como aconteceu na Fazenda Suiá-Missu, de um milhão e meio de hectares, cuja presença Xavante de Maraiwatsede era notória na época da venda. No caso da Fazenda Xavantina, de propriedade de norte-americanos, com dez mil cabeças de gado e duzentos empregados, a venda dela se fez mesmo com a presença dos Xavante de Parabubure, assim como em outras fazendas.

Os irmãos Ometto, de São Paulo, donos da Suiá-Missu, após uma tentativa fracassada de transformar os Xavante em peões de fazenda, resolveram exilá-los levando-os na missão salesiana de São Marcos, com os aviões da Força Aérea Brasileira (FAB). Isso mostra o quanto o governo participava da expropriação das terras indígenas.

Com o esbulho total das terras, os Xavante necessitavam iniciar seus processos de retomada. Os processos, embora ainda não concluídos, apontavam para alguns elemen-

tos que consideramos fundamentais nas vitórias obtidas até esse momento. Indicamos a seguir quatro fatores mais importantes que levaram à demarcação das terras Xavante.

A FIRMEZA E DETERMINAÇÃO DO POVO XAVANTE

Superada a difícil fase de transição do segundo contato com a sociedade envolvente, os Xavante recuperaram a vitalidade guerreira de sua cultura com seus padrões de organização social, suas instituições, língua e rituais. Vivendo em grupos autônomos numa dinâmica de conflitos e coesões, aprenderam, porém, a se unir para atingir seus objetivos comuns, a começar pela reconquista da terra. O repetido e sofrido processo histórico do contato com a população envolvente havia ensinado a eles a necessidade desta união. Chegaram a afirmar que “Os Xavante pacificaram os brancos.” Várias lideranças jovens começaram a aparecer como porta-vozes dos respeitados anciãos da tribo. Foram vários, cada qual representando seu grupo do local de origem. Entre tantos, destacamos Aniceto, Celestino, Tibúrcio e Mario Juruna, de São Marcos, até agora único indígena eleito deputado federal. Frequentemente se deslocavam para Brasília com borduna na mão para exigir a demarcação de suas terras e a defesa dos seus direitos.

O CONHECIMENTO DA SITUAÇÃO TERRITORIAL E POPULACIONAL XAVANTE DA PARTE DOS SALESIANOS

O conhecimento da situação territorial e populacional Xavante da parte dos salesianos foi adquirido na convivência, nas missões e nas longas e repetidas viagens no território deste povo. Esse conhecimento resultou num pedido do Ministro do Interior, general José Costa Cavalcanti, ao superior da província, para “assessorar a Funai na solução dos problemas mais urgentes da comunidade Xavante”.

Animado por este pedido oficial, Pe. Pedro Sbardellotto, em 1970, apresentou a ele um longo relatório sobre a situação dos Xavante e a proposta de demarcação das terras como consta no livro *Do Primeiro Encontro com os Xavante à Demarcação de suas Reservas*.

Em 1969, foi publicado o Decreto nº 65.212, que reduzia drasticamente a proposta feita anteriormente pelo padre Pedro, para: “[...] impedir inúteis e prejudiciais tensões com proprietários estabelecidos há longos anos naquelas terras mato-grossenses [...]”,

dizia o decreto. O decreto alvoroçou os Xavante e colonos da região, cada qual se sentindo prejudicado pela proposta de demarcação e gerando inúmeros conflitos. No relatório, o padre Pedro propôs, com uma descrição detalhada, modificar e ampliar a proposta do governo porque muitas aldeias e lugares históricos dos Xavante ficaram fora. As propostas de demarcação das terras a serem modificadas se referiam a Pimentel Barbosa, Areões, Couto Magalhães e Coluene. Junto, havia a proposta de demarcação de duas terras novas: Sangradouro e São Marcos, como consta no mesmo livro, das páginas 120 a 129. Uma cópia do mapa com as propostas das demarcações das terras Xavante apresentado pelo Pe. Pedro se encontra no arquivo do Cimi de Cuiabá. Novos decretos e demarcações aconteceram nos anos de 1972 e seguintes. Só que, devido às pressões dos fazendeiros e políticos sobre a Funai, várias glebas foram deixadas fora dos decretos e da demarcação. Assim, no ano de 1981, os Xavante tinham cerca de 800.000 hectares. Nos anos seguintes, com o aumento demográfico e da consciência política, foram exigindo as glebas excluídas. Assim, por exemplo, à terra indígena Areões foram acrescentadas Areões I e Areões II. Couto Magalhães e Coluene foram unificadas com as novas terras de Ubawawe e Chão Preto, formando a terra contínua de Parabubure. À terra de Sangradouro foi acrescentada a Sangradouro-Volta Grande. Diferente, mais longa, mais sofrida e conflitiva foi a recuperação da terra de Maraiwatsede. Expulsos de lá em 1966 pela fazenda Suiá-Missu, os Xavante recomeçaram uma caminhada e luta de volta à própria terra, que durou quarenta anos. Invasão em 1992, durante a Eco 92 do Rio de Janeiro, de nada adiantou o Decreto de demarcação de 1993. Prefeitos locais, a União Democrática Ruralista (UDR), chefiada na época por Romão Flores, políticos de Mato Grosso e, anos depois, a nível nacional, a mesma Frente Parlamentar da Agricultura (FPA) e juristas por esta financiados apoiaram e defenderam a invasão.

O desmatamento atingiu 80% da terra, jogando pequenos e pobres posseiros em reduzidos lotes na beira das estradas, enquanto os incentivadores da invasão ocupavam grandes áreas no interior para a monocultura da soja e criação de gado. Em 2006, os Xavante resolveram entrar na área. No aumento contínuo dos conflitos e ameaças recíprocas, os Xavante, liderados pelo Damião e apoiados pela Igreja Católica, pressionaram o STF a exigir do Governo Federal a ação da Força Nacional, Polícia Federal e Polícia Rodoviária para desintrusar a terra em 2012. Os expulsos resolveram voltar e, em 2014, o governo teve que repetir a sua ação. Hoje, existem lá seis aldeias Xavante e mais de mil indígenas.

O SURGIMENTO EM 1972 DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Como já vimos, a atuação do Cimi, organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), pode ser considerada como um processo fundamental no apoio aos Bororo e Xavante na reconquista das terras. Religiosos missionários, entre eles os salesianos e pessoas ligadas à Igreja Católica, assumiram coerentemente os objetivos principais do Cimi: defesa da terra, da cultura e da autodeterminação dos povos indígenas. Os Bororo e Xavante participaram ativamente desde o começo da fundação do Cimi das reuniões e reflexões sobre a conjuntura indígena nacional e partiram para a ação.

AS PRIMEIRAS ASSEMBLEIAS DE LIDERANÇAS INDÍGENAS E O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA

Realizadas com o apoio do Cimi, apesar da proibição do governo militar, as assembleias possibilitaram o encontro e a aliança de vários povos para discutir problemas comuns e começar a luta pela demarcação das terras. As primeiras assembleias nacionais ocorreram em Diamantino (MT), 1974, e em Meruri (MT), 1975, na aldeia Bororo. Nesses encontros, houve numerosa participação dos Xavante, que se encontravam em locais próximos. Inclusive, os Xavante, além de lutarem pela demarcação das suas terras, apoiaram outros povos na mesma luta. A organização indígena foi crescendo cada vez mais e manifestou sua força na Assembleia Nacional Constituinte, em 1988, quando mais de 400 lideranças indígenas, com apoio de aliados políticos, juristas e do Cimi, alcançaram grandes avanços na legislação indígena. Hoje, os pouco menos de 20.000 Xavante têm sete áreas demarcadas, perfazendo um total de cerca 1.350.000 hectares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconquista de parte das terras dos povos Bororo e Xavante foi um acontecimento dramático e, ao mesmo tempo, pedagógico, heroico e eficaz tanto para os indígenas quanto para os missionários. Para os anciões das tribos, este espírito de luta é ainda muito forte. É importante que este espírito seja repassado às novas gerações que não participaram desse processo. O contexto conquistador e colonizador que marcou toda a história do Brasil, mesmo com diferentes protagonistas, continua também nos dias de hoje. Bororo e Xavante são povos do cerrado, hoje explorado de maneira irracional pelo agronegócio. Não bastasse o agronegócio, com apoio incondicional de numerosos políticos e até de juízes, várias ameaças constantes aparecem como projetos de lei, invasões territoriais, liberação de uso de agrotóxicos ilegais, discriminações e até criminalizações injustas com um único objetivo: a ocupação e exploração das terras indígenas com a monocultura e a degradação ambiental e social. Somente uma sólida organização indígena, junto a seus aliados históricos, como o Cimi e outros, pode fazer frente às ameaças atuais.



A NOVA FASE DO INDIGENISMO BRASILEIRO NA DEMARCAÇÃO DA TI TOLDO CHIMBANGUE

Clovis Antonio Brighenti

INTRODUÇÃO

A demarcação da Terra Indígena (TI) Kaingang do Toldo Chimbanguê, localizada no município de Chapecó (SC), realizada através do Decreto nº 92.253, de 30 de dezembro de 1985, no governo do presidente José Sarney, inaugura uma nova fase do indigenismo brasileiro. Diversos elementos transformaram a demarcação dessa terra em situação emblemática, evidenciando aspectos do contexto regional e nacional da política indigenista brasileira, da conformação política do Brasil nos contextos de “abertura democrática” e da atuação eclesial da década de 1980: a devolução de uma terra a um povo indígena depois de estar totalmente titulada em nome de terceiros; a presença marcante de elementos constitutivos de conflitos classistas; a efervescência do debate que marcou o direcionamento do Capítulos dos Índios da CF/88, a qual viria a ser promulgada nos anos seguintes. A demarcação também indica a superação do conceito da imemorialidade, dá outra interpretação ao conceito de ocupação permanente e, de certa maneira, efetiva o conceito antropológico de etnogêneses. Já no campo ideológico/eclesial, consagra a dimensão da Teologia da Libertação como defensora dos pobres e indígenas a partir da efetivação dos direitos fundamentais, especialmente o direito à terra. Porém, essa dimensão esbarrou em limites conceituais que levaram a contornos dramáticos ao relativizar questões relacionadas ao campo étnico/racial, que ao longo do processo se sobrepuseram à dimensão de classe.

Foi o primeiro relatório circunstanciado produzido para fins de identificação e delimitação de uma Terra Indígena no Brasil. Até então não havia metodologia que regulamentasse a elaboração dessa peça administrativa, que, a partir de então, passou a ser indispensável em todo processo de demarcação de terra indígena. Não apenas o relatório precisou ser inventado, como a comunidade Kaingang teve que ser recriada, rearticulada. No dinamismo do conflito, fissuras foram abertas, as quais provocaram rompimentos internos efetivos e permanentes.

Localmente, a demarcação da TI Toldo Chimbanguê ocorreu no contexto em que os conflitos fundiários estavam em ebulição. As ocupações de terras promovidas pelo

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a partir de 1984, na diocese de Chapecó, era o selo de fogo do novo posicionamento da Teologia da Libertação. A diocese se colocava claramente em defesa dos movimentos sociais. Ainda na região, no contexto dos anos 1980, eclodiam movimentos sociais como o de atingidos por barragem, promovidos pelas pastorais sociais e sindicatos de trabalhadores rurais da região, com a criação da Comissão Regional de Atingidos por Barragem (Crab), transformada em Movimento de Atingidos por Barragem (MAB), além de outros movimentos sociais e ações pontuais. A diocese de Chapecó, na centralidade do bispo local, Dom José Gomes, se transformou em inimiga das elites regionais e nacionais.

Toldo Chimbangue carrega um elemento diferencial nesse processo porque ele dividiu a “classe” trabalhadora. Nem todos os setores que apoiavam as ocupações do MST ou as manifestações da Crab contra as barragens apoiavam os Kaingang. O preconceito reinante contra os indígenas e especialmente contra esse grupo, que já não era considerado indígena, senão “bugres”, “caboclos” etc., efervescia em todos os setores sociais. Por seu turno, Dom José Gomes, que até os anos de 1970 era um bispo dedicado à dimensão dos sacramentos religiosos, se “converteu” para a dimensão social pela temática indígena. Foram os Kaingang que impulsionaram as manifestações de Dom José Gomes em defesa dos “pobres” (TEDESCO, 2009).

Toldo Chimbangue não pode ser visto apenas como uma terra em disputa, mas como um projeto social e político em disputa, como um reposicionamento dos diferentes setores sociais. A análise para sua compreensão não pode ser tomada apenas na dimensão local, embora tenha sido no local que ficaram mais evidenciadas as relações antagônicas, mas fundamentalmente ficou evidenciado o conflito entre “projetos” na esfera nacional. Uma ação que era fundamentalmente relacionada a uma população local ganhou contornos nacionais.

TOLDO CHIMBANGUE

No Paraná da segunda metade do século XIX, convencionou-se chamar de “Toldo” os lugares ocupados pelos indígenas, especialmente os Kaingang, que não eram oficializados pelo Estado. A política de aldeamento executada por aquela província, que abarcava geograficamente o Oeste Catarinense até 1916, demarcou “lugares de índios” para onde eram levados os indígenas “dispersos” pela região. Os que se recusavam à política de aldeamento eram aliados dos direitos e não recebiam atenção da administração central, embora esta soubesse de sua existência. O caso do Toldo Chimbangue ilustra bem essa política.

A partir de 1839, praticamente todo o território do Oeste catarinense foi dividido entre grandes fazendeiros, a maioria deles residentes em Curitiba e São Paulo. A região,



que abrange atualmente as TIs Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal, foi registrada pelo governo do Paraná, durante o mandato de Francisco Xavier da Silva, em 1891, em nome de José Joaquim de Moraes, denominada fazenda “Barra Grande”, e media 61.876.400 km² ou 10,5 léguas quadradas. Esse fazendeiro sequer conheceu suas terras, que foram vendidas aos herdeiros de outra fazendeira, chamada Baronesa da Limeira, que, no início do século XX, venderam-nas para a Empresa Colonizadora Luce Rosa & Cia Ltda, em 1919. Luce Rosa a dividiu em lotes de 24 hectares (uma colônia) e as revendeu a camponeses descendentes de italianos e alemães, em sua maioria. Porém, a empresa não conseguiu vender uma fração da terra porque nela se encontravam os Kaingang. Sendo assim, em 13 de julho de 1948, a gleba com 15.768.900 m² onde se encontravam os Kaingang no Toldo Chimbangue fora vendida pela Luce Rosa aos irmãos Severino e Giocondo Trentin, que a revenderam a famílias camponesas. Segundo o Cimi Sul (1984), a alienação da terra aos irmãos Trentin ocorreu por dificuldades da empresa Luce Rosa em remover os indígenas. Na escritura de compra e venda, ficou registrado que “ficará a cargo dos compradores interessarem-se pela retirada dos intrusos hoje existentes na gleba de terra vendida” (CIMI SUL, 1984, p. 70). Os irmãos Trentin removeram os indígenas para o terreno fora da gleba comprada, na margem direita do rio Irani, num pequeno lote de 100 hectares que restara como terra devoluta, sem ocupação, uma “sobra” de terra. A partir de 1948 os Kaingang passam de “senhores” para “intrusos” de suas terras.

Tratava-se de região de floresta estacional semidecidual, não propícia à criação de gado, devido ao custo do desmatamento e ao relevo montanhoso. Até ser revendida a camponeses, o interesse nas terras era para especulação. Ela só vai despertar interesse para outras práticas agropecuárias com os “colonos de origem” (camponeses descendentes de italianos, alemães, poloneses) a partir da terceira década do século XX. Portanto, mesmo estando registrada em nome de terceiros, os Kaingang ficaram sobre suas terras sem serem “molestados”. O Estado sabia da existência indígena, mas os desconsiderava. Os conflitos e as expulsões vão ocorrer a partir de 1920.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sempre atento e prestativo aos interesses econômicos regionais, é acionado para remover as famílias indígenas. Em relatório enviado ao governador do estado de Santa Catarina, o inspetor da 7^a Inspetoria Regional (IR), Deocleciano de Souza Nenê, descreveu a situação das famílias indígenas sob sua jurisdição e se comprometeu a removê-las para a TI Xaçecó [cerca de 100km do local]: “[...] cerca de 50 famílias Cainganges do distrito da sede do município de Xaçecó, às margens do rio Irani, porém, estes, o S.P.I. procurará transferir para as terras do Xaçecó” (LANGE, 1984, p. 564). Deocleciano se deslocou à região do Irani em 1951 e justificou seu deslocamento dizendo que teria de “atender pedido procurada Empresa Luce Rosa para retirar índios margens Irani para PI Xaçecó” (LANGE, 1984, p. 565). As tratativas entre o SPI e o estado de Santa Catarina, conhecido como “Acordo de 1951”, fazia parte de um acordo mais amplo, que previa a redução das Terras Indígenas no estado e a colocação de indígenas “dispersos” nos “lugares de índios”.

A maioria das famílias Kaingang se recusou a abandonar a área e permaneceu no Toldo Chimbangue. O SPI argumentava que não conseguia assistir aos indígenas do local. No relatório de 1948 da 7^a IR, sediada em Curitiba, o SPI relaciona 17 postos atendidos e afirma que havia pelo menos 12 Toldos que não recebiam atendimento, “além da

população acima, existe nesta IR grande número de índios que necessitam de assistência direta, domiciliados nos Toldos de: [...] ‘Rio Guarany, Rio Borman, Iraní’ [...]” (BRASIL, 1949).

As famílias Kaingang ficaram praticamente 30 anos vivendo num minúsculo espaço de terra nas margens do rio Iraní. Porém, essa terra também foi tomada. Sem mecanismos de proteção, não conseguiram manter a terra coletiva. A divisão em lotes ensejou que em curto espaço de tempo a terra seria totalmente vendida. Os antes senhores das terras passaram a implorar favor e trabalhar de diaristas para agricultores, alguns pagando arrendamento com 50% da produção. O contexto sócio fundiário levou à dissolução da comunidade. Não restou “comunidade” no sentido formal, unificada, com organização social própria; eram famílias espalhadas pela região e algumas poucas vivendo sobre a terra tradicionalmente ocupada. Porém, apensar de espalhadas e sem forma organizativa, entre si se reconheciam na dimensão social do parentesco. São essas poucas famílias que iniciarão o processo de conquista de toda a terra.

Por volta de 1976, os padres diocesanos Egon Heck e Lothário Thiel tomaram conhecimento da exigência desse “pequeno” grupo nas margens do rio Irani. Juntamente com Pe. Ivo Oro, passaram a visitá-los, conhecer o contexto e escutá-los em suas narrativas, compreender suas memórias e apoiá-los em suas reivindicações.

Ana Luz Fortes do Nascimento Fen’no era a pessoa de referência do grupo. Junto a seu irmão, Clemente Fortes do Nascimento Xe’yuya, irá liderar o grupo na reconquista das terras a partir de 1976. Ocorre que Xe’yuya atuava como líder interno, ao passo que Fen’no atuava no campo da política externa. Fen’no foi a primeira mulher Kaingang a liderar uma comunidade num processo tão complexo como esse. Porém, o contexto identitário era complexo, já que suas outras três irmãs eram casadas com pessoas que não se identificavam como indígenas, eram definidos na categoria sociológica de caboclos. Além de não se considerarem pertences ao grupo, faziam parte dos “proprietários” dos últimos 100 hectares. Dois tipos de enfrentamento se estabelecem, um no plano interno, macrofamiliar, e outro no plano externo, com sujeitos descendentes de italianos, alemães, poloneses, os “de origem”. Sem comunidade, não havia como lutar pela terra; sem terra, não havia como reunir a comunidade.

MEMÓRIA DO TEMPO DE ANTES

Em menos de duas décadas, o que era uma espessa floresta estacional semidecidual, do bioma Mata Atlântica, virou cinzas. Fauna e flora desapareceram, banhados viraram açudes ou secaram para dar espaço às lavouras, nascentes d’água desapareceram. Esse foi o resultado, na prática, da agricultura moderna das novas famílias que se instalaram.



A memória de Fen'no e de outros Kaingang do lugar revela como o ambiente foi modificado rapidamente pela presença dos *fog*/não indígenas. Os fragmentos da memória aqui pontuados estabelecem um recorte de um tempo bom e de fartura, associados ao conceito de território, em que humanos e natureza interagem e se complementam, definido pela antropologia como “natureza humana” (TOMMASINO, 2004), como elemento constitutivo da cosmologia Kaingang. A esse tempo, contrasta o tempo atual, de ausência das condições ambientais necessárias à sua vida cultural.

Fen'no mantinha viva a memória do contexto ambiental do lugar de sua infância. “Aqui era um taquaral, um erval, arroteava aqui por baixo. Taquaral! Taquara dessa grossura! [gesticulando com as mãos]. Agora não tem nem pra fazer a peneira. Liquidaram tudo! Nosso remédio, lavraram todo o remédio do índio, plantaram [fizeram lavouras sobre os remédios nativos]” (FEN'NO, 2009). Outro Kaingang, morador da comunidade, com quase um século de existência, corrobora com a memória de Fen'no no processo de construção da memória coletiva, que a conceituamos a partir de Halbwachs (2006). Sua observação é perspicaz em perceber as mudanças que se processaram nesse curto intervalo de tempo. “Aqui tudo era mato [...] Olha, eu vou lhe contar bem, porque eu nasci e me criei aqui. Quando eu me conheci por gente aqui tudo era mato. Vai fazer uns 90 anos que foi começado a desmatar nossa terra. Eles foram desmatando e quase tomaram essa nossa área” (FERNANDES, 2009).

No processo de construção da memória coletiva, Fernandes remete à memória de seu pai, já falecido. “Meu pai nasceu e se criou aqui. Tinha pinheiro, taquaral, de tudo. De lá de baixo onde tem a lagoa, cruzando por baixo de quem vai daqui, era puro taquaral. De noite quase não dava pra passar. Taquaral pra cá, taquaral pra lá. Caça! Existia bugio, existia mico, existia porco do mato, existia tateto” (FERNANDES, 2009). Recorda ainda que naquele tempo as estradas eram pequenas, basicamente “picadas”.

Angelim Gandão, outro morador da comunidade Kaingang, falecido em março de 2014, um dia após o falecimento de Fen'no, detalha as sutilezas do espaço: “Naque-la época, quando amadurecia o milho, nós fazia *pãri*/armadilha de pesca. Mas era peixe! Peixe! Eu passava facão assim, umas toras. Depois nunca mais. Acabaram os peixes” (GANDÃO, 2009).

A memória Kaingang está intimamente relacionada às suas práticas e relações com o meio ambiente. O conceito de natureza humana contrastou fortemente com o conceito de natureza servil. Para a população de “origem”, em sua cosmologia e mitologia, a natureza carrega outro simbolismo, ela está para nos servir, ela precisa ser dominada, vencida, conquistada, domesticada.

Alguns estudiosos se encarregaram de registrar os simbolismos dessa prática. Ao pesquisar sobre a vida dos primeiros migrantes descendentes de alemães que ocuparam Itapiranga (SC), Paulino Eidt observou que “extrair madeira e vencer a floresta imponente foi um desafio” (EIDT, 2009, p. 75). Na perspectiva do camponês, a floresta necessitava ser vencida, derrubada, retirada para dar lugar à civilização. “Ser proprietário, ser dono da terra, devastar a mata, abrir estradas, indústrias, organizar uma família e enriquecer com o próprio trabalho, foi o que fez o italiano, o imigrante típico no Rio Grande do Sul” (COSTA apud RENK, 2000, p. 78). A migração para o Oeste Catarinense seguiu

esse mesmo princípio de reproduzir-se socialmente, já que nas “colônias velhas” não havia espaço suficiente para reproduzir esse modelo de organização socioeconômica. Ao migrarem as famílias, migram também as bases ideológicas: “o italiano, quando chega, a primeira coisa que faz é construir a igreja, e o alemão, a escola” (RENK, 2000, p. 106).

Figura 1 – “O desbravador: reconhecimento e homenagem do povo de Chapecó a seus pioneiros. Ano 50 da cidade.” Monumento no centro da cidade de Chapecó (SC) como a autorrepresentação do “colono de origem”



Fonte: Clovis Brighenti, 2012.

A destruição da Mata Atlântica era vista como sinônimo de progresso, conquista e pioneirismo. O pioneirismo estava associado a conquistar, desbravar, “aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem como uma de suas virtudes étnicas” (RENK, 2000, p. 164). As representações de colonos e colonizadores são enaltecidas como construtores do progresso, conforme depoimento de camponês de origem italiana: “se tivéssemos ficado na Itália, isso aqui seria puro mato, entregue aos bugres e aos macacos” (RENK, 2000, p. 165).

O monumento (Figura 1) é ilustrativo da conquista do “colono de origem” sobre o ambiente. O ramo de louro na mão esquerda e o machado na mão direita marcam a distintividade de quem se considera vencedor por ter transformado a região, dominado a mata e tudo o que ela representava em termos de diversidade ecológica, animal e grupos humanos – associados ao mundo dito “selvagem” – em dividendos econômicos. Construído para enaltecer o grupo social dominante, o dono da colonizadora (no caso, a Colonizadora Ernesto Bertaso & Cia Ltda.) pode ser visto como um modelo, um referen-

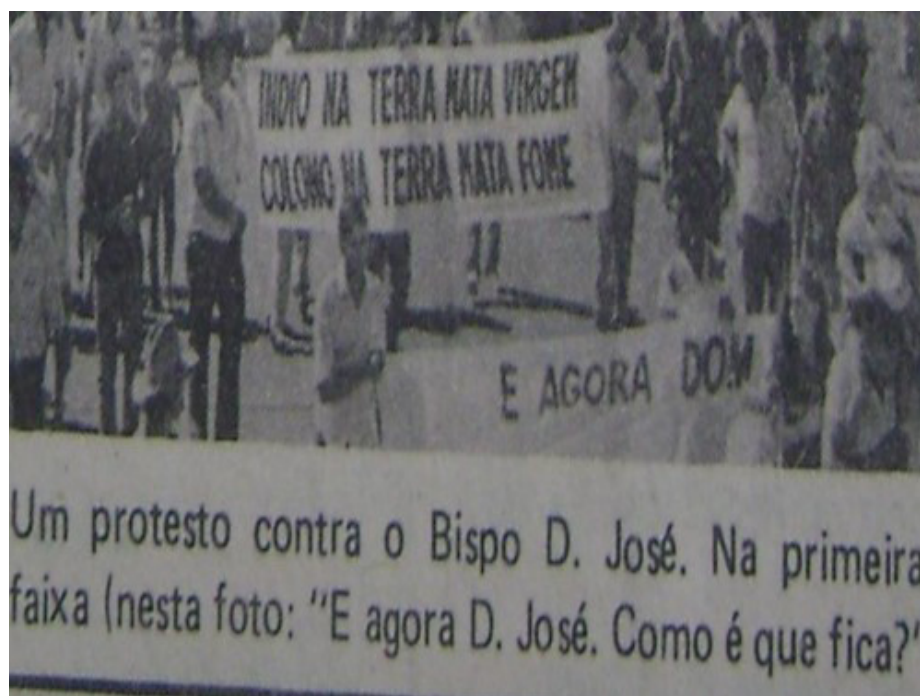
cial a ser atingido também pelo colono de origem. Nesse sentido, a obra marca a fronteira entre a concepção de espaço do migrante com a concepção de espaço do indígena.

Além do monumento, essa fronteira étnico/ambiental também é marcada em outros momentos, como na escrita, em um faixa sendo transportada por camponeses durante o manifesto contra a demarcação da TI Toldo Chimbangue em 1985, representada na Figura 2. A frase é representativa da tradução da virtude étnica enquanto legitimadora de direito: “Índio na terra mata virgem, colono na terra mata fome”. O direito sobre a terra é evocado como elemento natural de quem desenvolve certas práticas, de sobreposição de um modo de vida ao outro, da oposição entre trabalho e “não trabalho”, da mata como sinônimo de atraso.

Na década de 1940, foram feitos estudos sobre os problemas nacionais nos quais a natureza é vista como inimiga a ser vencida. O sucesso viria com a vitória do homem, no caso do colono. Vencer a natureza estava para além de apenas domesticá-la pela desflorestação; significava superar uma prática de agricultura utilizada por indígenas e caboclos no Brasil (GONZAGA, 1940, p. 583-624).

Portanto, ocupar a terra que pertencera ao indígena seria o mesmo que ajudá-lo a superar sua condição de “atraso e preguiça”. Essa atitude estava equiparada a um ato de “bondade” do camponês “de origem” para com o indígena, como fora na colônia a justificativa dos ensinamentos da fé cristã em troca do trabalho servil (MONTEIRO, 1994).

Figura 2 – Manifestação contra a demarcação da TI Toldo Chimbangue e contra seus apoiadores, sintetizados na pessoa do bispo diocesano



Fonte: Jornal Diário da Manhã, 1985.

Devolver a terra aos indígenas seria uma atitude inimaginável, porque, de certo modo, estariam admitindo a ilegalidade do ato pretérito e admitindo que a atitude não foi gloriosa, pioneira, desbravadora, mas ilegal e até mesmo criminosa. O custo moral se tornara mais relevante que o custo econômico da terra perdida.

CLASSE E ETNIA

A estratégia adotada pela igreja diocesana, principal interlocutora da ação indigenista (tendo à frente o Conselho Indigenista Missionário – Cimi e a Comissão Pastoral da Terra – CPT), era pensar indígenas e camponeses como categorias sociais pertencentes à mesma classe social. Afinal, a disputa por terra no Toldo Chimbangue era com camponeses minifúndios, e não latifúndios, com lotes que variavam de 6 a 30 hectares de terra. A diocese defendia a devolução da terra aos Kaingang e o reassentamento com indenização aos camponeses. Porém, esse foi também o grande dilema da atuação da diocese para equacionar conflitos envolvendo questões étnicas aplicando o método da classe. Esse objetivo não se concretizou; ao contrário, os camponeses se sentiram representados pelas elites locais, não por defenderem seus direitos, mas por atacarem os indígenas e o projeto de atuação sociopolítica da diocese.

Ao longo dos anos, as relações dos Kaingang do Toldo Chimbangue com os camponeses foram marcadas por ambiguidades, violências, oposição, dependência e compadrio. As relações entre ambos se revelaram problemática – do ponto de vista dos camponeses, apenas quando os indígenas decidiram lutar pela terra. Até esse momento havia uma sensação de tranquilidade. Os indígenas percebiam de maneira oposta, porém mantinham-se calados diante da subjugação que foi imposta. Além de não encontrarem respaldo do Estado e da sociedade às suas demandas, viviam em contexto de dependência dos camponeses. Violências e agressões permanentes existiram desde que se iniciaram os registros escritos sobre esse grupo indígena, como a expulsão de suas terras, o confinamento numa pequena gleba e a desflorestação de suas terras com a consequente destruição da fauna e flora. Havia também conflitos particularizados, individualizados entre pessoas e famílias, resultado de relações de exploração da mão de obra e da destruição de lavouras.

Com o processo de retomada da terra, os conflitos, que anteriormente estavam enquadrados no plano privado, tornam-se públicos, saem da dimensão micro e fazem emergir na sociedade os contrastes anteriormente não vistos. De certa maneira, os Kaingang deixam os bastidores para ocuparem os palcos (ALMEIDA, 2010), ficando a impressão de que a violência não existira antes daquele período, que os fatos narrados pelos indígenas eram invenção e/ou criação deles.

Ao posicionar-se pelo direito indígena, a Igreja diocesana não desejava se opor aos camponeses. Ainda em 1978, os membros da Pastoral Indigenista e Pastoral da Terra, ao perceberem que se tratava de terra indígena, expuseram a situação para os camponeses, acreditando que essa seria a melhor maneira de equacionar o problema sem conflito. O *Boletim Luta Indígena* noticiou a reunião realizada em 1978 entre os membros da Regional Sul do Cimi e da Comissão Pastoral da Terra com as famílias de “colonos que em 1973 compraram as terras indígenas de José Capeletti, procurando saber o que pensavam da situação e que solução se poderia buscar” (CIMI SUL, 1978, p. 8). O resultado do diálogo saiu ao contrário do que desejavam. A partir desse momento, os camponeses se manifestaram com maior contundência contra os indígenas e seus direitos, porque tiveram a “certeza” de que se tratava de uma terra indígena e que os Kaingang iriam lutar por ela. Até esse momento, a presença indígena não ameaçava e não representava qualquer perigo ao direito de “propriedade”, o que passa a ser a partir de então. Lotário Thiel, representante da Diocese, que participou da reunião em 1978, observa: “Os agricultores quando eles perceberam isso, começaram a ficar muito desconfiados em relação ao que íamos fazer lá. Ficaram muito revoltados quando descobriram que eles estavam morando numa área indígena” (THIEL, 2009).

Os próprios Kaingang sentiram o aumento da violência a partir da reunião. Conforme relata Sebastião da Veiga (2010), naquele momento “começou a pressão contra nós. Perseguição dos colonos. Nós começemos a tomar providências. Tivemos que ir a Brasília”. A resposta aos colonos não foi o enfrentamento direto, mas a busca da solução via instâncias do poder público, como a Funai, o Ministério do Interior e outros, porque o confronto direto poderia ser catastrófico, mas fundamentalmente por conta da concepção classista da diocese que indígenas e agricultores deveriam se unir. Dona Maria, testemunha ocular do processo, recorda que indígenas e camponeses eram “compadres”, por mais que o sentido do padrinho tenha conotação política (SHWARTAZ, 1988), ele incide num universo também privado de respeito mútuo. No momento em que os indígenas iniciam o processo de reconquista da terra, dona Maria não consegue compreender como um compadre seria capaz de tamanha violência: “ele nos atropelou [...] era uma ruindade! Meu marido tinha preparado o roçado para plantar feijão e quando tava seca pra queimar, nosso compadre foi lá, escondido, queimou e plantou a roça pra ele. Também queimou um paiol” (CONCEIÇÃO, 2010).

Em 1983, toda a produção de Angelim Gandão estava armazenada num “paiol”, quando foi destruída por fogo criminoso de um camponês. No ano seguinte, sua lavoura foi colhida pelos camponeses, sem que eles lhe dessem a parte que lhe cabia. Comenta Gandão que a situação foi difícil: “Home do céu, deu falado pra tirar. Mas eu não tinha medo. Atropelava tudo. Eu tomei prejuízo no milho, no feijão, soja. Era para ser dividido pela metade, eles colheram e não deram nada. Mas ele também ficava com medo porque quando eu tava na roça ele não aparecia, se escondia. Ele sabia que minha raiva era tamanha que se eu pegasse ele lá era capaz de matá-lo” (GANDÃO, 2010).

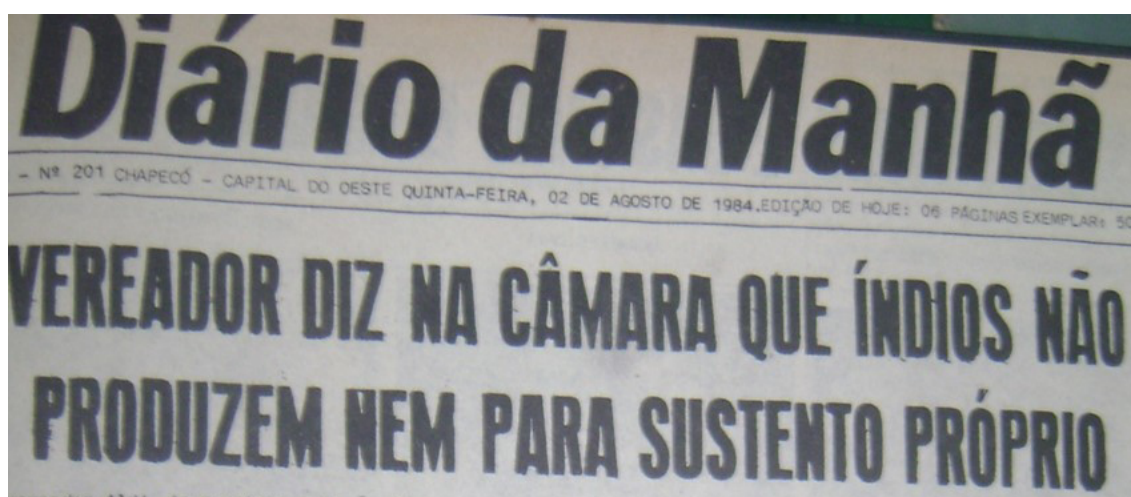
Nas memórias Kaingang, há destaques para a relação de cumplicidade entre indígenas e camponeses, manifestações que apontam para diversidade de relações. A relação com o camponês Arno Siemer demonstra que não eram grupos étnicos compactos e opostos, havia fissuras permeáveis. Siemer imigrou diretamente da Alemanha para o Oeste Catarinense, comprou terras e se estabeleceu na localidade. As narrativas dão conta de que ele tinha sido “socorrido” pelos indígenas e posteriormente os “socorreu” quando os proprietários dos últimos lotes de terra que haviam restado aos indígenas expulsaram as famílias Kaingang. Idalino Fernandes recorda que Siemer “tinha vindo da Alemanha, fugido da guerra [2ª guerra mundial], e quando ele chegou aqui os índios socorreram ele. Ele sempre me mostrava os tiros de fuzil que ele tinha nas costas” (FERNANDES, I., 2009). Segundo Idalino, foi ele que assumiu a iniciativa de colocar todas as famílias sobre suas terras, para evitar que se dispersassem pela região. “Ele disse: ‘você vai trazer todos esses índios em cima de nossas terras que você comprou, porque os índios não podem sair’. Daí a dona Ana foi morar lá, o Angelim, o Bastião. Muitos já tinham ido morar de agregados em Seara [município lindeiro]. Daí ele puxou ali aquelas pessoas” (FERNANDES, 2009). Fernandes também comenta que o camponês Pedro Marcon recebeu uma família Kaingang.

As relações interétnicas transformaram-se em disputas políticas e ideológicas ao alçar esferas do poder público e privado regional e nacional. *A priori*, a polarização extrema ocorria entre “partidários” de indígenas e “partidários” dos camponeses. No entanto, esse era apenas um mote para externar os conflitos ideológicos no reordenamento da abertura democrática da Nova República. A ação dos indígenas era apoiada por instituições identificadas com os setores que se opuseram à Ditadura Militar e que se encontravam no campo da “esquerda”, ao passo que os camponeses encontravam eco para suas manifestações de não desocupar a terra nos setores ligados ao campo da “direita”. No entanto, os que defendiam os direitos indígenas manifestavam-se também em defesa da indenização e reassentamento dos camponeses, mas, em virtude da polarização, essa alternativa era menos evidenciada nos discursos.

As agremiações partidárias também se posicionavam em relação ao caso do Toldo Chimbangu. O Partido Democrático Social (PDS) e o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) haviam criado um comitê suprapartidário de apoio aos camponeses. Como atividades centrais, articularam ações em Brasília e organizaram passeatas na cidade de Chapecó contra o bispo local, Dom José Gomes (as passeatas na cidade foram organizadas em 1984 e 1985). Três aspectos eram fundamentados na negação dos direitos indígenas por parte do Comitê Suprapartidário: 1 – o direito indígena sobre a terra, já que os camponeses tinham títulos de propriedade; 2 – a produção agropecuária, alegando que os indígenas sequer produziam para o consumo; 3 – a identidade indígena, “muitos se fazem passar de índios” (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 1985). O Governo do estado de Santa Catarina, a Prefeitura e empresários se posicionaram todos contrários à devolução da terra aos Kaingang. A Prefeitura Municipal e o Sindicato de Trabalhadores Rurais concordavam que os indígenas deveriam ser reassentados em outras terras, mas que o Toldo Chimbangu não poderia ser demarcado.

O Partido dos Trabalhadores (PT) manifestou-se de forma semelhante à postura da Diocese, partindo do pressuposto de que “colonos e índios são vítimas” (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 1985) e que o partido iria cobrar, do Governo Federal, a devolução da terra aos Kaingang e o reassentamento dos camponeses. Uma postura que não foi recepcionada pelos camponeses, porque estes não se sentiam vítimas históricas, mas apenas vítimas do presente justamente daqueles que defendiam os indígenas. O Partido Democrático Trabalhista (PDT) foi mais crítico ao enfatizar a luta de classes. Teceu severas críticas à passeata realizada contra o bispo diocesano pelos empresários e camponeses, denunciando que os empresários regionais não eram defensores dos camponeses, já que o maior impacto para a agricultura regional seria a “construção de barragens na Bacia do Rio Uruguai e que deixaria um número muito maior de agricultores sem terra” (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 1985). O partido acusava também os empresários de não darem “o mínimo apoio à luta dos agricultores pela falta de assistência da Previdência Social, que nunca lutaram com os mesmos em favor dos preços mínimos reais” (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 1985).

Figura 3 – Conceito de um legislador sobre os indígenas em manchete de jornal



Fonte: Jornal Diário da Manhã, 1984.

Apelos pela não devolução da terra aos indígenas eram fundamentados também com argumentos da produção agropecuária. O chefe do posto da Cooperativa Regional Alfa, na Sede Trentin (local em disputa), justificava a não devolução da terra aos Kaingang devido à produção agropecuária no local. Segundo o chefe de posto, eram produzidos anualmente 120 mil sacos de milho, 30 mil sacos de feijão e 5 mil sacos de soja, 120 mil frangos, 200 mil litros de leite, 300 cabeças de gado e 10 mil suínos (JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ, 1984).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi um processo longo, de ao menos oito anos de intensas disputas, que teve início em 1977 e terminou em dezembro de 1985, embora deva-se reconhecer que a terra foi reconhecida parcialmente, tanto no tamanho (apenas 50% da terra reivindicada, os outros 50% foram demarcados nos anos 2000), como na categoria jurídica, já que foi declarada como “reserva indígena” a fim de permitir o pagamento pela terra aos camponeses⁷. Localmente ocorreram tentativas de assassinatos contra indígenas e membros do Cimi, destruição de lavouras e instalações indígenas, passeatas e hostilidades contra Dom José Gomes (inclusive a Câmara Municipal pediu a transferência do bispo) e os movimentos sociais. Os Kaingang sabiam que não podiam responder com as mesmas estratégias, a legislação os amparava, o problema era político. Porém, a pressão necessitou radicalizar com greve de fome e caravanas percorrendo o Brasil em busca de apoio. No final do processo (em 1985), a fim de enfraquecer a resistência contrária, puseram fogo em uma escola não indígena e montaram acampamento em Brasília, na Esplanada dos Ministérios. Também contaram com o apoio do movimento indígena em nível nacional.

Para as elites brasileiras, o Toldo Chibanguê era mais que uma disputa por cerca de 2 mil hectares de terra – era concebida como enfrentamento por projetos políticos num Brasil que se dizia em abertura democrática. As forças populares, capitaneadas pela Diocese de Chapecó, sabiam que o momento era crucial para retomar velhas bandeiras sufocadas por 20 anos de Ditadura Militar. A “Nova República”, que de fato era uma continuidade da Ditadura Militar com discurso moderado, investiu com força contra a ação diocesana. Tendo a Funai como sua interlocutora privilegiada, não mediu esforços para retardar o processo e, assim, permitir mais conflitos. No ano seguinte à demarcação, em novembro de 1986, organizou uma ação que expulsou a maior parte das famílias Kaingang do Toldo Chibanguê, justamente as que se posicionaram favorável à Diocese, contra a instalação de um Posto da Funai no interior da TI. Durante toda ação pela demarcação, a Funai não cumpriu seu dever constitucional, a proteção era proposital, evitar a demarcação da terra. Mesmo com a “Nova República”, a Funai se manteve praticamente intacta, os velhos padrões da Ditadura imperaram por pelo menos mais meia década.

O discurso da Diocese de unificar a classe trabalhadora, ou os pobres, ou as vítimas do processo de colonização não logrou resultados positivos. Em parte, porque indígenas e camponeses nunca foram aliados; e por outro lado eram “inimigos” que se confrontavam no cotidiano, já que um deveria “deixar” a terra para o outro; agrega-se também o preconceito contra os indígenas, que sequer eram reconhecidos como tal. Para os camponeses, os indígenas não produziam, portanto não mereciam a terra. As elites

7 Ocorre que pela legislação da época, se a terra fosse reconhecida como imemorial do povo Kaingang os ocupantes não indígenas poderiam ser reassentados e indenizados em suas benfeitorias. A criação como “reserva indígena” foi uma forma encontrada para permitir a desapropriação, ou seja, a indenização pela terra. Pelo arcabouço jurídico é como se a terra não fosse Kaingang, mas comprada pelo Estado e entregue aos indígenas.

brasileiras perceberam a ameaça que representava a ação diocesana com os indígenas, não apenas com o Toldo Chimbangue, mas com a Teologia da Libertação aliada dos indígenas, população empobrecida e movimentos sociais. A unidade desses setores seria uma ameaça real ao projeto hegemônico das elites. Portanto, impedir que o Toldo Chimbangue prosperasse era eliminar a ameaça de um movimento forte de esquerda no Brasil. A elite perdeu a batalha do Toldo Chimbangue, mas, de certa forma, venceu na estratégia de manter o discurso racista como base da divisão de classes. As elites nunca apoiaram os agricultores do Toldo Chimbangue; ao contrário, eles foram usados para o enfrentamento ideológico.

Não é exagero afirmar que foi a primeira grande batalha da “Nova República”. A nova esquerda do Brasil, distinta da que sucumbiu com o golpe militar, surgiu no movimento camponês, nas lutas indígenas, no novo movimento sindical com apoio decisivo do setor das Igrejas Católica e Evangélicas históricas, articulados em torno da Teologia da Libertação. Todavia, as lutas indígenas pouco foram incorporadas por essa nova esquerda. Seus processos sociais tiveram que ser travados na periferia dessa esquerda, como luta étnica.

O Toldo Chimbangue foi tudo isso. Simbolicamente, o ódio da elite da “casa grande” foi ter que aceitar que já não era toda-poderosa. O processo constituinte, que resultou na nova Constituição Federal de 1988, apesar de não ser o desejado pela esquerda brasileira, foi resultado desse novo momento histórico. Os indígenas não seriam mais os mesmos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Celestino. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- BERGAMASCHI, M. A. **Tradição e memória nas práticas escolares Kaingang e guarani**. *Currículos em Fronteiras*, Porto Alegre: UFRS, v. 10, n.1, p. 133-146, 2010.
- BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Serviço de Proteção ao Índio - SPI. **Relatório: microfilme 342**. Rio de Janeiro: Museu do índio, 1949.
- CIMI SUL. **Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina**. Xanxerê: Cimi Sul, 1984.
- CIMI SUL. **Boletim Luta Indígena**. Xanxerê/SC, novembro de 1978. Brasília, 1978. (Arquivo do Cimi)
- CONCEIÇÃO, Maria da. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó: TI Toldo Chimbangue, 2010.
- EIDT, Paulino. **Os sinos se dobram por Alfredo**. Chapecó: Argos, 2009.
- FEN'NO. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó: TI Toldo Chimbangue, 2009.
- FERNANDES, G. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó: TI Toldo Chimbangue, 2009.
- FERNANDES, Idalino. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó: TI Toldo Chimbangue, agosto de 2009.
- GANDÃO, A. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti**. Chapecó: TI Toldo Chimbangue, 2010.
- GONZAGA, Antonio Gavião. Problemas nacionais de imigração e colonização. **Estudos brasileiros**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 583-624, maio 1940.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Centauro: São Paulo, 2006.
- JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ**. Chapecó, 02 ago. 1984. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).
- JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ**. Chapecó, 07 set. 1985. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 09 set. 1985. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 24 set. 1985. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 25 set. 1985. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó, 27 set. 1985. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ. Chapecó: 27 jul. 1984. (Arquivo da Biblioteca Pública Municipal – Chapecó/SC).

LANGE Ana Maria C. R.; BLOEMER, Neusa; NACKE, Anelise. **Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue.** Brasília: FUNAI, 1984. (Processo 975/83).

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. *In:* GRUPIONI, L.D. B. (org.). **Índios no Brasil.** Brasília: MEC, 1994.

RENK, Arlene Anélia. **Sociodicéia às avessas.** Chapecó: Grifos, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos:** engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TEDESCO, Adayr Mário. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti.** Chapecó, jul. 2009.

THIEL, Lothário. **Entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti,** Iporã do Oeste, jul. 2009.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. *In:* TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004.

PARTE III



ESTADO, POLÍTICA E LEGISLAÇÃO



REPRESSÃO E TUTELA NAS POLÍTICAS INDIGENISTAS DA DITADURA MILITAR

O INDÍGENA É O INIMIGO

Egon Dionisio Heck

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma contribuição ao processo de elucidação de violências silenciadas e ocultadas contra os povos indígenas nas últimas décadas do século passado. E, mais do que isso, é uma contribuição para a construção de um caminho de justiça, da recuperação da verdade, dando visibilidade ao processo histórico, apontando responsabilidades e fazendo a reparação possível dentro dos contextos de massacres e genocídio. Entendemos ser importante não apenas produzir números estatísticos, mas identificar culpados e exigir reparação dos crimes.

Na história do nosso país a responsabilidade maior pelas violências e agressões aos povos indígenas se deve às ações políticas e omissões do Estado brasileiro. Com maior intensidade e clareza, isso se deu no período da Ditadura Militar (1964-1985) e seus antecedentes, bem como no período da transição para a democracia. A implantação de um modelo de desenvolvimento a partir das grandes obras-projetos, especialmente na Amazônia, desencadeou violências e massacres de aldeias e comunidades indígenas, ocasionando o genocídio e o etnocídio das populações indígenas. Alguns desses massacres tiveram a participação direta dos agentes do Estado, como no caso dos Waimiri-Atroari, que ocasionou o extermínio de aproximadamente duas mil pessoas entre 1967 e 1977, em decorrência da construção da BR-174, que atravessou o território e a vida desse povo. Em termos de crueldade, se destaca o massacre dos Cinta Larga no Paralelo 11, estado do Mato Grosso. Depoimentos dão conta do barbarismo praticado por pistoleiros e seringalistas no extermínio de uma aldeia desse povo, em 1963. São inúmeros os casos de violências e massacres dentre os quais destacaremos alguns, como os Yanomami, Oro Wari (Pakaas Novas), Kaiowá Guarani, Kaingang, Panará, Deni, Pataxó-Hã-Hã-Hãe, Nambikuara, Parakanã, Arara e Ticuna.

Esses são fatos sobre os quais se tem documentação. São inúmeras violências, mortes, massacres realizados na calada da noite e sepultados sem vestígios no silêncio das matas, dos rios, dos igarapés, dos varadouros, em especial da Amazônia, sobre os quais temos apenas pistas, vagas informações ou até mesmo total silenciamento.

Por isso, achamos fundamental sistematizar informações, desenterrar do esquecimento a memória perigosa do genocídio de milhões de nativos desta terra e do extermínio de centenas de povos, sobre os quais se tem apenas registros de sua existência, ou nem isso. E para que essa conquista da sociedade seja consolidada, é fundamental que o Estado brasileiro possibilite esse resgate da memória perigosa como passo inicial indispensável para se fazer justiça.

Mais do que elucidar fatos, desnudar violências e massacres, identificar culpados, nesta secular guerra de extermínio dos povos indígenas originários no Brasil, importa identificar os processos e as estruturas que geraram essas violências. Por essa razão, achamos de fundamental importância entender melhor como o Estado brasileiro tem agido e organizado seus interesses e aparatos de controle e repressão entre ou contra os povos indígenas. Procurar desvendar as “políticas indigenistas” que o Estado brasileiro tem executado.

A elucidação da ação e omissão do Estado dará condições de mergulhar mais a fundo na questão, buscando identificar as causas sistêmicas das violências e violação dos direitos dos povos originários do território brasileiro.

A questão militar sempre esteve intrinsecamente imbricada com a questão indígena em nosso país. Compreender mais a fundo essas relações e suas consequências se torna imperativo para decifrar inúmeras situações de violência e extermínio de povos indígenas, particularmente na Amazônia, nesse primeiro momento.

POLÍTICAS DE SEGURANÇA PÚBLICA EM TERRAS INDÍGENAS DURANTE A DITADURA MILITAR: CONCEITUAÇÃO, IDEOLOGIA E PRÁTICA

A proximidade e a interação entre os militares e os povos indígenas são recorrentes na história do nosso país. Elas adquiriram contornos mais evidentes a partir do início do século XX, quando um grupo de militares, movidos pelo ideário humanista e liderados pelo marechal Cândido Mariano Rondon, criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que veio marcar a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, no aspecto da proteção-integração e aprofundamento da militarização da questão indígena. A “boa vontade” dos militares humanistas fez com que, aos poucos, se acentuasse o caráter dominador e repressivo que marcou o órgão indigenista do Estado, até a extinção do SPI e

criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967. Um olhar mais atento permite observar a histórica relação dos militares com os povos indígenas em diversas circunstâncias e ações, como a formação de pelotões indígenas, a incorporação de indígenas nas guerras de expansão ou defesa do território nacional, a utilização e incorporação de indígenas em processos produtivos de sustentação das bases militares, a utilização de indígenas na construção de obras de integração nacional, como as linhas telegráficas e a abertura das linhas de fronteira do Brasil com os países vizinhos.

A característica principal do órgão embutido na sua criação era a de salvar os índios do extermínio, integrando-os à sociedade que se expandia sobre seus territórios, levando ao etnocídio, ou seja, a morte cultural desses povos. Esse objetivo se alcançava de três maneiras: levando populações regionais para morar com os indígenas; transferindo indígenas para conviver com comunidades de “brancos” e, com isso, liberando as terras indígenas para a ocupação de frentes econômicas em expansão; e integrando os indígenas em alguns trabalhos dos militares.

A perspectiva integracionista e assimilacionista era coerente com a ideologia militar segundo a qual a diversidade étnica e ideológica era obstáculo para a construção de um Estado e uma Nação fortes. O ideal, portanto, era erradicar esses diferentes, considerados como “quistos étnicos e raciais”. Essa ideologia, presente não apenas no imaginário e nas práticas militares, era também subjacente à elite econômica e política.

A Ditadura Militar, a serviço do grande capital nacional e internacional, via os povos indígenas como um obstáculo ao desenvolvimento, perigo para a segurança nacional e para a soberania do país. Por isso, eles eram considerados como inimigos a serem subjulgados ou eliminados. Do ponto de vista ideológico, os indígenas, com suas economias de reciprocidade e utilização coletiva das terras, representavam um permanente questionamento ao sistema capitalista, ávido em ocupar e se expandir sobre os territórios indígenas.

Exemplo claro de como o Estado militarizado tentou se livrar da questionadora e incômoda presença dos povos indígenas, cujos territórios deveria demarcar e proteger, conforme determinava o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de dezembro de 1973), foi o projeto da “Emancipação” proposto pelo ministro do Interior, Rangel Reis, ao qual a Funai estava vinculada. De acordo com esse projeto, os povos indígenas “aculturados” deixariam de ser indígenas e os “selváticos” teriam um prazo previsto de 20 anos para serem integrados à sociedade nacional. Ainda segundo o ministro, 80% dos aproximadamente 100.000 indígenas deixariam de existir através da emancipação, restando ainda 20.000 para serem integrados. Dom Tomás Balduino, então presidente do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), observou que o que se pretendia na verdade era emancipar as terras, “liberar as terras indígenas” para os interesses do capital. Essa tentativa de acabar com os indígenas através de um canetaço foi veementemente rejeitada pelos povos indígenas e seus aliados. A política indigenista do Estado militarizado sofreu uma derrota. Em dezembro de 1978 esse projeto foi “enterrado”, conforme veremos mais adiante.

O ESTADO, OS MILITARES E OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Nada expressa melhor a ideologia militar com relação aos povos indígenas do que as afirmações do general Frederico Rondon (1977): “O índio é um soldado nato e a tribo é uma organização paramilitar”. Seria difícil precisar o momento em que o pensamento, o imaginário e a estrutura militar passaram a se engendrar com maior intensidade nas comunidades indígenas, introduzindo nelas a hierarquia militar, desde o soldado até o capitão. É muito provável que essas hierarquias tenham sido impostas às comunidades indígenas ainda no século XIX. O fato é que essa estrutura foi incorporada como elemento importante na condução da política pública de segurança do Estado, nos povos e comunidades indígenas. Na década de 1970, durante nossa convivência com os Kaingang da TI Xapecó (SC), registramos que o cacique era escolhido pela comunidade; já o “capitão” era nomeado pelo chefe do posto e trazido de outra Terra Indígena. Com isso, o efetivo comando e controle eram garantidos pelo capitão. Ao cacique, cabia cuidar dos conflitos internos e encaminhar os infratores à chefia do posto, do qual participava o capitão, para as devidas providências, como trabalhar para o posto, ser trancado na cadeia ou ser transferido para outras áreas.

AS CADEIAS, OS CASTIGOS E OS REFORMATÓRIOS INDÍGENAS

Um olhar um pouco mais atento sobre o que acontecia nas terras indígenas no período do SPI notava o sofisticado esquema de penas, que ia desde a transferência de uma área para outra, até brutais esquemas de tortura, como tronco, pau de arara, cadeias, reformatórios, como Krenak (MG) e Ikatu (SP), trabalhos forçados-escavidão, entre outros.

Por ocasião do levantamento das violências contra os povos indígenas na Comissão Nacional da Verdade, acompanhamos um depoimento dramático vivido pelo indígena Kaiowá Guarani Bonifácio. Ao ser levado ao reformatório Krenak, em Minas Gerais, relatou em detalhes as torturas a que foi submetido no período em que permaneceu no referido reformatório indígena. Fatos semelhantes ocorreram com dezenas de indígenas das mais diversas regiões do país.



ANTECEDENTES DOS MASSACRES

No dia 15 de março de 1968, o jornal *Folha da Manhã* (RJ) trouxe a manchete “Genocídio” para noticiar as conclusões da investigação realizada pelo Procurador Federal Jäder Figueiredo Correia, sobre os crimes praticados pelo Serviço de Proteção aos Índios, contra as pessoas e povos que ele deveria proteger. Ficou conhecido como Relatório Figueiredo. O jornal inicia a matéria com uma indignação:

Se este país não estiver moralmente anestesiado, se alguma coisa ainda for capaz de levá-lo à justa, à revolta, esse motivo para reafirmar a sua consciência humana, ele o encontrará nas espantosas revelações contidas no relatório que o Sr. Jader Figueiredo acaba de entregar ao ministro do Interior, general Albuquerque Lima sobre os crimes praticados por agentes do extinto SPI (JORNAL FOLHA DA MANHÃ, 1968).

Na sequência o jornal apresenta os principais crimes investigados e trazidos a público pelo Procurador:

Irregularidades cometidas no ex-SPI já haviam sido antes apuradas em 154 processos, que resultaram num hino à impunidade. Mas as que perfazem o relatório agora confiado ao ministro ultrapassam a tudo que em matéria de perversidade humana pode ser concebido. Só encontram um paralelo na ação de extermínio em massa praticado pelo nazismo. Quem quer que tenha lido o resumo do relatório que fez ontem à imprensa brasileira não poderá deixar de ser assaltado pela sensação de que o demônio do Terceiro Reich encarnou-se no Brasil. Sempre neste País, os índios foram tratados com incompreensão, apesar das heroicas lições de Rondon, que tanto estamos invocando agora para numa tutelar ocupação nacional da Amazônia. Ensinava o grande soldado que, em relação ao índio, o mandamento supremo é morrer, nunca matar. Pois esse mandamento foi invertido. Registra o relatório que o período de maiores atrocidades cometidas contra o silvícola brasileiro foi o do Governo Castelo Branco, durante o qual exerceu o cargo de diretor do SPI o major aviador da ativa Luiz Vinhas Neves. Sob a sua gestão procedeu-se ao extermínio completo de várias tribos. E procedeu-se a esse extermínio com requintes de perversidade, através da inoculação de varíola e de chuvas de dinamites lançadas de aviões. Na Bahia, os Pataxó foram liquidados pela dizimação em massa da peste branca. No Mato Grosso, os Cinta Larga foram pulverizados por uma torrente de dinamite derramada de aeronaves militares. Terminado o bombardeio, os que dele escaparam foram massacrados à metralhadora. Desta segunda etapa da arremetida de esmagamento total, uma criança e sua mãe conseguiram fugir. Apanhados, a criança foi assassinada e a mulher, depois de atada a galhos de árvore, foi decepada ao meio, a golpes de facão. Quando a violência assassina do SPI caía de intensidade, era para se manifestar sob as formas de tortura, sevícias e trabalho escravo. O agente do “governo revolucionário” implantou

nas aldeias indígenas a primavera do sangue (JORNAL FOLHA DA MANHÃ, 1968).

Por fim, o jornal buscou interpretar os motivos que levaram a tais atos, e enumerou os interesses econômicos sobre as Terras Indígenas:

Porque essa legião de crimes de genocídio contra os índios, perpetrados exata e precisamente pelo órgão do Governo instituído para protegê-los? Nas origens de tais atos de barbárie estão os motivos mais torpes: ceder terras a latifundiários, negociá-las com estrangeiros e facilitar contrabando de minérios, como ocorreu em Rondônia. Colocando-se a serviço de empresas dedicadas à venda ilegal de terras, servindo a latifundiários obstinados em expandir suas propriedades e a saqueadores de nossas riquezas naturais, os agentes do SPI agiram sob o império da corrupção – uma corrupção cevada em sangue e morte. E dizer-se que os que o fizeram foram prepostos de um governo que transformou o combate à corrupção em bandeira de sua ação punitiva. Complete-se o quadro da administração do major Luis Vinhas Neves: não se deu só aos massacres, locupletou-se com um milhão de cruzeiros novos.

A selvageria retratada no relatório ganha novas dimensões, se recordamos que o Código Civil submete o índio a regime tutelar – vale dizer, o equipara a menor. Os massacres que baniram tribos inteiras não podem, agora que foram apurados, cair na impunidade. O ministro Albuquerque Lima anuncia que vai constituir novas comissões para investigar, o quê? O que já está investigado?

Está a Nação diante de crimes tão brutais, constatados em relatório idôneo, que a instituição de novas comissões de inquérito pode soar como tentativa de acobertar a ação genocida e seus cúmplices. Essa suspeita precisa ser imediatamente afastada. A Nação espera do general Albuquerque Lima que cumpra o urgente dever de eliminá-la, entregando à Justiça os algozes de uma parcela da humanidade brasileira que um genocídio gigantesco varreu do solo pátrio (JORNAL FOLHA DA MANHÃ, 1968).

Jader Figueiredo percorreu o Brasil e produziu um relatório de 4.942 páginas, conhecido como “Relatório Figueiredo”, identificando crimes cometidos contra os indígenas pelos funcionários do SPI, os quais foram tipificados da seguinte maneira:

Crimes à pessoa e à propriedade do índio; Assassínatos de índios (individualmente e coletivos: tribos); Prostituição de Índias; Sevícias; Trabalho escravo; Usurpação do trabalho do índio; Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio Indígena – Dilapidação do patrimônio Indígena; Venda de gado; Arrendamento de terras; Venda de madeira; Exploração de minérios; Venda de castanhas e outros produtos de atividade extrativa e de colheita; Venda de produtos de artesanato indígena; Doação criminoso de terras; Venda de veículos – Alcance de importâncias incalculáveis; Adulteração de documentos oficiais; Fraude em processo de comprovação de contas; Desvios de verbas or-

çamentárias; Aplicação irregular de dinheiros públicos; Omissões dolosas; Admissões fraudulentas de funcionários; Incúria administrativa (BRASIL, 1968, p. 6).

Os crimes praticados impressionaram o Procurador:

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição [SPI] que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos intentos de indivíduos desumanos. Tortura conta crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça (BRASIL, 1968, p. 2).

Pouco tempo depois de sua publicação, os militares arquivaram o relatório e deram por desaparecido. Somente em 2012 o pesquisador Marcelo Zelic o encontrou no Museu do Índio no Rio de Janeiro. Praticamente ninguém foi punido e os povos indígenas continuaram a ser massacrados, agora pela Funai.

SEGURANÇA E REPRESSÃO ATRAVÉS DA CHEFIA DE POSTO E AGENTES INDÍGENAS MILITARIZADOS

Esse sistema amplamente implantado nas comunidades indígenas pelo SPI como mecanismo de controle foi utilizado pela Ditadura Militar através do indigenismo militarizado, onde os Postos eram ocupados por militares, a maioria da reserva. O presidente da Funai era um general; o delegado regional, um coronel; e o chefe de posto, um sargento, cabo ou soldado. Pode-se facilmente imaginar como a segurança pública funcionava, mais como um órgão de controle sobre os índios e de repressão, do que um organismo de proteção dos direitos dos povos indígenas. As Terras Indígenas comparavam-se a campos de concentração, tamanho controle e repressão. Dali, qualquer índio só sairia com licença (autorização, por escrito) do chefe do posto. Caso não fosse cumprido o que determinava a autorização (por exemplo: local a visitar e dia a regressar), a pessoa estava sujeita a castigos (torturas), como prisão e transferências forçadas. Havia proibição expressa de ir para reuniões ou encontros com outros indígenas em outras regiões. Em 1977, o chefe do Posto Indígena Xapecó, o coronel aposentado João Mader, de arma em punho, impediu que alguns Kaingang fossem para uma reunião dos parentes Kaingang no Rio Grande do Sul.

Havia também alguns funcionários da Funai que não concordavam com esse processo brutal da condução da política indigenista. Em 1972, o sertanista da Funai Antônio Cotrim Neto concedeu uma entrevista ao *Jornal do Brasil* com um depoimento contun-

dente denunciando a política indigenista dos governos militares e pedindo demissão do cargo porque, segundo ele, “Estou cansado de ser coeiro de índios”. Disse discordar das diretrizes da política indigenista e que não desejava contribuir “para o enriquecimento de grupos econômicos às custas da extinção das culturas primitivas”. A gota d’água para sua demissão foi a abertura de uma estrada que cortou o parque do Xingú e a transferência dos Nambikuara (cerca de 400) de suas aldeias Galera e Sararé. Segundo ele, a “[...] transferência começou há 8 meses e o cuidado nessa tarefa foi tão pouco que morreram quase todos os índios com menos de 15 anos de idade” (COTRIM NETO, 1972).

No mesmo dia, o jornal *Folha de S.Paulo* noticiou que:

[...] afirmou que seu trabalho na Funai tem se limitado a simples administrador de interesses de grupos econômicos e segmentos nacionais, dado à política de concessão de áreas indígenas pela Funai [...]. Informou ainda o Sertanista que a Funai tem concedido certidões negativas (que diz não existirem índios na região) a empresas de desenvolvimento agropecuário e colonização, para terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas (COTRIM NETO, 1972).

Um mês antes da denúncia no *Jornal do Brasil*, Cotrim Neto afirmou para o *Correio Brasiliense* que o verdadeiro objetivo da política indigenista era a integração dos povos indígenas à economia de mercado. “O verdadeiro objetivo é a integração do índio na economia de mercado e no trabalho organizado, de forma imediatista e sem qualquer respeito aos métodos tradicionais da tribo, que são violentados” (COTRIM NETO, 1972). Essa integração, para Cotrim, seria a verdadeira eliminação dos povos indígenas: “os índios são lançados num sistema econômico no qual não têm condições de competir e, portanto, de sobreviver” (COTRIM NETO, 1972).

GUARDA RURAL INDÍGENA

Em diferentes momentos da política indigenista, o Estado brasileiro buscou exercer a segurança e controle dos povos indígenas através de experiências de militarização dos indígenas. Foi o caso da criação da Guarda Rural Indígena (GRIN) em 1929, composta por indígenas e não indígenas. No ano seguinte, o SPI passou a ser vinculado ao Ministério da Guerra. Poucas informações se têm dessa experiência.

Em 1969, o general Frederico Rondon propõe a recriação da Guarda Rural Indígena. É, então, estabelecido um convênio com a polícia militar de Minas Gerais¹.

1 Consta em documentos que essa decisão teria sido tomada pelo então presidente da Funai, Queiroz Campos, numa reunião com os delegados regionais, realizada na Ilha do Bananal em 1969.

O capitão Pinheiro (sobrinho do então governador de Minas Gerais, Israel Pinheiro) assume o treinamento de 82 indígenas de cinco povos – Kraho, Xerente, Maxakali, Karajá e Gavião. Denúncias recentes contam de que nos treinamentos estavam incluídas aulas de tortura. Na prática, essa guarda armada passou a cometer descabros e violências contra seu próprio povo. A nobre missão idealizada pelo presidente da Funai, Queiroz Campos, de defesa dos territórios das invasões e proteção ambiental, se transformou num rosário de arbitrariedades e violências internas. Em julho de 1970, o presidente da Funai foi demitido e a GRIN lentamente desativada. Ainda houve uma tentativa de reativá-la, em 1973, mas sem êxito.

Em 1977, na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), do Congresso Nacional, instituída para investigar a violência praticada pela Funai contra os povos indígenas, o general Frederico Rondon voltou a propor a recriação da Guarda Rural Indígena, que também seria integrada por não índios. Seria:

uma organização paramilitar, composta de reservistas das forças armadas com vocação sertanista, enquadrando esses “índios já evoluídos” que toda comunidade já deve possuir... Mas essa Guarda Rural Indígena não seria de índios somente. Seria de reservistas das forças armadas, indistintamente, inclusive das Polícias Militares (RONDON, 1977).

Ele não apenas propôs claramente a militarização dos indígenas, mas também a volta da Funai ao Ministério do Exército, sob cujos auspícios nasceu o SPI. Ao analisarmos a Guarda Rural Indígena, percebemos a relação entre essa iniciativa, aparentemente isolada, e a doutrina de segurança nacional que orientava o regime militar. O binômio fundamental desta doutrina – desenvolvimento e segurança – têm, sem dúvida, desdobramentos sobre a problemática dos povos indígenas. A GRIN é criada justamente no período denominado “milagre brasileiro”, quando ocorre a expansão acelerada das frentes econômicas sobre novos territórios. Controlar os povos indígenas, impedindo que reajam às invasões e massacres, passou a ser questão de segurança nacional. Afinal, as terras e riquezas naturais sofrem restrições para seu aproveitamento, imediato e indiscriminado, pelo processo desenvolvimentista em curso. Para o capitão Pinheiro, responsável pelo treinamento da guarda indígena, “o índio é fator de segurança nacional, pois, quando ele se revolta, cria a desordem e a subversão e, deste modo, depois de preso pela GRIN, é enviado à Krenak (colônia penal indígena) para reeducar-se e ser um índio bom” (PINHEIRO, 1972).

REFORMATÓRIO PENAL INDÍGENA DE KRENAK

Trata-se de um presídio indígena, o primeiro criado no Brasil especialmente para essas populações.

O reformatório Krenak começou a funcionar em 1969, em Minas Gerais. O projeto representou a face da repressão militar voltada para os povos originários. Para lá os indígenas eram levados, onde permaneciam presos, eram torturados e condenados a trabalhos forçados. Muitos desapareceram (CAMPOS, 2012).

Por ele passaram 120 indivíduos pertencentes a 25 povos de diferentes regiões brasileiras. O reformatório fazia parte do esquema militarizado sob a responsabilidade da Polícia Militar de Minas Gerais, do qual o capitão Pinheiro era o coordenador. No *Boletim Informativo da Funai*, de 1972, o projeto é qualificado como a experiência de reeducação de indígenas aculturados que transgrediam os princípios norteadores da conduta tribal.

Em 1972 o reformatório foi transferido para a fazenda Guarani, para onde também foi enviado um grupo de Guarani da Aldeia Tekoha Porã de Aracruz (ES). A prisão funcionou até o final da década de 1970, permanecendo no local um grupo de Pataxó que lá se instalou definitivamente (JORNAL PORANTIM, 2012).

ASSESSORIA DE SEGURANÇA E INFORMAÇÃO

A partir do momento em que foi organizada a Assessoria de Segurança e Informação (ASI) dentro da Funai, em abril de 1969², iniciou-se um processo de institucionalização da presença dos órgãos de informação e segurança à questão indígena. Essa presença se apresentou de maneira mais ostensiva e direta com a ida do diretor da Divisão de Segurança e Informação (DSI) do Ministério do Interior (General Bandeira de Melo) para a Presidência da Funai, em julho de 1970. Houve uma espécie de refluxo na administração do General Ismarth de Araújo para irromper com mais força no órgão indigenista a partir de outubro de 1979, quando o coronel João Carlos Nobre da Veiga³

2 “O presidente da Funai, Sr. Queirós Campos, baixou portaria criando a Seção de Segurança e Informação daquele órgão, que funcionará no Estado da Guanabara e estará sujeita à orientação técnica à Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior” (JORNAL O GLOBO, 1969).

3 “Cel. Nobre da Veiga, coordenador da Divisão de Segurança e Informação da Multinacional Rio Doce

assumiu a Presidência da Funai, trazendo com ele todo um *staff* de militares vindos dos órgãos da “coalizão de Segurança Nacional”.

No âmbito interno do órgão indigenista oficial, essa estrutura terá como consequência o controle cada vez mais rigoroso sobre o quadro de funcionários, desde o processo de seleção e preparação desses quadros, através dos cursos de indigenismo (iniciados em 1970), até as atividades por eles desempenhadas, que serão acompanhadas (de perto ou de longe) pela ASI. Os próprios funcionários serão envolvidos como agentes de informação, especialmente na vigilância de lideranças indígenas e indigenistas de diversas instituições. São frequentes as delações e acusações contra funcionários do próprio órgão e de outras entidades. O que facilitou (e até ajudou) a expansão e dinamização do trabalho da ASI dentro da Funai foi a grande presença de militares entre seus quadros. Já vimos que as demissões em massa de funcionários do SPI, com sua extinção, levaram a Funai (recém-criada) a buscar o preenchimento das vagas nos meios militares⁴.

CAUSAS DAS VIOLÊNCIAS, EXTERMÍNIO E GENOCÍDIO

No arcabouço político do estado brasileiro, nas décadas de 1960 e 1970, estava em curso uma tentativa da “solução final” para os povos indígenas, ou seja, sua extinção programada e planejada enquanto povos. Tratava-se de um projeto em curso através das práticas do indigenismo dos governos militares e da aceleração e programação do projeto integracionista e assimilacionista. Portanto, o modelo político da Ditadura Militar foi um dos grandes responsáveis pelo extermínio e genocídio.

No rol da ação política estava o modelo de desenvolvimento articulado pelos governos militares, fundamentado nas grandes obras de infraestrutura, principalmente rodovias como a Transamazônica, Perimetral Norte, BR-174 (Manaus-Boa Vista), Cuiabá-Santarém, sendo removidos os povos indígenas que se encontravam no traçado delas. As principais vítimas foram os Waimiri-Atroari, os Parakanã, os Nambikuara, os Yanomami, os Panará e muitos outros. Tudo isso fazia parte do estratégico Projeto de Integração Nacional (PIN) e do projeto geopolítico do Calha Norte. Gigantescas hidrelétricas deveriam produzir a energia que faltava para fazer o Brasil crescer, mas beneficiou

Geologia e Mineração S/A, tem um currículo perverso: dedicou grande parte de sua vida aos serviços de informação na área oficial, militar e das multinacionais” (JORNAL PORANTIM, 1980). Vale lembrar que é exatamente no período dos dois presidentes militares que vieram do SNI – Médici e Figueiredo – que houve uma presença maior e ostensiva dos órgãos de segurança e informação na política indigenista.

4 Não tenho conseguido os dados exatos sobre a percentagem e proporção de militares nos quadros da Funai, nas diversas conjunturas. Uma das razões é que, no registro de pessoal, muitos deles não faziam constar sua pertença aos quadros militares da ativa ou da reserva.

especialmente grandes empreiteiras. Itaipu, Tucuruí e Balbina são algumas das muitas hidrelétricas construídas que expulsaram inúmeros povos indígenas.

Juntamente à infraestrutura das estradas, madeireiros, garimpeiros e fazendeiros também estavam abrindo caminhos para a invasão das terras indígenas. Para que os indígenas não fossem obstáculo ao desenvolvimento, ou considerados um perigo para a segurança e soberania nacional, o modelo de indigenismo militarizado do SPI, e depois a Funai, transformou esses órgãos em espaços subservientes aos interesses políticos, geopolíticos e econômicos no poder. Um indigenismo integracionista, tutelar e repressivo atingiu duramente os povos indígenas e seus aliados. O saque dos recursos naturais e a não demarcação das terras-territórios foram as consequências mais danosas e desastrosas para os povos originários. O estado ofereceu em troca a “emancipação” indígena, transformando os seus territórios em pequenas colônias ou mesmo destinando lotes individuais para as famílias indígenas. Fez-se de tudo para acabar com os índios, que passaram a ser considerados um “problema nacional”.

Dos 17 anos da Funai nos governos militares, 12 estiveram diretamente sob comando de presidentes militares. Isto, por si só, não significa que o poder de mando na questão indígena estivesse sendo efetivamente exercido pelos militares, dentro dos objetivos e padrões da “coalizão de segurança”. Porém, uma análise mais detalhada das ações implementadas indica para essa direção. Dentre elas, destacaria a não demarcação de terras indígenas em áreas de fronteira, com exceção do Parque Nacional Indígena do Tumucumaque (AM e PA), criado em julho de 1968⁵; o controle, cada vez maior, sobre as comunidades indígenas e suas lideranças; os projetos de desenvolvimento e integração (minérios, madeira, pecuária, agricultura...).

A Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional desenvolveu diversos estudos sobre temas nacionais, dentre eles o Estudo nº 7, que abordava “a Questão Indígena e os Riscos para a Soberania e Integridade do Território Nacional”. Afirmava o documento resultado do estudo que “a questão (indígena) é matéria de Segurança Nacional porque interfere fortemente na consecução dos objetivos nacionais”, em especial quanto à/ao:

- Integração Nacional – ao prejudicar a integração física, social, econômica e cultural do país, principalmente no tocante às áreas indígenas situadas na Faixa de Fronteira da Amazônia;
- Integridade do Patrimônio Nacional – pois envolve, além da manutenção de fronteiras não vivificadas, a formação de enclaves dissociados da comunhão nacional, com riscos de formação de futuros territórios indígenas autônomos;
- Progresso – visto que impede o crescimento da economia nacional, ao inibir a exploração dos recursos naturais das terras indígenas;

5 O Parque foi criado pelo Decreto nº 62.998, de 16 de julho de 1968. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-62998-16-julho-1968-404332-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 4 abr. 2019.

- Paz Social – ao acirrar os sentimentos de diferença e segregação raciais, do isolamento e autodeterminação, de confronto e libertação dos povos indígenas;
- Soberania – pois sofre forte influência externa que prejudica a livre decisão governamental a respeito das relações entre os diferentes grupos nacionais, bem como no que concerne à escolha da melhor forma de valer-se do Território Nacional e dos seus recursos naturais.

Conclui o documento alertando:

para que não haja prejuízo às gerações futuras de esfacelamento do Território Nacional, há necessidade de uma decisão histórica, que interrompa, especialmente na Faixa de Fronteira, o processo, que tem respaldo na Constituição em vigor, de conceder e demarcar os limites de territórios indígenas... (BRASIL, 1986, p. 16-17).

Outro aspecto que é preciso considerar em nossa hipótese, de uma presença diferenciada (mas continuada) da Coalizão de Segurança Nacional na questão indígena, é o da Geopolítica. Mais notadamente em sua perspectiva de integração nacional, especialmente na sua intenção de “tamponamento” das fronteiras, processo não apenas militar, mas demográfico, cultural e econômico.

Também o grande sonho, acalentado pela visão do nosso “destino” geopolítico – de sermos uma grande potência continental e mundial –, tem reflexos fortes na política indigenista oficial. Na ótica desta visão geopolítica dos militares, os índios (na medida em que não estão inseridos no sistema produtivo) atrapalham o nosso desenvolvimento e retardam o sonho de potência.

Se na faixa de fronteira não seria “prudente” demarcar terras, restava aos indígenas alistarem-se nas fileiras do exército. O exemplo mais significativo desse processo de integração dos índios na segurança das fronteiras é o “batalhão dos pés descalços”, de Yauaretê, no alto Rio Negro (AM). Um texto que muito bem traduz essa perspectiva foi publicado no jornal *O Globo* em 1964, com a manchete “Yauaretê – Batalhão dos pés descalços”:

Yauaretê é o mais característico combinado apostólico Deus-e-Pátria. Lá o visitante, mesmo o homem da FAB, chora. Todas as manhãs, todas as tardes, um pelotão de índios, pés descalços, fardamento e armamento da FAB, desfila em homenagem à Bandeira Nacional. No hasteamento e arreamento da bandeira, os colombianos da outra margem do rio veem o movimento de homens e de armas e ouvem o hino nacional brasileiro. Medite-se sobre isso: são índios, de pés descalços, empunhando fuzis que sabem usar, homenageando e prestando obediência a um Brasil que não conhecem. [...] Referindo-se à sua tropa, o sargento Alcântara declarou enfaticamente: Esses índios são capazes de defender-nos contra qualquer ataque. Aqui, a soberania brasileira está em suas mãos. Eles já entendem o que é isso. Se a munição acabar e o ar-

mamento negar fogo, tenho a certeza de que brigarão com as mãos e os dentes, se preciso for. Antigamente, na formação do pelotão indígena, os homens desfilavam com fuzis feitos de madeira. Há pouco tempo, a FAB entendeu que eles podem prestar serviços relevantes e lhes deu armas verdadeiras, além de fardamento. E o Sul pode ficar tranquilo, porque em Yauaretê há gente de fibra defendendo o Brasil” (JORNAL O GLOBO, 1964).

O alistamento de indígenas nas fileiras do exército era uma estratégia a mais no plano de desenvolvimento da Amazônia sem resistência. Shelton Davis (1978), ao analisar as graves consequências do impacto do avanço capitalista sobre a Amazônia, em seu livro *Vítimas do Milagre – O Desenvolvimento e os Índios do Brasil*, afirma que

para compreender a situação dos índios brasileiros, é necessário examinar a história econômica da região amazônica e discutir o recente crescimento na economia política do Brasil. Acredito que vários dos relatos fatuais citados acentuaram excessivamente os erros burocráticos da política indigenista nacional, deixando de analisar as relações que existem entre essas políticas e a estratégia de desenvolvimento mais global para a ocupação da Amazônia (DAVIS, 1978, p. 89).

Embora não exista a possibilidade (em função do objeto específico da pesquisa) de examinar essa estratégia de desenvolvimento, procuro sinalizar que não só a política indigenista, mas toda a violência sobre os índios tinha suas causas bem articuladas no modelo de desenvolvimento com segurança dos governos militares. O indigenista Orlando Vilas Boas chegou a afirmar que o general Bandeira de Melo, presidente da Funai, implantou o modelo mais eficaz de extermínio dos índios.

A Amazônia também é rica em minérios. Os militares no governo sabiam que mineração em terra indígena tinha restrição. Shelton Davis mostra o impacto da política mineral sobre as políticas indigenistas do governo:

O novo boom da mineração na Amazônia serve como base para entender a recente política indigenista do Brasil. Quando o programa da Transamazônica foi iniciado, em 1970, o papel da Fundação Nacional do Índio era sobretudo de pacificar as tribos indígenas. Mais recentemente, com essas rodovias prontas, ou quase, a Funai foi requisitada, em geral contra o desejo de suas lideranças e de vários agentes indigenistas dedicados, para abrir caminho para as companhias multinacionais e estatais interessadas em ganhar acesso aos recursos naturais da Bacia Amazônica. Basicamente, a resposta da Funai a esse novo desafio foi simples. Nos últimos anos ela institucionalizou uma política, semelhante àquela praticada pelo Escritório de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos, de arrendar os ricos recursos minerais contidos nas terras dos índios (DAVIS, 1978, p. 117).

Conforme o autor, em 1974 já havia mais de 150 técnicos trabalhando somente na região de Surucucus, incluindo militares brasileiros, no Projeto Radam, na Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais e a Nucleobrás.

Outra vertente do extermínio era o projeto de Emancipação Indígena, ou seja, os indígenas que já conhecessem os códigos da sociedade nacional como língua, escrita

e matemática seriam declarados não indígenas e transformados em camponeses; suas terras seriam entregues ao latifúndio. De acordo com a proposta do ministro do Interior Rangel Reis, o melhor caminho para alcançar a emancipação seria a integração do índio ao sistema produtivo, conforme o próprio ministro manifestou ao jornal *Folha de S.Paulo*:

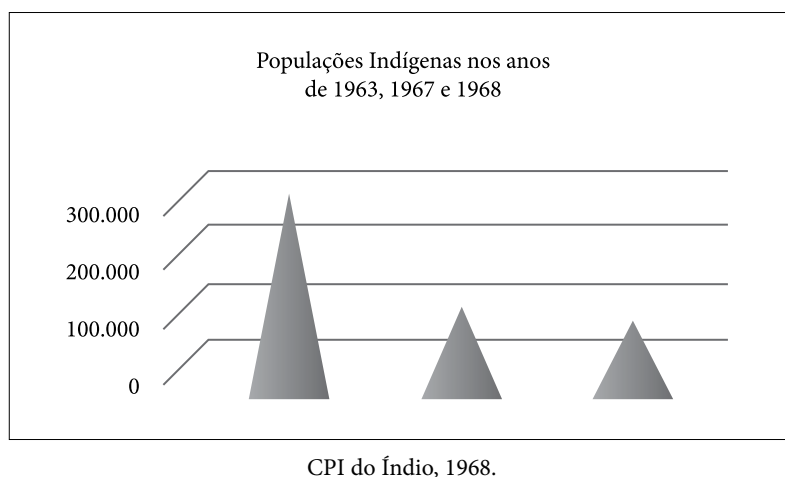
A intenção do Governo, atualmente, é ver o índio produzindo economicamente para o país. As tribos mato-grossenses já estão em condições de aplicar em suas áreas projetos de desenvolvimento, para que, com o benefício, possam ter uma emancipação econômica e se tornarem autônomos. O índio também é gente, e sem essa emancipação, não se pode pensar numa integração. **O índio pode e deve participar do crescimento do país com uma mão-de-obra útil e produtiva** (JORNAL FOLHA DE S.PAULO, 1975, grifo nosso).

O jornal conclui o artigo dizendo que algumas comunidades já estariam aptas a se integrar pelo elevado grau de relação com a sociedade regional: “[...] já são comunidades que em curto espaço de tempo, pelo seu grau de aculturação, de contatos com os brancos e modo de comercializar seus produtos, estarão integrados definitivamente à vida dos brancos” (JORNAL FOLHA DE S.PAULO, 1975). No ano seguinte, o tema continuava aquecendo o meio político, e o ministro se desafiou a não deixar o governo sem ao menos integrar um indígena: “Não entrego a pasta a meu sucessor sem pelo menos emancipar uma comunidade”, declarou ao mesmo jornal no ano seguinte. “Profetizou” que dentro de 20 anos o Brasil não teria mais indígenas, porque todos estariam integrados. Os movimentos indígenas e indigenistas reagiram ao projeto. O Cimi o qualificou de genocida e criminoso, afirmando que “agora, o extermínio dos índios não se fará com o fogo dos bacamartes, mas com a fria letra da lei” (JORNAL FOLHA DE S.PAULO, 1978). O líder indígena Aniceto Xavante, ao ser recebido em audiência pelo ministro Rangel Reis, pediu a extinção do projeto: “Viemos aqui para conversar com o senhor e pedir para rasgar logo esse projeto de emancipação”, segundo noticiou o jornal *Folha de S.Paulo* (1978).

A política indigenista que antecedeu os governos militares e à qual foi dada continuidade por eles resultou em massacres contra povos indígenas. Na década de 1960, poucas informações sobre os povos indígenas eram difundidas pela imprensa, e a tônica era uma só: os índios estão sendo exterminados, extinção gradativa ou acelerada, mas fatal. Para corroborar, as afirmações traziam estatísticas, fatos e números.

O professor Paulo Duarte, da Universidade de São Paulo (USP), ao depor na CPI do Índio (1968), afirmou que nenhum crime praticado contra os povos indígenas foi punido, levando a uma quase extinção da população, de 300.000 em 1963 para 100.000 em 1967 e 80.000 em 1968. Em seu depoimento acusa ainda que os povos indígenas no Brasil estão sujeitos às contingências da política estadual, pois em alguns casos suas terras são invadidas por chefes políticos estaduais. “A nação não teve conhecimento de nenhuma denúncia penal responsabilizando criminalmente assassinos, autores de crimes, de genocídio” (DUARTE, 1968).

Gráfico 1 – Diminuição da população indígena no Brasil em 5 anos



A ADMINISTRAÇÃO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

A Funai, criada como “Fundação” para facilitar a administração da “renda indígena” extraída das TIs, se revela numa autarquia tecnoburocrática. “Não será preciso entender de índio, importa é saber administrar”, era o lema dos responsáveis por chefias, inclusive presidentes, ou seja, usando do argumento tecnicista para melhor explorar o patrimônio indígena. É o modelo “racional”, pragmático, autoritário e repressivo. Os objetivos são definidos a partir do desenvolvimento, que não poderá sofrer qualquer obstáculo. Os indígenas, seus territórios e suas riquezas fazem parte dessa contabilidade. Só um modelo indigenista abrangente, eficaz e centralizado poderá evitar que os indígenas representem algum entrave ao progresso. Desta forma, se põe em marcha um integracionismo acelerado, através das estradas, dos grandes projetos, da exploração das riquezas naturais. O caráter empresarial é implantado através do Departamento Geral de Patrimônio Indígena (DGPI). Projetos de desenvolvimento, os mais variados, são introduzidos nas terras indígenas. “Administradores de índios” são instalados nos diversos escalões. Muitos chefes de Posto foram recrutados, em sua maioria no Quadro Auxiliar de Oficiais (QAO), levando para as aldeias “apenas a experiência da caserna”.

A gestão dos coronéis na chefia da Funai foi bastante criticada por indígenas e indigenistas. Para o antropólogo Carlos de Araújo Moreira Neto⁶, “inaugura-se a tradição

6 Carlos Araújo Moreira Neto, Governo entrega a História às traças, *Porantim* 40/41, junho julho 82, p. 9-13. No documento, o antropólogo analisa a “obscurantista decisão da Funai de extinguir o Museu do Índio do Rio de Janeiro”.

funesta que confia a direção e execução da política indigenista a militares sem nenhuma aptidão ou compromisso ético com os povos indígenas” (MOREIRA NETO, 1982, p. 11). É neste período que ingressou na Funai o coronel Ivan Zanoni Hausen, que se converteu em “teórico” da nova espécie de indigenismo. Zanoni apresentou seu projeto de “indicadores ou critérios de indianidade” – que não passava de uma reedição do projeto de emancipação, ou seja, através de critérios predefinidos, a Funai decidia quem era e quem não era indígena. Para Moreira Neto, “o coronel Zanoni quer conferir à condição de índio um caráter transitório que pode e deve ser superado pelo aprendizado das maneiras de ser do ‘branco’” (MOREIRA NETO, 1982, p. 10). Por isso tudo, afirma o autor, “a Funai é um órgão primariamente repressivo, cuja tarefa é vigiar e punir os índios. Esta é uma visão atual, formulada de modo explícito” (MOREIRA NETO, 1982, p. 9).

O tecnicismo defendido pelo governo para a gestão da Funai não se percebia na demarcação das terras indígenas, que seguia critérios totalmente políticos, inclusive com a participação dos governos estaduais. O então presidente da Funai, o coronel João Carlos Nobre da Veiga, detalhou o procedimento na Câmara dos Deputados em 1980:

toda vez que é eleita uma área indígena, antes de ela ser decretada, de ser oficializada, procuramos encaminhar, como temos feito, aos Governos dos Estados, aos órgãos federais e estaduais que se interessam pela terra, tais como IBDF, Cema, Incra, o DNER, o DNPM, todos os institutos de terra do Estado, de maneira que não passamos à eleição da área sem que esses órgãos nos digam quais serão os problemas criados por essa eleição, para evitar os conflitos que hoje existem em quase todas as 250 reservas indígenas (NOBRE DA VEIGA, 1980).

Dessa submissão a interesses regionais e a grupos econômicos, resultou a total paralisação de demarcações das terras indígenas. Voltou com toda a força a tese da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional de demarcar “colônias indígenas”, ou distribuir lotes individuais de 50 ou 100 hectares a cada família indígena. Ficou também clara a subordinação da questão indígena aos interesses dos governos regionais, através do “Programa de Regionalização da Funai”.

Se para os militares rondonianos, adeptos à filosofia positivista, os indígenas eram os verdadeiros brasileiros, para um setor dos militares do governo pós-1964, os indígenas passam a ser “ameaças à segurança nacional”, especialmente os da faixa de fronteira. O brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira, comandante do 1º Comando Aéreo Regional, em entrevista ao jornal *A Notícia de Belém*, em janeiro de 1980, definiu os indígenas como ameaça justamente por não terem nacionalidade, segundo ele: “A Amazônia só será nossa quando for habitada por brasileiros, e não por índios que não têm nacionalidade” (LOPES DE OLIVEIRA, 1980). Na sequência da entrevista, externou compreensões de um pensamento acionado toda vez que não se deseja demarcar terras aos povos indígenas, de um pseudointeresse desses povos em se tornarem independentes:

quistos populacionais, quistos linguísticos, quistos raciais... vão se tornando nações e povos cada vez mais autênticos, ficando a um passo de se tornarem países independentes. São seres humanos que merecem ser levados a um ponto acima e não viver como animais no meio da selva (LOPES DE OLIVEIRA, 1980).

A militarização da Funai foi duramente criticada. O deputado Modesto da Silveira denunciou ao jornal *Correio Brasiliense* (1981) que “a Funai é um grande quartel sem fardas”; já o deputado Antonio Carlos de Oliveira afirmou que “a Funai virou cabide de emprego de coronel da reserva...” (JORNAL CORREIO BRAZILIENSE, 1981). Houve também constante e contundente oposição e denúncia por parte do movimento indígena e de entidades da sociedade civil.

É incrível a Funai ter despedido todos os antropólogos e ter colocado coronéis e sargentos para substituí-los. Tudo isso significa uma sociedade dominada, escravizada por uma estrutura de poder cujo projeto não é dessa sociedade, não expressa seus interesses e necessidades, expressa outros interesses... Os coronéis que estão lá são tão armados de preconceitos que têm vergonha que o Brasil tenha índio... A Funai é anti-rondoniana. O problema é que o coronel da Funai é o militar aposentado, o que está encostado, o que fracassou...” (JORNAL PORANTIM, 1981, p. 14).

O fantasma criado em torno da presença indígena em faixa de fronteira era tão assombroso que adentrou o governo “democrático” de José Sarney. O general de brigada Rubens Bayma Denys expressou durante uma reunião com bispos católicos ser

decisão pessoal e fechada do próprio Presidente da República a **não demarcação de terras indígenas em faixa de fronteira**. O General inclusive admitiu que o Presidente Sarney está ciente da **ilegalidade** desta decisão, que contraria disposições da própria Constituição e fere vários dispositivos legais (CIMI, 1987, grifos nossos).

No mesmo documento, o Cimi registrou que o general Denys desejava mesmo era “limpar” a faixa de fronteira de indígenas:

os motivos alegados pelos representantes do governo, especialmente o General Denys, para justificar essa decisão, prendem-se a razões de segurança nacional. Segundo o General, a população indígena não oferece garantia de uma ocupação estável das fronteiras, que deve ser entregue à iniciativa de investimentos de maior porte. Assim, é necessário **“limpar”** a faixa de fronteira de obstáculos à implantação de tais investimentos (CIMI – DOC, 1987, grifos nossos).

No Estudo nº 7, da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional (SG/CSN), anteriormente citado, fica mais evidente essa caracterização da questão indígena como um assunto de segurança nacional. No documento, a SG/CSN quer demonstrar que a questão indígena se constitui num risco para a soberania e integridade do território nacional. Com relação às terras indígenas em faixa de fronteira, diz que

é necessário um esforço para aumentar a identidade cultural da fronteira com o resto do país, evitando, a qualquer custo, o estabelecimento de **enclaves**, de quaisquer espécies, ainda que de autóctones brasileiros. A reserva de áreas para comunidades indígenas, na Faixa de Fronteira,

deve subordinar-se ao preceito maior da preservação e de integridade daquela faixa. A Política de Segurança Nacional requer a integração da Faixa de Fronteira à comunidade nacional tanto nos aspectos físicos como culturais (BRASIL, 1986, p. 15, grifos nossos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num rápido olhar para o cenário indígena da década de 1960, é possível concluir que se revelava para o Brasil e o mundo um inexorável caminho de extermínio dos povos indígenas. E o mais grave é que o órgão que deveria evitar esse quadro de violência e genocídio era um dos que mais contribuía para esse quadro de condenação dos povos indígenas em nosso país. Até os mais renomados indigenistas da época não escapavam de conclusão neste sentido.

Vimos que as causas sistêmicas estavam relacionadas fundamentalmente a um modelo de desenvolvimento e segurança implantado pela Ditadura Militar. Porém, havia fatores históricos e políticos que fizeram com que a situação se configurasse com tamanha gravidade, que tudo indicava não haver outro caminho senão o da extinção dos povos indígenas em nosso país.

Nas décadas de 1970 e 1980, houve uma aceleração do crescimento econômico, o chamado “milagre brasileiro”, que teve impactos enormes sobre vários povos, com centenas e milhares de vítimas fatais. As “pacificações” desastrosas (sugerimos ver a obra de Rubens Valente, *Os Fuzis e as Flechas*) e as transferências forçadas, como consequência das grandes obras; as invasões massivas dos territórios indígenas por madeireiras, mineradoras e garimpeiros; os projetos de colonização em terras indígenas; a não demarcação das terras em faixa de fronteira; os projetos geopolíticos como o Calha Norte; enfim, um conjunto de fatores gerou um quadro de violação dos direitos humanos das populações indígenas, caracterizando-se como um processo de genocídio.

Felizmente não se confirmou essa fatalidade. Ao contrário, os povos indígenas, em sua resistência e sabedoria, conseguiram superar esse fatalismo, chegando ao início do século 21 com mais de 800 mil pessoas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório de Jáder Figueiredo Correa**. Rio de Janeiro: Minter, 1968.

BRASIL. Secretaria Geral. Conselho de Segurança Nacional. Estudo nº 007/3ª.SC/86. **A questão indígena e os riscos para a soberania e a integridade do território nacional**. Brasília: 1986. (datilografado - 22 páginas)

CAMPOS, André. **O presídio indígena da Ditadura**. 2012. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/o-presidio-indigena-da-Ditadura>. Acesso em: 23 ago. 2018.

CARVALHO, Maria Rosário de; PEREIRA, Hugo Prudente; SOUZA, Ana Claudia G. de; MACHADO DE SOUZA, Jurema. **Mapeando parentes: identidade, memória, território e parentesco na terra indígena Caramuru-Paraguassu**. Bahia: EdUFBA, 2012.

CEDI. **Empresas mineradoras e terras indígenas na Amazônia**. São Paulo: CEDI, 1986.

CIMI. DOC. **Doutrina de Segurança Nacional ameaça os povos indígenas do Brasil**. Brasília: CIMI, 1987 (datilografado).

COMITÊ ESTADUAL DA VERDADE DE MANAUS. **O genocídio do povo Waimiri Atroari**. Manaus: 2012.

COTRIM NETO, Antônio. **Entrevista ao jornal Correio Braziliense**. Brasília, 4 jun. 1972.

COTRIM NETO, Antônio. **Entrevista ao jornal Folha de S. Paulo**. São Paulo, 20 maio 1972.

COTRIM NETO, Antônio. **Entrevista ao Jornal Brasiliense**. Brasília, 20 maio 1972.

COTRIM NETO, Antônio. **Entrevista ao Jornal da Tarde**. São Paulo, 31 maio 1972.

DAVIS, Shelton Davis. **Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Cambridge University Press. Zahar: Rio de Janeiro, 1978.

DUARTE, Paulo. Depoimento à CPI do Índio. **Jornal do Brasil**. Brasília, 20 set 1968.

JORNAL CORREIO BRAZILIENSE. Brasília, 10 jun. 1981.

JORNAL FOLHA DA MANHÃ. **Genocídio**. Rio de Janeiro, 15 maio 1968.



JORNAL FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 17 maio 1975.

JORNAL FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 30 jul. 1976.

JORNAL FOLHA DE S.PAULO. São Paulo, 17 nov. 1978.

JORNAL O GLOBO. **Yauaretê**: batalhão dos pés descalços. Rio de Janeiro. 20 out. 1964.

JORNAL O GLOBO. Rio de Janeiro. 24 abr. 1969.

JORNAL PORANTIM. Conselho Indigenista Missionário. 1975.

HECK, Egon Dionisio. **Os índios e a caserna**: políticas indigenistas dos governos militares, 1964-1985. 1997. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

LOPES DE OLIVEIRA, Protásio. **Entrevista ao jornal A Notícia**. Belém, 26 jan. 1980.

MOREIRA NETO, Carlos Araujo. **Entrevista ao Jornal Porantim**. Brasília, n. 40/41, jun./jul. p. 9-13, 1982.

NOBRE DA VEIGA, João Carlos. **Depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito da Câmara dos Deputados**. Brasília: 1980. (Arquivo da Câmara dos Deputados)

PINHEIRO, Israel. **Entrevista concedida ao Jornal do Brasil**. Brasília, 27 ago. 1972.

PREZIA, Benedito; HOONAERT, Eduardo. **Esta terra tinha dono**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Cimi, 1988.

SILVA, Meire Adriana da. **O Movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001**. 2005. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2005.

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

ZELIC, Marcelo. **Relatório**. Povos indígenas e Ditadura Militar. Subsídios à Comissão Nacional da Verdade, 1946-1988. São Paulo, 2012.

“NEM TUDO ERAM FLORES”

OS INDÍGENAS, A DITADURA E O DECRETO DE EMANCIPAÇÃO DE 1978

Poliene Soares dos Santos Bicalho

*Hoje o Brasil está num progresso que é uma
beleza... coitados dos índios brasileiros! Estão
sofrendo... Brasil está progredindo mesmo. Progresso
avançando e os índios estão oprimidos.
João Batista-Bororo (1975)*

INTRODUÇÃO

Os anos 1970 no Brasil, assim como em outros países da América do Sul, foram marcados pela atuação firme do governo ditatorial, que se estabeleceu em solo nacional a partir do dia 31 de março de 1964 e se estendeu até 1985, ano que marca o final da Ditadura no Brasil, com a eleição indireta do civil Tancredo Neves à Presidência da República. Os anos subsequentes foram marcados pelo início dos trabalhos que tinham por objetivo a organização da Assembleia Nacional Constituinte, aberta oficialmente no ano de 1987¹.

O país, apesar dos desmandos políticos e das torturas e perseguições executadas pelo estado ditatorial, viveu, no início da década de 1970, agitados anos de “incontida euforia desenvolvimentista” (REIS, 2000, p. 56). Contudo, entre avanços econômicos e retrocessos políticos, os povos indígenas sentiam na pele e na alma os espinhos das flores, pois, mais uma vez, a ganância capitalista atingiria, de forma agressiva e violenta, as suas vidas – ao alcançar comunidades, territórios, culturas e organização social – afinal, as vítimas do milagre² foram numerosas, infelizmente, e muitas delas fatais.

-
- 1 Este capítulo foi originalmente publicado, com outro título e outra construção textual, modificado quase que em sua inteireza, salvo uma citação ou outra reproduzida, em formato de artigo, na Revista **TOPOI**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, jan./abr. 2019.
 - 2 Analogia à obra **Vítimas do Milagre** – o Desenvolvimento e os Índios no Brasil, de Shelton H. Davis, de 1978.

Neste cenário, no ano de 1978, um fato marcou o apogeu da política econômica expansionista e integracionista do governo ditatorial, o Decreto de Emancipação de 1978, que surgiu como uma tentativa de emancipação³ forçada não apenas de pessoas indígenas individualmente, mas de grupos étnicos e comunidades inteiras – assim como de suas terras – para atender a interesses econômicos de ordem pública e privada, em

-
- 3 O tema da emancipação indígena voltou a ser notícia, por mais estranho que pareça, em pleno século XXI, no Brasil, após a vitória do candidato ultraliberal, e de extrema direita, Jair Bolsonaro (PSL, atualmente sem partido), que tocou novamente nesse ponto, já bastante debatido e superado pela Antropologia e por indigenistas das mais diversas áreas e campos de atuação. O presidente eleito expressa uma visão bastante retrógrada e perversa da ideia de integração indígena à comunidade nacional, muito similar à que será apresentada neste capítulo e que vigorou, de modo muito profícuo, durante os anos da Ditadura Militar no Brasil. Há uma pretensão clara de “confundir” integração com emancipação e com autonomia, sugerindo que os indígenas precisam se emancipar para poder melhor usufruir de suas terras, como se pode observar nesta fala de Jair Bolsonaro, quando ainda candidato, publicada na página do G1 de 26/10/2018: “No que depender de mim, vocês serão emancipados. O índio norte-americano vive, em grande parte, dos *royalties* dos cassinos. Vocês, aqui, podem viver de *royalties* não só de minério, mas exploração da biodiversidade, bem como *royalties* de possíveis hidrelétricas que poderiam ser construídas na terra de vocês, então, vocês são brasileiros como nós e têm todo direito de explorar a terra de vocês” (<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/26/bolsonaro-defende-que-indios-recebam-royalties-pela-exploracao-da-terra-em-que-vivem.ghtml>. Acesso: 11/02/2018 às 16:52h). Contudo, a noção de emancipação indígena, desejada e/ou imposta por instâncias governamentais, historicamente, está associada à perda do direito à terra, como se observará nas próximas linhas. Sabe-se, também, que a integração dos povos indígenas, após a Constituição de 1988, é inconstitucional, pois, de acordo com o procurador Júlio Araújo, “essa visão de defender a ‘integração’ dos povos indígenas viola o artigo da Constituição que diz que ‘são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam [...]’ Os povos indígenas devem ter autonomia para viver na terra deles ou viver na cidade, retornar ou não para a aldeia. Essa premissa de forçar os indígenas a serem integrados é inconstitucional... É uma visão autoritária de que melhorar de vida é morar na cidade ou seguir um mesmo padrão de comportamento” (<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46749222>. Acesso: 11/02/2019 às 17h). As primeiras medidas do já empossado presidente da República, após o dia 01/01/2019, Jair Bolsonaro, à frente da Presidência, no que diz respeito aos direitos indígenas, preocupam sobremaneira indígenas, indigenistas, antropólogos e ativistas dos mais diferentes matizes, porque, entre outras atitudes, retirou do Ministério da Justiça, via Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a função de demarcar as terras indígenas e transferiu-a ao Ministério da Agricultura, atualmente comandado pela líder ruralista Teresa Cristina (DEM-MS), claramente comprometida com os interesses de ruralistas e empresários vinculados ao campo. Além desta medida, o novo governo também transferiu a FUNAI para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, atualmente comandado pela pastora evangélica Damares Alves. Estas ações, entre outras, evidenciam uma óbvia intenção de esvaziamento e enfraquecimento da FUNAI, assim como expõe as questões e os direitos indígenas a uma série de riscos. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/bolsonaro-retira-da-funai-a-demarcacao-de-terras-indigenas.shtml>. Acesso: 29/01/2019 às 10:28h. // <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/novo-decreto-de-bolsonaro-retira-da-funai-licenca-de-empresendimentos.shtml>. Acesso: 29/01/2019 às 10:35h. As críticas e resistências a estas mudanças impostas pelo novo Governo foram intensas, especialmente advindas da forte atuação dos movimentos indígenas, o que levou à aprovação, no Senado e na Câmara, da Medida Provisória 870/2019, que tratou do retorno da FUNAI ao Ministério da Justiça e devolveu ao órgão o papel de condutor dos processos de demarcação das terras indígenas. Ver: CIMI. Senado aprova MP 870 e devolve demarcações à Funai e o órgão ao Ministério da Justiça. 29/05/2019. <https://cimi.org.br/2019/05/senado-aprova-mp-870-devolve-atribuicoes-funai-orgao-ministerio-da-justica/>. Acesso: 29/04/2021 às 8:39h.

jogo à época do “milagre econômico”. Neste sentido, para o governo do general Ernesto Geisel, contestar a tutela passou a significar também um meio de eliminação da categoria índio, ou seja, “eliminado o índio como categoria, estariam suas terras também emancipadas” (RAMOS, 1984, p. 284).

Adentrar ao contexto no qual este projeto de emancipação foi pensado, perscrutando fontes da época e analisando a literatura produzida sobre o período, é o principal objetivo deste estudo, que tem a intenção de evidenciar as incoerências e as violências pretendidas e cometidas pelo regime ditatorial contra os povos indígenas do Brasil, especialmente no final da década de 1970.

O CONTEXTO HISTÓRICO NACIONAL E INTERNACIONAL DA DITADURA E DO DECRETO DE EMANCIPAÇÃO DOS ÍNDIOS

No curso da Ditadura Militar, que vigorou entre os anos de 1964 e 1985, a presença do Estado autoritário se tornou mais evidente mediante um projeto de governo no qual os indígenas foram tidos como verdadeiros empecilhos ao progresso então em marcha. A política de integração nacional incentivou a criação das reservas indígenas, o que favoreceu, em grande medida, a desintegração sociocultural desses povos e a liberação de suas terras originais para o desenvolvimento do país.

Foi nesse cenário que se começou a projetar a proposta de emancipação dos povos indígenas, com óbvias intenções de liberação de suas terras a setores públicos e privados, tomados pela sanha desenfreada da expansão capitalista, que se consolidava em grande parte do mundo ocidental, especialmente no Brasil, naqueles anos de chumbo. Neste contexto, todos os que apoiaram iniciativas de defesa aos povos indígenas, enquanto grupos étnicos diferenciados, foram vistos como opositores ao Regime.

Sob tais diretrizes, o Brasil dos anos 1970 viveu o “pacto autoritário tecnoburocrático-capitalista” (PEREIRA, 1985, p. 48), que buscou consolidar o capitalismo oligopolista, imposto aos países latino-americanos como condição para a inserção desses países no mercado internacional. Assim como outros países da América Latina⁴ e de outros continentes, o Brasil passou por transformações sociais e econômicas que já vinham se consolidando no mundo, como resultado do processo de descolonização, a acelerada globalização da economia e a crise do capitalismo mundial.

4 O uso do termo América Latina neste trabalho não significa a adoção de uma perspectiva homogeneizadora em relação aos países que compõem as Américas de línguas ibéricas, dada a existência de diferenças significativas, históricas, culturais, linguísticas, sociais, econômicas e políticas entre os diferentes países dessa região.

Do ponto de vista sociocultural, do final da Segunda Grande Guerra até meados da década de 1970, se formou a vanguarda dos movimentos sociais de cunho étnico, racial e de gênero, incentivados pelas teorias do multiculturalismo⁵, que se afirmaram e ganharam força com o avanço dos debates e das preocupações em torno dos povos étnicos diferenciados linguística e culturalmente.

América Latina, Europa e Ásia se tornaram palcos de “movimentos sociais democratizantes, anticapitalistas, antiautoritários e antiburocráticos”; movimentos e regimes de “tendência nacional-democrática produziram reformas sociais e políticas” (QUIJANO, 2002, p. 15); além das reformas sociais profundas pelas quais passaram alguns países das Américas, Ásia e Europa, como Bolívia (Revolução de 1952) e Cuba (Revolução de 1959); e das guerras ocorridas em torno da descolonização da África.

Por outro lado, os anos do “milagre econômico” no Brasil, entre 1970 e 1974, evidenciaram um crescimento rápido e desordenado da economia, com fortes repercussões entre as camadas sociais menos favorecidas, alguns setores sociedade civil organizada e os demais grupos que sofriam os impactos negativos diretos desse processo, como os povos indígenas. No âmbito das relações entre estes últimos, o Estado e a sociedade, as primeiras Assembleias Indígenas emergiram como uma resposta aos desmandos das políticas indigenistas dos governos autoritários do período ditatorial, principalmente quanto às invasões das terras indígenas.

Em 1974 teve início a transição entre os regimes, do ditatorial ao democrático, quando o general Ernesto Geisel assumiu a Presidência da República e começou o processo de abertura política, que só se concluiu definitivamente em 1987, durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte e a promulgação da nova Constituição do Brasil, em 1988. Sobre esse momento, afirmou Bernardo Kucinski: “A transição lenta, gradual e segura levou 15 anos para ser completada, desde sua primeira formulação em fins de 1973. Durou mais tempo do que a própria Ditadura ” (KUCINSKI, 2001, p. 139).

Logo no início do governo do general Ernesto Geisel (1974-1978), iniciaram-se os debates em torno de projeto de emancipação, que culminaria no Decreto de Emancipação 1978. É preciso ressaltar que tanto o Código Civil de 1916 quanto o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) se pautavam na ideia de integração do indígena à comunidade nacional e previam a sua conseqüente emancipação, tendo em vista a superação da condição de incapaz, como era enquadrado o indígena no referido Código. Há uma confusão de conceitos e práticas neste emaranhado de interesses que, quando claramente expostos, evidenciam os reais motivos que moldavam esta ‘falsa emancipação’, que nada tem a ver com autonomia, mas sim com a perda de direitos específicos dos povos.

Nesse período, o Brasil vivia a década das contradições envoltas por expansão da economia, desbravamento de novas fronteiras, milagre econômico e aumento da pobreza. A política interna estava nas mãos dos militares, pelos quais a repressão e a tortura eram utilizadas como artifícios para barrar as movimentações populares que ousassem

5 “Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 50).

desafiar o sistema. Contudo, atitudes repressivas e violentas nunca conseguiram silenciar a humanidade por muito tempo.

No final dos anos 1970, a fragilidade do governo ficou notória diante da profunda “crise do regime político tecnoburocrático-capitalista” (PEREIRA, 1985, p. 124), que irmanou a crise econômica à crise moral e político-institucional. Até mesmo os setores conservadores da sociedade, como a Igreja Católica e a Ordem dos Advogados do Brasil, tomaram posições contrárias ao regime neste momento, passando suas alas mais liberais/progressistas a apoiar aqueles que mais sofriam com o autoritarismo do governo: trabalhadores, estudantes, negros, indígenas etc.

O período de abertura e redemocratização política⁶, em curso desde 1973, tornou latente o clima de insatisfação evidenciado numa série de movimentos sociais de caráter urbano e popular. Embora não tivessem como bandeira de luta uma proposta clara de ruptura com o Regime, pois seus protestos foram direcionados às péssimas condições materiais de vida e à luta por direitos individuais e coletivos, eles cumpriram papel importante no processo de redemocratização, ainda em curso.

“Não te quero para sempre”: O Estratagema do Decreto de Emancipação de 1978

No final do governo do general Ernesto Geisel, no ano de 1978, entrou em discussão um amplo debate, acompanhado por diversos setores da sociedade civil organizada, em torno de um edito em específico: o Decreto de Emancipação de 1978. O projeto de emancipação dos índios, almejado pelo governo militar e que resultou no Decreto de Emancipação de 1978⁷, surgiu como mais uma estratégia de usurpação das terras indígenas, engendrado pelo discurso retrógrado de integração⁸, compreendida equivocadamente como assimilação do indígena à comunidade nacional.

Nesta perspectiva, os indígenas passariam, uma vez comprovada a sua adaptação/assimilação à cultura e à sociedade envolvente, a compô-la em condições de igualdade

6 **Abertura política:** “É essencialmente uma estratégia dos detentores do poder para conceder sempre o menos possível, postergando a democratização”. **Redemocratização política:** “Processo real de transição do regime autoritário para o regime democrático exigido pela sociedade civil” (PEREIRA, 1985, p. 128).

7 Visava regulamentar os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

8 É necessário diferenciar “assimilação” e “integração” (grifos meus). De acordo com Pedro Agostinho, o uso antropológico do termo “integração” se recobre de “um conjunto de formas de articulação entre sociedades indígenas privadas de sua autonomia e a sociedade nacional que as domina, verificadas nos planos do econômico, do social e do político. Mas não é por efeito dessa articulação que elas deixam de ser as tais entidades étnicas distintas, ou de ser por isso discriminadas. Só se o inverso ocorresse, se a perda cultural e de identidade étnica fosse completa e a ex-sociedade tribal se diluísse, indistinta, no interior da sociedade nacional, seria cabível falar de *assimilação* (grifos do autor). Mas esta, como deliberado objetivo político, é vedada pelo Estatuto do Índio (art. 1º, art. 2º, V, VI, IX), pois tem como pressuposto a destruição da cultura tribal e a quebra de sua coesão social, além da provável perda das terras grupais; o que, mesmo ocorrendo, não é, no entanto, aval de que a assimilação seja alcançada” (AGOSTINHO, 1981, p. 35-36).

com os demais brasileiros, ou seja, como simples trabalhador sem direitos específicos – já que seriam emancipados destes –, e sem a proteção do Estado, já que também deixariam de contar com os serviços da tutela⁹, que, embora mal compreendida e extremamente falha, ainda é um importante mecanismo de defesa e sobrevivência dos povos indígenas no Brasil.

Os responsáveis diretos por este estratagema foram o ministro do Estado do Interior (Minter), Ministério a que estava submetida a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), doutor Maurício Rangel Reis, como aparece descrito na fonte consultada (Ofício Nº 046/GAB/P. 13/09/1978. In: DOSSIÊ ESTUDOS SOBRE A EMANCIPAÇÃO INDÍGENA, 1980, p. 30); e o presidente da Funai, o senhor Ismarth de Araújo de Oliveira.

9 A tutela indígena foi regulamentada pelo Código Civil Brasileiro de 1916 – Lei nº 3.071 –, que viu o índio (conceituação genérica) como um ser transitório, ou seja, deixaria de ser tutelado à medida que se adaptasse à ‘civilização’ do país. Os índios, assim como os pródigos e as pessoas que tinham entre dezesseis e vinte e um anos, tornaram-se parte da categoria dos relativamente capazes. A tutela dos índios no Brasil não surgiu no século XX, pois desde o século XVI – à época da colonização – o exercício da tutela tornou-se uma prática comum. Inicialmente, os missionários de diferentes ordens religiosas exerceram a tutela como parte do projeto colonial português através do Padroado Real. Durante os séculos XVI e XVII, as missões “prepararam a mão-de-obra formalmente livre e controlaram sua distribuição entre os colonos” (CARNEIRO, 1987, p. 103). Face aos conflitos entre os colonos e os missionários que discordavam entre si quanto ao projeto destes últimos, o Estado reforçou o “papel das ordens religiosas na administração da mão-de-obra indígena livre e, após muitas oscilações, tal papel foi consolidado pelo Regime das Missões em 1686” (CARNEIRO, 1987, p. 104). Em meados século XVIII, as missões foram secularizadas e as reformas do Marquês de Pombal marcaram a “transição da escravidão indígena para o trabalho assalariado”, o que deu origem ao conceito de “tutela orfanológica” (CARNEIRO, 1987, p. 104). Com a Lei de 7 de junho de 1755, os missionários perderam o direito à administração dos índios, que foi transferida para o Estado português. Deste modo, o Estado “não só devolveu aos índios sua liberdade, mas também, é essencial reter, reconhecia sua autonomia política. A relação entre a Coroa e o Governo colonial complicou-se após a publicação das ‘leis das liberdades’” (CARNEIRO, 1987, p. 106). Diante de vários desencontros, o governo colonial decidiu que para impedir a evasão dos índios libertos dever-se-ia colocá-los sob o Regimento dos Órfãos, para onde eram encaminhados os vadios, os ignorantes e os que não queriam trabalhar. Foi daí que surgiu a ideia deturpada da orfandade indígena. Estes indivíduos passaram à tutela do Juiz de Órfãos, responsável por “zelar pelos bens de seus tutelados e velar sobre os contratos de trabalho e sua remuneração” (CARNEIRO, 1987, p. 110). Com a Lei de 27 de outubro de 1831, os índios ainda “em servidão” foram colocados sob a tutela do Juiz de Órfãos e foram libertados aqueles ainda escravizados em guerras justas. A tutela orfanológica tinha um caráter especial e não se estendeu a todos os índios. O Poder Público exerceu-a e tutelou não apenas os índios, mas também suas terras. Com o regulamento das Missões de 1845, os diretores de índios voltaram a administrar as aldeias que, após a Lei de Terras de 1850, passaram a ter que cuidar dos registros das terras dos aldeamentos. Toda essa trajetória trouxe para o século XX uma visão infantilizada do índio – situação esta encarada como transitória, já que ele passaria por estágios de adaptação que o inseriria na sociedade nacional; e foi nessa perspectiva que se elaborou a ideia de tutela indígena apresentada no Código Civil de 1916. Na verdade, a tutela foi concebida como “um instrumento de defesa das terras indígenas pelo Estado” que, mal interpretada, acabou legando aos índios uma conotação infantilizada ao longo do século XX. Assim, a tutela se encaixou numa lógica perfeita imaginada por um Estado conservador que objetivou – baseando-se na doutrina positivista de Augusto Comte, a qual acreditava no progresso da civilização ocidental a partir de uma missão civilizadora, em que índios que já se encontravam no estado positivo deveriam ajudar os que ainda não estavam – proteger, respeitar e assimilar os índios, uma vez que para se tornarem cidadãos como todos os outros deveriam despojar-se “de sua condição étnica específica” (CARNEIRO, 1987 *apud* BICALHO, 2010, p. 130-131).

Teria sido um plano quase perfeito se os seus mentores tivessem tido a perspicácia de melhor compreender o momento histórico que o Movimento Indígena vinha construindo processualmente, assim como se tivessem percebido a ampla atuação de setores da sociedade civil que lutavam em favor da causa indígena naquele cenário.

Naquele contexto, ainda sob forte participação de setores importantes da sociedade civil – como a Igreja Católica, representada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entre muitas outras Organizações Não Governamentais (ONGs) apoiadoras das lutas e dos direitos indígenas, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), por exemplo –, o Movimento Indígena já apresentava uma organização interna que propiciava a atuação direta dos próprios indígenas na luta por seus direitos, ainda que sutilmente. Observa-se que estava sendo construído, naquele cenário de resistência ao Decreto de Emancipação do Índio, o alicerce do protagonismo indígena nas lutas e atuações diretas, através de organizações e lideranças eminentemente indígenas.

Porém, antes de tratar propriamente da resistência e dos seus efeitos imediatos, é necessário apresentar o teor do Decreto de Emancipação. Para tanto, o Dossiê Estudos sobre a Emancipação Indígena foi a principal fonte de pesquisa, entre outras, que resulta em uma série riquíssima de documentos históricos sobre o tema, produzido pelo Arquivo Nacional de Brasília, com datação de 1980. O primeiro documento arrolado no Dossiê é uma Minuta do Decreto, que, como já demonstrado, visava regulamentar alguns artigos da Lei nº 6.001/1973, o Estatuto do Índio, além de dar outras providências. Certamente estas tais providências se relacionavam diretamente ao tema da integração e da emancipação indígena.

O Art. 1º começa com o título ‘Da Emancipação do Índio’ e está assim formulado:

Mediante suprimento judicial, considerado o disposto no artigo 7º, § 1, da Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973, aplicar-se-á a legislação comum, para efeito de emancipação, ao índio maior de 18 anos que satisfizer qualquer das exigências do artigo 9º, § 1º, do Código Civil¹⁰.

10 O Código Civil de 1916 incluiu os índios no grupo das pessoas classificadas como “incapazes” e acrescenta: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País” (Parágrafo Único, Art. 6º do Código Civil de 1916. In: MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Legislação Indigenista*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993. p. 83). Como o Código Civil de 1916, a Lei nº 6.001 enxergou a condição do índio como transitória e classificou-o em três estágios diferentes: isolados, em vias de integração e integrados. Artigo 4º: “I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições características da sua cultura.” “Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio (Anexo A)” In: ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). *Dossiê Regime Tutelar Indígena*. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907. p. 13. Sobre o texto do artigo 9º do Código Civil, mencionado na citação, refere-se ao Capítulo I – Da Personalidade e da Capacidade. Art. 9º. Serão registrados em registro público: I - os nascimentos, casamentos e óbitos; II - a emancipação

Parágrafo único. O suprimento judicial do que trata este artigo será requerido pela Fundação Nacional do Índio, FUNAI (ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 7).

Caberia ao próprio indígena, o interessado, de acordo com o Art. 2º da Minuta, ou à Funai, declarar “a sua condição de integrado”, e, no caso da emancipação de toda a comunidade e de seus membros, a declaração seria feita por decreto presidencial mediante a solicitação “da maioria dos membros do grupo ou por iniciativa da FUNAI” (ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 7-8). Caberia a funcionários da Funai, “servidores notoriamente especializados”, detectar *in loco*, através de formulários próprios “elaborados por órgão competentes da Funai”, se uma comunidade indígena e seus membros poderiam ou não ser emancipados, tendo em vista os “estágios de integração” em que ela se encontrava.

Após o “requerimento da maioria do grupo”, ou mesmo “por iniciativa da Funai”, se formaria uma Comissão de Inquérito composta por três membros, que o presidente da Funai designaria, e que deveria atuar no sentido de “comprovar, de forma objetiva, a existência, ou não, das condições que permitem a emancipação da comunidade indígena ou dos seus membros, em consequência da sua plena integração na comunidade nacional” (ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 3).

Aos indígenas/comunidades integradas/emancipados seriam doadas terras, ou lotes/reservas de terras, de acordo com o que determinava o artigo 1178 do Código Civil de 1916¹¹, localizados e demarcados pela Funai (ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 5). Ao órgão protetor caberia ainda o “registro de instrumento de doação” (Art. 13) e prestação de serviços de “assistência aos índios mesmo depois de integrados ou emancipados” (Art. 17). Uma observação a este texto da Minuta: se tais serviços de assistência já existiam, e nunca foram plenamente exercidos, antes da proposta de emancipação, imagina como seriam executados (e se seriam) após a aprovação do Decreto.

E sobre as terras indígenas, se elas já eram/são deles, e pertencem à União, mas sobre as quais detêm apenas o usufruto, qual a necessidade de se pensar em um decreto que visava justamente emancipar o indígena e lotear as suas terras através de doações feitas pelo próprio órgão protetor? Havia muita incoerência neste projeto/Decreto, e muitas segundas intenções também, o que não passaria despercebido às lideranças e organizações indígenas e indigenistas do período.

As reações à citada Minuta do Decreto de Emancipação vieram de várias frentes, e era natural que fosse assim, afinal, a leitura do documento evidencia que o que se pretendia realmente era a mais absoluta espoliação do direito indígena de proteção às suas terras e à pessoa indígena, seja individualmente, seja coletivamente. Até mesmo os envolvidos diretamente neste plano enfadonho já esperavam que a reação fosse imediata

por outorga dos pais ou por sentença do juiz; III - a interdição por incapacidade absoluta ou relativa; IV - a sentença declaratória de ausência e de morte presumida. In: https://brasil.mylex.net/legislacao/codigo-civil-cc-art10_1751.html. Acesso: 12/09/2018 as 7:58h. Grifos da autora.

11 “Art. 1.178. Salvo declaração em contrário, a doação em comum a várias pessoas entende-se distribuída entre elas por igual.” Código Civil de 1916. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L3071.htm. Acesso: 13/09/2018 às 16h17.

e pontual, como se observa nesta fala do presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo de Oliveira, direcionada ao Ministro Rangel Reis:

Conforme havia espelhado (sic) pessoalmente à V. Exa. no dia 10 do corrente, em sua residência, era de se esperar que alguns grupos de antropólogos esposassem a tese de inoportunidade do decreto, mas que, por outro lado, existissem vozes discordantes, o que propiciaria o debate” (Ofício nº 046/ GAB/P, 13/091978 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 30).

E as vozes discordantes podem ser classificadas a partir de alguns grupos representativos da sociedade civil organizada daqueles anos de abertura política: lideranças e comunidades indígenas, que já vinham se organizando desde o início dos anos 1970, através das Assembleias Indígenas; antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA); Igreja Católica, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); organizações indigenistas, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo e do Rio de Janeiro; entre outras, formaram algumas das principais frentes de reação e resistência ao Decreto.

O antropólogo e professor Dr. Roberto Cardoso de Oliveira escreveu um Parecer, datado do dia 10 de julho de 1978, em Brasília, sobre a Minuta do Decreto, cujo teor é extremamente crítico. Para ele, a sugerida “emancipação civil do índio ou da comunidade”, assim como a “doação de terras” a indivíduos ou às comunidades, uma vez comprovada a maioria deles, acarretaria, de fato, na transformação de “indivíduos e grupos em proprietários”. O outro aspecto observado, muito pertinente, foi o de que uma das consequências diretas deste discurso emancipatório do governo/Estado seriam as perdas irreparáveis à identidade e ao direito indígena à proteção, ou seja, “pode-se entender uma eventual emancipação como a espoliação dos direitos a proteção” (OLIVEIRA, 1980 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 14).

Os antropólogos também emitiram nota de repúdio, intitulada *Antropólogos Manifestam-se contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas e Pedem Apoio*, na qual questionam a palavra e o sentido da emancipação nos moldes apresentados na Minuta de Decreto.

O Ministério do Interior fala atualmente em regulamentar a emancipação de grupos indígenas do regime de tutela, através de um decreto. Porquê, argumenta-se, embora tão semelhante à população regional, deveriam ser eles tutelados, tidos, portanto, como parcialmente incapazes diante da lei? A palavra emancipação tem assim a conotação de algo que libertaria um indivíduo injustamente tido por incapaz e o equipararia aos demais cidadãos. Ora, isso é ver o problema às avessas, e isso em dois sentidos: integrar agora é entregar... Emancipar grupos indígenas agora é pois entregá-los desarmados a forças infinitamente mais poderosas, que lhes arrebatarão, em maior ou menor prazo, as terras a vil preço, por grilagem ou por execução de dívidas, absorvendo-os como mão de obra barata (ANTROPÓLOGOS MANIFESTAM-SE CONTRA PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DE GRUPOS INDÍGENAS E PEDEM APOIO, 1980 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 32).

Nas páginas seguintes, o documento evidencia outras incoerências inerentes ao teor da Minuta, ao demonstrar que, para se falar em emancipação, é necessário que haja as “condições propícias”, o que não existia naquele momento; discute sobre a diversidade e a democracia racial, deixando claro que é preciso respeitar as diferenças, pois diversidade difere de desigualdade e “democracia racial não é necessariamente a fusão em um modo de ser único, mas talvez o reconhecimento de modos de ser diferentes” (ANTROPÓLOGOS MANIFESTAM-SE CONTRA PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DE GRUPOS INDÍGENAS E PEDEM APOIO, 1980 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 32-33). Portanto, para que haja efetivamente respeito e reconhecimento das diferenças, é preciso que exista, sobretudo, admiração por estes grupos indígenas etnicamente diferenciados e culturalmente tão diversificados e únicos¹². E o teor da Minuta do Decreto de Emancipação não evidencia, de maneira alguma, a preocupação com o respeito e o reconhecimento efetivo da diversidade cultural e da alteridade dos povos; ao contrário, intenta legitimar os meios necessários para continuar usurpando os seus direitos, agora, porém, de modo mais efetivo e conclusivo.

O documento em análise ainda chama a atenção para a “reponsabilidade da tutela” e ressalta que o momento que se estava vivendo naquele ano de 1978 não era o adequado para se falar em emancipação, mas, sim, para se atentar às obrigações e responsabilidades que o Estado detinha em relação a uma tutela efetiva e corretamente executada, o que não acontecia: “Uma emancipação depende de uma tutela bem-sucedida” (ANTROPÓLOGOS MANIFESTAM-SE CONTRA PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DE GRUPOS INDÍGENAS E PEDEM APOIO, 1980 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 34).

Outrossim, faltava o desenlace da demarcação das terras (que não se concluiu ainda em 2021, em pleno século XXI),” prevista para aquele fatídico ano de 1978, e demarcação que respeitasse o princípio de “um domínio de extensão de terra contínua, coletiva e inalienável” (ANTROPÓLOGOS MANIFESTAM-SE CONTRA PROJETO DE EMANCIPAÇÃO DE GRUPOS INDÍGENAS E PEDEM APOIO, 1980 apud ARQUIVO NACIONAL, 1980, p. 32), que era e ainda é a condição primeva para a sobrevivência digna de qualquer etnia indígena; além das condições adequadas para continuar retirando da terra o seu sustento, que era e ainda é papel do Estado: orientar e propiciar tais condições relativas às novas técnicas de produção, instrumentos de trabalho, meios de comercialização da produção excedente, financiamentos etc.; além de questões relativas à saúde e à educação diferenciadas, que só serão reconhecidas legalmente com a promulgação da Constituição de 1988¹³. Deste modo, fica evidenciado que o Estado, ademais,

12 “Reconhecer é mais que tolerar ou garantir direitos. Reconhecer é, sobretudo, respeitar, valorizar e bem viver socialmente quando as experiências se travam entre grupos e indivíduos que se caracterizam por especificidades étnicas, culturais, sociais etc.; é saber (con)viver respeitosamente com as diferenças. E respeito é algo além de simples condescendência ou tolerância” (BICALHO, 2017, p. 221).

13 “É de particular importância o fato da Constituição Federal ter assegurado o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica, inter-cultural e bilíngüe, o que vem sendo regulamentado através de vários textos legais. Só desta forma se poderá assegurar não apenas sua sobrevivência física, mas também étnica, resgatando a dívida social que o Brasil acumulou em relação aos habitantes originais do território” (O Governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental, Departamento de Política da Educação Fundamental, Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas. Brasília: MEC/SEF/DPEF/CGAEI, 1998, p. 8).

tinha muito ainda o que fazer em matéria de uma tutela bem-sucedida, antes de pensar em emancipação indígena.

O documento em discussão termina conclamando “indigenistas, juristas, médicos, religiosos, jornalistas e a população como um todo” à luta, em busca de resultados contrários ao Decreto, e propondo a “constituição de uma Comissão Pró-Índio”, a partir da divulgação do referido Decreto entre os departamentos de Antropologia da Universidade de São Paulo, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, do Departamento de Ciências Sociais da Unicamp, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília e do Departamento e Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Percebe-se que o chamado surtiu efeito rápido, pois outro dossiê, localizado no Arquivo Nacional de Brasília, intitulado Dossiê Comissão Pró-Índio, com sigla de origem do Serviço Nacional de Informação (SNI) – um dos órgãos de investigação e censura do Regime Militar – e com datação de 13 de dezembro de 1978, evidencia os aspectos primordiais da origem da Comissão Pró-Índio/Regional do Rio de Janeiro, e de sua atuação frente à luta contra o projeto de emancipação.

Durante a 1ª Assembleia-Geral Extraordinária da Comissão Pró-Índio, que aconteceu no dia 27 de novembro de 1978, o tema central da reunião foi o Decreto em pauta, que, de acordo com a Comissão, “Caracteriza uma forma de o Estado se eximir de suas responsabilidades de tutor” (ARQUIVO NACIONAL, 1979, p. 7). A atuação da Comissão Pró-Índio de São Paulo e do Rio de Janeiro foi muito assídua no que tange à garantia dos direitos indígenas, e, como demonstrado, ela é criada no contexto da discussão em torno do Decreto de Emancipação e com importante papel na luta contra ao que denominavam de a ‘falsa emancipação’.

O documento acima analisado, intitulado *Antropólogos Manifestam-se contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas e Pedem Apoio*, inserido no Dossiê Estudos sobre Emancipação Indígena, foi divulgado integralmente em uma publicação da Comissão Pró-Índio de São Paulo, de 1979, pela Editora Parma e com Cadernos organizados pela antropóloga Lux Vidal. Na obra, ainda se pode ler todo o histórico da Emancipação desde 1975, quando o ministro Rangel Reis informava a intenção de alterar o Estatuto do Índio de modo a adequá-lo para que fosse possível a “emancipação de comunidades inteiras” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 9), até 1978, com o anúncio, do mesmo ministro, de que o presidente Ernesto Geisel assinaria o decreto, em fevereiro e, como consequência, reações surgiram a partir do anunciado.

Um dos momentos mais marcantes deste cenário foi o Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas, que aconteceu no Auditório do Tuca, da Universidade Católica de São Paulo, no dia 9 de novembro de 1978. A Associação Nacional de Ciências Sociais e a Comissão Pró-Índio de São Paulo organizaram o evento, com a participação de indigenistas, antropólogos, estudantes e lideranças indígenas de diferentes regiões e instituições do país. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro enalteceu, durante sua participação no Ato, o papel das mais diversas vozes discordantes e contrárias ao Decreto, com destaque, primeiramente, para as vozes indígenas. Mário Juruna foi um dos que deixou claro a sua posição contrária, ao afirmar que se as coisas acontecessem “desse jeito que estão falando, a gente vai desaparecer, a gente vai deixar de ser índio quando a Funai quiser, para ser apenas um caboclo. Sem garantia nenhuma, como

qualquer caboclo. Eu sou contra a emancipação” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 42).

Viveiros de Castro também chamou a atenção para a repercussão do Decreto durante a 11ª Assembleia de Chefes Indígenas, que aconteceu em maio de 1978, na Aldeia Xavante de São Marcos: “A posição geral foi a de repúdio, caracterizando a medida como um golpe do governo e de outras forças para ficar com a terra do índio” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 42). A voz e as reações da Igreja Católica, através do CIMI e da CNBB, também foram enaltecidas pelo antropólogo, que citou importante fala de D. Tomás Balduino durante uma entrevista à imprensa, quando afirmou que a proposta de emancipação, nos moldes apresentados pelo governo, era “uma forma de genocídio”, e mais: “Esse governo não tem autoridade para falar em emancipação, porque foi um mau tutor” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 44).

Por fim, D. Tomás Balduino, que assina um texto publicado na edição do Histórico da Emancipação, questiona a Minuta do Decreto de Emancipação do Índio e conclui com uma fala dos próprios indígenas – “Kaingang, Terena, Xavante, Guarany, Kayabi, Paressi e Apiaká” – reunidos no dia 19 de abril de 1977, nas ruínas de São Miguel: “Acaso estamos pedindo “integração” e “emancipação” na sociedade dos brancos? NÃO! Nós queremos apenas reconhecimento e respeito à nossa integridade física e cultural” (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 36).

Diante de tanta resistência e participação da sociedade civil organizada, contrária ao Decreto e defensora dos direitos indígenas, assim como dos próprios indígenas através de suas lideranças, em dezembro de 1978 o governo recuou e informou, por meio da assessoria de imprensa do Minter, que o presidente da República esqueceria, “estrategicamente”, o projeto de emancipação dos indígenas, por tempo indeterminado (HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p. 15-16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“APESAR DE VOCÊ”: O DESFECHO DO DECRETO QUE NÃO SE CONSUMOU

É preciso compreender que por trás do projeto de emancipação do indígena havia um emaranhado de interesses e intenções que não pode ser negligenciado: terras/territórios; a ideia de progresso e o avanço sobre terras indígenas, que deveriam concluir o seu processo de demarcação exatamente em 1978¹⁴, o que não se realizou ainda hoje, em

14 Sob influência das ideologias do regime da época, foi criado o Estatuto do Índio em 19 de dezembro de 1973, pela Lei nº 6.001. Um dos artigos mais importantes deste Estatuto “previa que a demarcação das terras indígenas fosse realizada num prazo de cinco anos” (GOMES, 1988, p. 187).

2021¹⁵; a perda do direito à tutela e a desobrigação do Estado em relação aos indígenas; a confusão proposital com relação a conceitos básicos à tratativa inerente aos estados nacionais e os povos indígenas, tais como: tutela, integração, assimilação, emancipação, incapacidade etc.; e a transformação dos indígenas em meros trabalhadores para o progresso da nação.

Em meio a tudo isso, o que o governo parecia querer dizer aos indígenas era exatamente isso: não te quero para sempre, pois te emancipando eu me liberto das obrigações que a tutela me impõe em relação a vocês e, ainda, celebro a ruptura com o empecilho que vocês representam ao progresso da nação forte, grande e una, homoganeamente idealizada do ponto de vista da cultura, da sociedade e da língua; e, por fim, libero definitivamente as suas terras para os fazendeiros, agricultores, empresários e o Estado propriamente etc. Mas não foi tão simples assim, houve resistência, em várias frentes de atuação, e sempre haverá enquanto o último indígena viver sobre esta terra *brasilis*.

Na verdade, depois de uma intensa atuação dos próprios indígenas – representados por suas lideranças políticas¹⁶ –, além de antropólogos; missionários; sertanistas; associações científicas e profissionais; professores e estudantes universitários etc., o ensejo do governo militar foi interrompido e o referido decreto foi engavetado, porém, não esquecido. De lá para cá, sob diferentes nomes e roupagens, outras tentativas de emancipação surgiram e outras formas de espoliação de direitos reaparecem recorrentemente, especialmente a partir do ano 2018, com a eleição do presidente Jair Bolsonaro, que vem intensificando práticas políticas restritivas e cerceadoras de direitos indígenas e ambientais. Em suma, o Estado e a sociedade brasileira, de fato, ainda não entenderam que antes de qualquer lei é preciso estimular e exercer, efetivamente, práticas de reconhecimento e respeito aos povos indígenas, sob a perspectiva da autoestima mútua (HONNETH 2003; ROCOEUR, 2006).

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

Embora promulgada a Constituição no dia 5 de outubro de 1988, sabe-se que de um total de 686 terras indígenas tradicionalmente ocupadas no país, pelo menos 114 delas ainda estão por ser identificadas, encontram-se na fase de estudo; e 6 estão sob Portaria de Interdição. In: Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 13/09/2018.

16 Trata-se de uma liderança indígena legítima, que precisa ter a confiança da maioria, já que se espera que ela defenda interesses de toda a comunidade, e não os seus próprios. As qualidades do líder também são exigidas pela comunidade e, nas últimas décadas, da mesma forma pelas organizações indígenas. Espera-se que uma liderança indígena não tradicional seja capaz de articular-se satisfatoriamente com “o mundo não indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade” (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 66).



FONTES

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). Dossiê **Comissão Pró-Índio**. Sigla de Origem: 19 AC SNI. 13/12/1978. Sigilo C. Número do ACE: A001661. Número do Ano do ACE: 1979.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). **Dossiê Estudos sobre a Emancipação Indígena**. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo c. número do ace: ao081670. Ano do ACE: 1980.

ARQUIVO NACIONAL (Coordenação Regional de Brasília-DF). **Dossiê Regime Tutelar Indígena**. Sigla de origem: 17 AC. 16/08/1984. Número do ACE: A0452907.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.

BRASIL. **O Governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena**/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental, Departamento de Política da Educação Fundamental, Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas. Brasília: MEC/SEF/DPEF/CGAEI, 1998, p. 8).

HISTÓRICO DA EMANCIPAÇÃO. São Paulo. 1979. Comissão Pró-Índio/SP. 1. ed. São Paulo: Ed. Parma Ltda, 1979. (Traduzida do inglês por Maria-Helena de Barros Pimentel-Advogada).

JOÃO BATISTA - Bororo, Sangradouro. In: 3ª ASSEMBLEIA CHEFES INDÍGENAS, Meruri, 2-4 de setembro de 1975.

Minuta do Decreto de Emancipação. In: **Dossiê Estudos Sobre a Emancipação Indígena**. Serviço Nacional de Informação, Divisão De Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla De Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do Ace: AO081670. Ano do ACE: 1980.

Ofício N° 046/GAB/P. Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio. Brasília, de 13 de setembro de 1978. In: **Dossiê Estudos Sobre a Emancipação Indígena**. Serviço Nacional de Informação, Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior. Sigla de Origem: DSI/MINTER. 02/10/1978. Sigilo C. Número do Ace: AO081670. Ano do ACE: 1980.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Pedro. *In: O Índio e o Direito*. Rio de Janeiro. 1981. (Série OAB/RJ Debate1)
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. O reconhecimento indígena em perspectiva: os Akwê Xerente e os não indígenas de Tocantínia-TO. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 1, jan./jul. 2017, p. 220-237.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. Tese (Doutorado) –Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, DF, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- KUCINSKI, Bernardo. **O fim da Ditadura Militar**. São Paulo: Contexto, 2001.
- LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje**. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006.
- MAIA, Luciano Mariz (org.). **Legislação indigenista**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.
- PEREIRA, Luiz Bresser. **Pactos políticos: do populismo à redemocratização**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, São Paulo, v. 17. n. 37, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. **Anuário Antropológico/82**, Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SITES

BRASIL. **Código Civil**. Disponível em: https://brasil.mylex.net/legislacao/codigo-civil-cc-art10_1751.html. Acesso em: 12 set. 2018.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Modalidades de Terras Indígenas**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em: 13 set. 2018.

JORNAL NACIONAL; G1-GLOBO. **Eleições 2018**. Bolsonaro defende que índios recebam *royalties* pela exploração da terra em que vivem. 26 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/26/bolsonaro-defende-que-indios-recebam-royalties-pela-exploracao-da-terra-em-que-vivem.ghtml>. Acesso: 11 fev. 2018.

PASSARINHO, Natalia. **Plano de Bolsonaro para demarcações indígenas pode parar na Justiça**. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46749222>. Acesso em: 11 fev. 2019. (BBC News Brasil em Londres).

PLANALTO. Presidência da República. Casa Civil. **LEI Nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L3071.htm. Acesso em: 13 set. 2018.

VALENTE, Rubens. **Bolsonaro retira da FUNAI a demarcação de terras indígenas**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/bolsonaro-retira-da-funai-a-demarcacao-de-terras-indigenas.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2019. (UOL Folha de S. Paulo).

VALENTE, Rubens. **Novo decreto de Bolsonaro retira da FUNAI licença de empreendimentos**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/novo-decreto-de-bolsonaro-retira-da-funai-licenca-de-empreendimentos.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2019. (UOL Folha de S. Paulo).

OS POVOS INDÍGENAS E A ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE

Rosane Freire Lacerda

Saulo Ferreira Feitosa

INTRODUÇÃO

Dentre os inúmeros acontecimentos políticos vivenciados pelos povos indígenas no Brasil desde o início da dominação colonial, certamente o processo constituinte de 1987/1988 foi de notável peso histórico. Ali, pela primeira vez e juntamente aos demais setores excluídos da sociedade, eles tiveram a chance de participar, mesmo que de modo limitado, na feitura de uma Constituição. O fato foi de grande peso tanto para a emergência do processo de articulação e mobilização de suas lutas em âmbito nacional, quanto para o reconhecimento e conquista de novos direitos. Marcando o fim do regime autoritário de 1964, a Constituinte motivou a aglutinação dos povos indígenas do país em torno de uma agenda política comum durante meados dos anos 1980. Também definiu, a partir da própria presença ativa indígena ao longo do processo, os novos paradigmas jurídicos e políticos da atuação do Estado em relação àqueles povos, no marco da tão sonhada redemocratização do país. Por fim, inspirou e animou, desde a sua promulgação, as lutas indígenas na busca pela concretização dos direitos ali previstos.

Passados 30 anos da histórica participação na “Constituinte Cidadã”, num contexto de desmonte dos direitos sociais ali conquistados e em meio a graves ofensivas contra os direitos indígenas, aquela presença e suas contribuições para o processo de redemocratização do país sequer obtiveram ainda o merecido lugar nas produções historiográficas no país. O presente capítulo resgata um pouco daquela trajetória, adaptando para os propósitos e limites desta publicação as dissertações de mestrado dos autores Lacerda (2007) e Feitosa (2014), desenvolvidas em grande parte com base no jornal *Porantim*, nos arquivos dos períodos Pré e Constituinte do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e nos anais da Assembleia Nacional Constituinte (ANC).



A APOSTA INDÍGENA NA CONSTITUINTE

Nos primeiros anos da década de 1980, os inúmeros desgastes políticos e econômicos acumulados pela Ditadura Militar, levando ao anúncio da chamada “abertura lenta e gradual”, desaguaram na campanha, levada a cabo nos anos 1983-84, em torno da ideia das “Diretas Já”. Reconquistar o direito de votar e poder escolher seus representantes significava, ao menos simbolicamente, a retomada da vida democrática no país. Apesar de contar com ampla adesão da sociedade brasileira, a campanha não logrou êxito imediato. Em 1985, após um período de 21 anos de estado de exceção, a escolha do primeiro civil para cadeira de presidente da República ocorria, mas pelas mãos de um colégio eleitoral, e não por força do voto popular.

O sentimento de frustração foi ampliado quando o presidente eleito, Tancredo Neves, faleceu poucos dias antes da data marcada para a posse, o que resultou na entrega da Presidência ao seu vice, José Sarney, político conservador de trajetória fortemente vinculada aos governos militares e a poderosos grupos econômicos do país. Contudo, uma nova agenda política era pautada pelos movimentos sociais: a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC), com participação popular, que sepultasse de vez o regime de 1964, promovesse a garantia de novos direitos, sociais, culturais econômicos e políticos para a população e representasse a refundação do Estado brasileiro em novas bases, democráticas e participativas.

Para os povos indígenas, essa pauta surgia como uma possibilidade real de, pela primeira vez após quase 500 anos de dominação colonial, fazerem-se ouvir como identidades nacionais originárias, portadoras de direitos específicos, bem como o de participação ativa na ANC através de representações próprias. Tais expectativas expressas pelo movimento indígena marcaram fortemente a sua participação e de seus apoiadores no cenário pré-Constituinte entre os anos 1985 e 1986.

Já em julho de 1985, a posição definida durante o primeiro encontro promovido em Goiânia (GO) pela União das Nações Indígenas (UNI), com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), defendia o direito de acesso à ANC através de assentos específicos para representantes indígenas, sem vinculação partidária. Propunha-se ali uma forma diferenciada de representação, com um processo eletivo de acordo com os costumes políticos – formas de organização, representação e deliberação – de cada povo. Surpreendentemente, a ideia ganhou aceitação de alguns segmentos, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), cuja seccional do Rio de Janeiro veio a publicar um estudo sobre “As Populações Indígenas e a Constituinte”, no qual defendia “uma representatividade indígena em caráter especial” na ANC (PORANTIM, 1985, p. 12).

O DEBATE INDIGENISTA E AS TENTATIVAS DE REPRESENTAÇÃO NA ANC

A discussão sobre a possibilidade de representação indígena na ANC logo se instalou no meio indigenista. Apesar de divergências pontuais, as entidades eram unânimes em reconhecer a inadequação da via partidária para o acesso indígena à Constituinte. Ainda em 1982, num debate promovido pelo jornal *Porantim* sobre o tema da participação indígena em processos eleitorais, envolvendo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira e o advogado José Geraldo de Sousa Júnior, o então Secretário-Executivo do Cimi, Paulo Süess, já se posicionava criticamente no sentido de que:

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

Percebendo tais dificuldades, os indígenas presentes na reunião subsequente convocada pela UNI, em Goiânia em outubro de 1985, decidiram reivindicar a participação direta na ANC, através de uma cota de dez vagas para constituintes indígenas, distribuídos entre as várias regiões do país. Assim, o processo de escolha destes constituintes não estaria submetido “ao sufrágio universal e secreto e nem à forma de representação partidária” (LACERDA, 2008, p. 72).

Apesar de contar com o apoio da OAB em seu II Congresso Nacional de Advogados Pró-Constituinte, realizado em outubro de 1985, a proposta foi rejeitada pelo jurista Afonso Arinos, então presidente da Comissão Preparatória de Estudos Constitucionais, por entender que “os índios deveriam ser representados na Constituinte pela Funai, seu órgão tutor” (PORANTIM, 1986, p. 6). Zelosa de sua função tutelar, a Fundação Nacional do Índio (Funai) nunca manifestou entendimento contrário, constando, inclusive, que em certa ocasião o então presidente do órgão, Romero Jucá, teria dito que “os índios deveriam estar em suas áreas, trabalhando, e não lutando por uma coisa sem sentido” (PORANTIM, 1988, p. 2).

O movimento indígena concorreu, então, a cadeiras de deputado constituinte no pleito de 1986 pela via partidária, submetendo-se às difíceis regras impostas pela democracia representativa, forjada no sistema político liberal burguês ocidental. Indicados por suas comunidades e apoiados pela UNI, candidataram-se, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), Álvaro Tucano – pelo Amazonas; Biraci Brasil Yawanawá – pelo Acre; e Davi

Yanomami e Gilberto Pedroso Lima Macuxi – por Roraima. Candidataram-se, também, de modo independente, o então deputado federal Mário Juruna, à reeleição pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro; Idjahuri Karajá, pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) de Goiás; e Marcos Terena, pelo PDT do Distrito Federal. Nenhum deles obteve êxito no pleito eleitoral.

O movimento investiu, então, na busca de apoio parlamentar às suas reivindicações, estratégia que contou com a colaboração não só da UNI, mas também do Cimi, do Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) e da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP). As reivindicações indígenas contaram também com o apoio do movimento Plenária Nacional Pró-Participação Popular na Constituinte, que incluiu em sua plataforma mínima de propostas “os direitos das nações indígenas no que se refere à demarcação e garantia de seu território, ao usufruto do solo e do subsolo, à preservação de sua identidade cultural e garantias de plena cidadania” (CUNHA, 1987, p. 179).

A ARTICULAÇÃO DOS ALIADOS E APOIADORES

A empreitada de articular apoiadores dentro da ANC se constituiu em desafiante tarefa, identificada numa das primeiras reuniões de definição de estratégias de intervenção. Pouco antes do início das atividades da ANC, o deputado Florestan Fernandes (PT/SP) apontava a expectativa de se obter o apoio de no máximo 25% do total dos constituintes, todos do campo progressista de esquerda e centro-esquerda – PT, PDT, Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e alguns do PMDB. Para tal, seria necessária a presença constante de indígenas em Brasília para estabelecer uma comunicação direta com os parlamentares. Essa atividade exigiria um esforço hercúleo dos líderes indígenas, posto que a maioria não possuía conhecimento sobre as formas de funcionamento do Estado brasileiro e, de modo especial, de um parlamento ou uma Assembleia Constituinte. Contudo, dada a compreensão de que “aquela lei branca que estava sendo votada” causaria grandes impactos em suas vidas, o obstáculo foi sendo vencido e o esforço contou com a ampla participação dos povos.

Instalada a ANC, foram constituídas as comissões de trabalho, sendo instituída, na Comissão da Ordem Social, a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, presidida pelo deputado Ivo Lech (PMDB/RS) e tendo como relator o deputado Alcení Guerra, do Partido da Frente Liberal do Paraná (PFL/PR). No dia 22 de abril, era apresentada àquela Subcomissão uma proposta unificada apoiada pela UNI e por entidades indigenistas, que fora, em grande parte, recepcionada pela Subcomissão. Por razões estratégicas, as entidades decidiram omitir as expressões “povo” ou “nação” indígena. Temiam uma possível reação violenta de setores nacionalistas conservadores, principalmente os militares, que alardeavam os riscos de separatismo e uma

suposta ameaça indígena à soberania nacional. O Cimi, embora tenha participado das discussões sobre a proposta unificada, decidiu submeter à outra Subcomissão, a da Nacionalidade, um texto em que defendia a necessidade de reconhecimento do Brasil como um país “multiétnico” e “plurinacional”, contemplando aspectos ausentes na proposta unificada. Além desses, havia ainda um anteprojeto elaborado pela Comissão Afonso Arinos. Não obstante as divergências, os três textos tinham em comum a ideia do afastamento definitivo da perspectiva integracionista dos indígenas à chamada “comunhão nacional”.

A primeira versão do texto produzido pela Subcomissão das Populações Indígenas definia uma “proteção especial às sociedades indígenas”, o que significava também proteger os seus bens materiais e imateriais, como a preservação da identidade étnica e cultural. Tão logo fora aprovada sua redação, começaram as reações. O deputado Nilson Gibson (PMDB/PE) propôs emenda substitutiva sugerindo que tal proteção especial tivesse como finalidade a “harmoniosa integração dos índios à sociedade nacional”, mas a Subcomissão a rejeitou mantendo o propósito inicial de abolir a perspectiva integracionista. O anteprojeto enviado pela Subcomissão à Comissão da Ordem Social agradou ao movimento indígena e indigenista, porque contemplou os direitos originários dos índios às terras tradicionalmente ocupadas por eles; manifestou o respeito aos seus usos, costumes, tradições e línguas; reconheceu a sua legitimidade para ingressar em juízo; e subordinou a execução da política indigenista a um Conselho de Representantes Indígenas. Destaca-se aqui que, em maio de 1987, já aparecia a ideia de criação de uma instância de controle social indígena sobre as ações do Estado, que somente se concretizou em 2006 com a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), embora ainda apenas em caráter consultivo, ou seja, sem alcançar o estatuto de Conselho Nacional.

Na Comissão da Ordem Social, o texto foi trabalhado pelo relator Almir Gabriel (PMDB/PA), que manteve quase na íntegra a proposta da Subcomissão. No entanto, em seguida, a proposta foi alvo de grande número de emendas, que visavam à manutenção da tutela e da integração dos índios, algumas delas retomando expressões ultrapassadas, como “silvícolas”, e fazendo a distinção entre índios “aculturados” e “não aculturados”. Nenhuma dessas emendas foi acatada. A Comissão da Ordem Social assumiu o claro propósito de romper com a velha visão indigenista do Estado brasileiro.

A CAMPANHA “ESTADÃO” / MINERADORAS

Em 15 de junho de 1987, era encaminhado à Comissão de Sistematização o texto definido pela Comissão da Ordem Social. No mês de julho, o relator, deputado Bernardo Cabral, apresentava uma compilação das várias propostas vindas das comissões temáticas e definia prazos para a apresentação de emendas, inclusive as populares. Nesse momento, mineradoras, ruralistas e setores militares, tendo como alvo os direitos indí-

genas na ANC, deflagraram uma onda de ataques ao Cimi, através do jornal *O Estado de São Paulo*, mediante uma série de falsas notícias, ligando as propostas da entidade na Constituinte a uma suposta “conspiração contra o Brasil” em benefício de interesses econômicos estrangeiros, sobretudo na área da mineração. Por mais de uma semana, as matérias foram publicadas e replicadas na imprensa regional, causando impacto negativo entre muitos constituintes e revertendo o clima até então favorável aos direitos indígenas na ANC. As falsas denúncias levaram à rápida criação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) contra o Cimi, com o claro objetivo de colocar a entidade na defensiva e neutralizar o seu trabalho de mobilização das comunidades indígenas, que desde o início da ANC se faziam presentes em Brasília.

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

O poder do *lobby* anti-indígena reverteu muito rapidamente a situação. Em 26 de agosto de 1987, o 1º Substitutivo da Comissão de Sistematização, de autoria do deputado Bernardo Cabral, apresentava drásticos recuos nos direitos indígenas. Restringia o direito à terra apenas aos casos de “posse imemorial” comprovada e onde o povo estivesse “permanentemente localizado”, sem considerar que em decorrência do contexto histórico de deslocamentos forçados, em razão do processo de esbulho colonial dessas terras, pouquíssimos casos atenderiam ao critério do Substitutivo. Além disso, fazia ressurgir a perspectiva evolucionista, pela classificação dos índios em “aculturados” e “não aculturados”, restringindo a proteção do Estado apenas aos últimos. Dois dias após a divulgação do relatório, o presidente do Cimi, Dom Erwin Kraütler, afirmava que “[...] Fez-se tábula rasa das decisões aprovadas pelo voto da imensa maioria dos membros da Subcomissão das Populações Indígenas e Comissão da Ordem Social. [...] No Substitutivo, o índio é tratado como uma espécie em extinção” (GAIGER, 1987, p. 1).

Agora, havia uma situação de guerra declarada. A reação indígena fez-se mais forte, à medida que as comunidades iam tomando conhecimento do que ocorria na Constituinte. Sentimentos de indignação e revolta eram convertidos em energia para mobilizar as lutas. Muitos grupos de indígenas se deslocavam para as capitais das Unidades da Federação a fim de dialogar com os Constituintes de seus estados de origem durante sua permanência na região. Ao mesmo tempo, outras delegações viajavam para Brasília. Enquanto isso, nas aldeias, rituais e pajelanças eram realizados para evocar os bons espíritos e colocá-los em combate, o mesmo acontecendo em Brasília, onde além da força espiritual, o potencial performático também era utilizado, como quando da entrega da proposta indígena ao presidente da ANC, o deputado Ulisses Guimarães. Numa ação surpresa,

vários indígenas ocuparam a antessala do gabinete da Presidência, “começaram a cantar e ameaçar alguns passos de dança. Quando Ulisses abriu a porta e viu a manifestação, nada conseguiu falar. Parou e, boquiaberto, ficou olhando. Um cocar foi colocado em sua cabeça e a proposta em suas mãos” (PORANTIM 1987, p. 3).

Outra iniciativa performática de grande significado simbólico e repercussão na imprensa nacional e internacional foi protagonizada pelo então coordenador da UNI, Ailton Krenak, que, ao discursar no plenário da Comissão de Sistematização em defesa da Emenda nº 40, pintou lentamente o rosto de tintura de jenipapo, contrastando com seu paletó branco. Protestava, assim, contra a campanha do jornal *O Estado de S. Paulo* e o Substitutivo do relator Bernardo Cabral (PORANTIM, 1987, p. 7).

A VITÓRIA INDÍGENA

Entre agosto de 1987 e agosto de 1988, o movimento indígena marcou presença constante em Brasília, presença essa intensificada em alguns momentos, como, por exemplo, na votação do capítulo “Dos Índios”, em maio de 1988. Além da circulação constante pelos gabinetes e corredores do Congresso Nacional, as lideranças indígenas buscavam apoio em várias instituições da sociedade civil, igrejas e órgãos da administração estatal com os quais era possível contar – o que não era o caso do órgão indigenista oficial, exatamente aquele que tinha como função a defesa de seus direitos, mas que continuava amarrado no seu papel tutelar.

A permanência dos indígenas na capital federal possibilitou-lhes conquistar a simpatia da sociedade: estudantes secundaristas, universitários, servidores públicos, populares etc. De todos os lugares chegavam os apoios. Uma escola localizada próxima ao acampamento indígena fez doação de uma bandeira do Brasil, que passou a ser utilizada em todas as mobilizações. Com o grande apoio recebido da sociedade, os indígenas ampliaram o seu poder de intervenção junto aos constituintes, conseguindo forçar o colégio de líderes a empreender um longo e complicado processo de negociação em torno do capítulo dos índios, revertendo a situação em seu favor. Assim, no dia 1º de junho de 1988, era levado para votação em plenário um texto previamente acordado pelos líderes partidários, que contemplava em grande parte as reivindicações do movimento indígena, sendo aprovado por 487 votos, havendo apenas cinco contrários e dez abstenções. Não conseguindo comprovar nenhuma das acusações contra o Cimi, a CPMI contra a entidade foi encerrada, mas não sem antes ser submetida a uma manobra dos representantes do chamado “Centrão”, que impediu a votação em plenário do relatório do senador Renan Tito, que declarava a impropriedade das acusações contra a entidade e a falsidade dos documentos apresentados pela imprensa.

O texto final produzido pela Constituinte, promulgado em 5 de outubro de 1988, trouxe, no tocante aos direitos indígenas, as normas constitucionais tidas como as mais avançadas da época e uma referência para os demais países com aquelas populações. Contidas em um capítulo específico, no Título da Ordem Social e vários dispositivos esparsos, estas normas não só foram definidoras de novos direitos, mas também, e sobretudo, instauraram no Brasil um novo paradigma no tratamento dado pelo Estado a tais povos, o que foi feito através da eliminação da perspectiva incorporativista, da introdução do reconhecimento aos indígenas de todas as suas formas de organização social, e dos seus direitos de posse territorial enquanto direitos originários, permanentes e imprescritíveis, bem como da explicitação da obrigação do Estado na demarcação e proteção de suas terras e seus bens, materiais e imateriais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ansiosos pela ruptura com um processo histórico de perdas territoriais, de imposições culturais e de aviltamento de suas condições de vida, os povos indígenas em todo o país assumiram integralmente a proposta de participação na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988. Ao fazê-lo, enfrentaram inúmeros obstáculos, ora pelo fato de estarem sujeitos ao regime tutelar, ora em decorrência da imposição colonial do modelo político da democracia representativa, incongruente com suas práticas políticas próprias, de cunho participativo, e irreal sob o aspecto das limitações indígenas no campo socioeconômico. Apesar de tais obstáculos, o processo Constituinte de 1987-1988 contou com ampla e persistente adesão dos povos indígenas, que, assim, demonstraram perceber a importância daquele momento histórico e nele souberam atuar pela construção de importantes direitos e garantias, hoje em xeque pelo avanço avassalador do modelo neoliberal imposto contra a vontade majoritária das urnas. Neste contexto, o resgate daquela histórica conquista dos povos indígenas torna-se mais relevante do que nunca.



REFERÊNCIAS

- CIMI. **Boletim Informativo do Cimi**. Goiânia, v. 9, n. 68, dezembro de 1980.
- CONGRESSO vive um dia indígena, com pajelança e tudo. **Porantim**, Brasília, v. 10, n. 98, p. 3. maio, 1987.
- CUNHA, Manuela C. da. Algumas proposições relativas à Constituição de 1987. *In*: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **Os Direitos do índio**: - ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FEITOSA, Saulo Ferreira. **A Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)**: novas e velhas relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Dissertação (Mestrado em História). Programa De Pós-Graduação Stricto Sensu Em História. PUC-GO, Goiânia, 2014.
- GAIGER, Julio M. G. **Informe Constituinte**. Brasília: Cimi, n. 8, 23 abr. 1987. (mimeo)
- JURUNA: Valeu a Pena? **Porantim**, Brasília, v. 9, n. 94, p. 8, dez de 1986.
- LACERDA, Rosane Freire. **Os Povos indígenas e a Constituinte**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008.
- LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988. 447 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito. UnB, Brasília, 2007.
- OS CANDIDATOS Indígenas para a Constituinte. **Porantim**, Brasília, v. 8, n. 89, p.6, jul. de 1986.
- PALETÓ, gravata e indignação. **Porantim**, Brasília, v. 10, n. 102, p. 7, out. 1987.
- PARTICIPAÇÃO Indígena na Constituinte, defende OAB. **Porantim**, Brasília, v. 8, n. 76, p. 12, jun. 1985.
- PORANTINADAS. **Porantim**. Brasília, v. 11, n. 109, p. 2, jun. 1988.

BIOGRAFIA DOS AUTORES

CLOVIS ANTONIO BRIGHENTI

Professor de História das Sociedades Indígenas na América Latina na Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS). Possui graduação em História – licenciatura plena – pela UNOESC, *campus* Chapecó (1995). Doutor em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC (2012). Mestrado em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo – USP (2001). Pós-graduado em Comunicação Social pela Universidade São Francisco-SP (1996). Pós-graduado em Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (2009). Coordena o Observatório da Temática Indígena na América Latina (OBIAL) e o Laboratório da Temática Indígena, ambos na UNILA. Atualmente desenvolve pesquisa e extensão junto ao povo Guarani.

EGON DIONISIO HECK

Mestre em Ciências Políticas pela UNICAMPI, com o tema “Os índios e a caserna - políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985”. Desde 1974, atua junto aos povos indígenas, tendo iniciado no Sul do Brasil com o povo Kaingang, passando para a região amazônica e, posteriormente, junto aos Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. Como membro do Cimi, tem produzido diversas obras e artigos. Atuou como coordenador de regionais do Cimi e também como secretário-executivo da entidade.

EGYDIO SCHWADE

Teólogo, filósofo e militante social, tem dedicado a vida aos povos indígenas. Em 1969, criou a Operação Anchieta (Opan). Em 1972, foi um dos fundadores do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), tendo sido o primeiro secretário-executivo daquela entidade. Em 1973, foi um dos redatores do documento “Y-Juca-Pirama – o Índio, aquele que deve morrer”, sobre a espoliação dos povos nativos, assinado por um grupo de bispos e missionários. Em 1974, apoiou as iniciativas indígenas para as assembleias nacionais indígenas, que iniciaram naquele ano. Em 1980, denunciou o genocídio dos povos indígenas no Brasil no 4º Tribunal Russel, em Rotterdam (Holanda). Anos mais tarde, em presidente Figueiredo (AM), criou a Casa de Cultura Urubuí, com importante acervo da

memória do povo Waimiri-Atroari. Atuou fortemente nos trabalhos do Comitê Estadual da Verdade, Memória e Justiça do Amazonas, que procurou ouvir os relatos de perseguidos pela Ditadura Militar. Denunciou na Comissão Nacional da Verdade o massacre contra o povo Waimiri Atroari pelos militares durante as obras da BR-174.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

É antropólogo e professor titular do Museu Nacional (UFRJ) e está desde 2014 vinculado à Universidade Federal do Amazonas/UFAM na condição de membro regular do quadro docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS/UFAM. Fez pesquisa de campo prolongada com os índios Tikuna, do Alto Solimões (Amazônia), da qual resultou sua dissertação de mestrado (UNB, 1977) e sua tese de doutoramento (PPGAS, 1986), publicada em 1988. Também realizou pesquisas sobre políticas públicas, coordenando um amplo projeto de monitoramento das terras indígenas no Brasil (1986-1994). Orientou mais de 80 teses e dissertações no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional (UFRJ) e da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É pesquisador 1A do Conselho Nacional de Pesquisas/CNPq e bolsista FAPERJ do Programa Cientista do Nosso Estado. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) (1994/1996) e por diversas vezes coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas. Junto a lideranças indígenas, foi um dos fundadores do Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, sediado em Benjamin Constant (AM), que deu origem ao Museu Maguta, administrado hoje diretamente pelo movimento indígena.

LUIS VENTURA FERNÁNDEZ

Doutor em Ciências Políticas e da Administração e de Relações Internacionais, pela Universidade Complutense de Madrid, Espanha – UCM. Atua desde a década de 2000 com os povos indígenas no estado de Roraima.

MARLENE CASTRO OSSAMI DE MOURA

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (1979), com habilitação em Antropologia e Sociologia, graduação em Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás (1982), mestrado em Antropologia pela Universidade de Ciências Humanas de Strasbourg (1994) e doutorado em Antropologia pela Université Marc Bloch de Strasbourg (2000). Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro do Programa de Pós-Graduação em História/PUC Goiás. Tem experiên-



cia na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: povos indígenas, identidade étnica, política indigenista e indígena, movimentos populares, cultura popular, patrimônio cultural, cultura alimentar.

MARIO BORDIGNON

Mario Bordignon, religioso, irmão leigo Salesiano, com magistério em Artes Plásticas, bacharel em História. Desde 1980 trabalhando junto ao povo Boe Bororo, autor e coautor de uma dúzia de textos escolares bilíngues, e lutando junto na defesa da terra e da cultura deste povo. Carinhosamente chamado de Mestre Mario e com o nome tribal de Enauréu.

MEIRE ADRIANA DA SILVA

Doutora em Ciências Sociais (linha de pesquisa: Diversidades, Identidade e Direitos) pela Universidade Estadual Paulista – Júlio de Mesquita Filho, UNESP/campus Araraquara/SP. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2000) e mestrado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2005). Professora da UNIFAP – Universidade Federal do Amapá, no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena 2008/2013, do qual foi coordenadora de 2010 a 2012. Atualmente é professora do Curso de História/UNIFAP e colaboradora da Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Indígena e Educação Escolar Indígena.

NAILTON PATAXÓ

Líder indígena do povo Pataxó, localizado no Sul do Bahia. Foi um dos primeiros articuladores do movimento indígena no Brasil, ainda na década de 1970, no período das assembleias indígenas. Percorreu o Brasil conhecendo as diferentes realidades para melhor apoiar e definir as ações do movimento. Atuou decisivamente no processo constituinte que resultou na aprovação da atual Constituição Federal. Uma das particularidades de Nailton Pataxó foi a ação de base. Mesmo se projetando como liderança nacional, nunca deixou de atuar nas comunidades de seu povo e na articulação dos povos indígenas no Nordeste do Brasil.

OSMARINA DE OLIVEIRA

Possui graduação em Licenciatura e Bacharelado em Geografia pela Universidade do Estado de Santa Catarina (2007). É integrante do Conselho Indigenista Missionário desde 1990, com experiência junto aos povos indígenas no sul do Brasil: Guarani, Kaingang e Laklãnõ Xokleng. No momento está atuando junto aos Avá-Guarani, no Oeste do estado do Paraná. Está cursando atualmente o mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA), da Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO

Docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG-CCSEH/Anápolis) e do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER). Doutorado em História Social pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Antropologia Social (UnB).

ROSANE FREIRE LACERDA

Advogada, graduada em Direito pelo Centro de Ciências Jurídicas (Faculdade de Direito) da Universidade Federal de Pernambuco. Doutora e mestre em Direito, Estado e Constituição pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Professora adjunta da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), *campus* Acadêmico do Agreste.

SAULO FERREIRA FEITOSA

Doutor e mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética do Centro de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professor adjunto do curso de Medicina da Universidade Federal de Pernambuco.



O MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

da tutela ao protagonismo (1974-1988)

EDUNILA
Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

EDUNILA – Editora Universitária
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4
Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu – PR – Brasil
CEP 85867-970
Fones: +55 (45) 3522-9832
(45) 3522-9843 | (45) 3522-9836
editora@unila.edu.br
www.unila.edu.br/editora

Editora associada à

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias