



**FEUC**

**Faculdade de Economia**

Universidade de Coimbra

**VOLTA AO COMEÇO:**  
**DEMARCAÇÃO EMANCIPATÓRIA**  
**DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL**

**Lino João de Oliveira Neves**

**Orientador: Boaventura de Sousa Santos**

**Coimbra, Agosto de 2012**

Esta Tese  
e todas as lembranças boas que a sua escrita me proporcionou  
são para

meus amigos-irmãos Zé Bonotto (Silvio José Gasperini Bonotto),  
Xará (Ezequias Paulo Heringer Filho)  
e Ricardo Pereira Parente;

para meu pai Lino de Oliveira Neves Filho  
e para minha mãe Hilda da Silva Pestana Neves

meus mortos amados que,  
na minha saudade,  
como no dizer de Mia Couto,  
nunca mais param de morrer.

## SIGLAS E REFERÊNCIAS

Abril Indígena	- Mobilizações indígenas de âmbito nacional realizadas anualmente no mês de abril
Acampamento Rio +20	- Acampamento Terra Livre – Bom Viver/Vida Plena
Acampamento Terra Livre	- Acampamentos indígenas promovidos no âmbito do Abril Indígena
ACGTT	- Associação do Conselho Geral da Tribo Ticuna, posteriormente denominada Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna
AGU	- Advocacia Geral da União
AI	- Área Indígena
AIBRN	- Associação Indígena do Baixo Rio Negro
AM	- Estado do Amazonas
Amazônia Legal	- Amazônia Legal brasileira
Basa	- Banco da Amazônia S. A.
BEC	- Batalhão de Engenharia e Construção
BM	- Banco Mundial
BN	- Biblioteca Nacional
BIA	- Bureau of Indian Affairs, Escritório de Assuntos Indígenas
Calha Norte	- Projeto Calha Norte
Carta Magna	- Constituição da República Federativa do Brasil, Constituição Federal
Carta da Terra	- Carta da Terra dos Povos Indígenas
CCJ	- Comissão de Constituição e Justiça do Senado Federal
Cedi	- Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEEI	- Conselho Estadual de Educação Indígena
Centro Magüta	- Centro de Pesquisa e Documentação do Alto Solimões
CES, CES-FEUC, CES/UC	- Centro de Estudos Sociais, da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
CGTT	- Conselho Geral da Tribo Ticuna
Cimi	- Conselho Indigenista Missionário
CIR	- Conselho Indígena de Roraima

Civaja	- Conselho Indígena do Vale do Javari
CMS	- Conselho Municipai de Saúde
CNBB	- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNS	- Conselho Nacional dos Seringueiros
CNUMAD	- Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, Rio-92; Eco-92
Coiab	- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Comin	- Conselho de Missão entre Índios
Comissão Pró-Índio; Pró-Índio	- Organização Não Governamental de apoio ao índio
Conferência dos Povos Indígenas, Rio-92	- Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento
Conferência de Estocolmo	- Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano
Conferência Indígena	- Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
Constituição, Constituição de 1988	- Constituição da República Federativa do Brasil, Constituição Federal de 1988
Convenção 169 da OIT	- Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho
Copiam	- Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia
CPI-SP	- Comissão Pró-Índio – São Paulo
CPT	- Comissão Pastoral da Terra
CRI	- Cartório de Registro Imobiliário
CSN	- Conselho de Segurança Nacional
CTI	- Centro de Trabalho Indigenista
Cúpula dos Povos	- Cúpula dos Povos por Justiça Social e Ambiental Contra a Mercantilização da Vida, em Defesa dos Bens Comuns
DAF/FUNAI	- Diretoria de Assuntos Fundiários, da Fundação Nacional do Índio

DAN/Ufam	- Departamento de Antropologia, da Universidade Federal do Amazonas
DCiS/Ufam	- Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Amazonas
Declaração da ONU sobre povos indígenas	- Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da Organização das Nações Unidas
DH	- Decreto de Homologação
DNPM	- Departamento Nacional de Produção Mineral
DOU	- Diário Oficial da União
Dsei	- Distrito Sanitário Especial Indígena
Eco-92	- Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento; Rio-92
Edua	- Editora da Universidade Federal do Amazonas; antes Editora da Universidade do Amazonas
FDDI	- Fórum de Debate dos Direitos Indígenas
Fepi	- Fundação Estadual de Política Indigenista
FEUC	- Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
FN	- Força Nacional
Foccitt	- Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna, inicialmente denominada Associação do Conselho Geral da Tribo Ticuna
Foirn	- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
Funai	- Fundação Nacional do Índio
Funasa	- Fundação Nacional de Saúde
G7	- Grupo dos 7
GPS	- Global Positioning System; Sistema de Posicionamento Global
Greenpeace	- Organização Não Governamental ambientalista
GT	- Grupo Técnico
GTZ	- Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Incra	- Instituto Nacional de Reforma Agrária
ISA	- Instituto Socioambiental

Jocum	- Jovens com uma Missão
Marcha Indígena	- Marcha Indígena 2000
MEC	- Ministério da Educação e Cultura
MF	- Ministério da Fazenda
MI	- Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio
MJ	- Ministério da Justiça
MMA	- Ministério do Meio Ambiente
Museu Nacional, MN	- Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro
Movimento Brasil Outros 500	- Movimento “Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500”
MPF	- Ministério Público Federal
MS	- Ministério da Saúde
MST	- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
OIBI	- Organização Indígena da Bacia do Içana
OIT	- Organização Internacional do Trabalho
ONG	- Organização Não Governamental
ONU	- Organização das Nações Unidas
Opan	- Operação Amazônia Nativa; anteriormente, Operação Anchieta
Oscip	- Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
OTCA	- Organização do Tratado de Cooperação Amazônica
PAC	- Programa de Aceleração do Desenvolvimento
PD	- Portaria Declaratória de posse indígena
PD	- Portaria Demarcatória
PDPI	- Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas
PEC	- Proposta de Emenda à Constituição
Peti	- Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil
PF	- Polícia Federal
PIN	- Plano de Integração Nacional
PM	- Polícia Militar
Povos da Floresta	- Aliança dos Povos da Floresta
PP	-Procuradoria Pública
PPG7	- Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras

PPM	- Pão para o Mundo
PPTAL, PPTAL/Funai	- Projeto Integrado de Proteção às Populações Indígenas da Amazônia Legal
Probor	- Programa de Incentivo à Produção de Borracha Vegetal
Programa Waimiri- Atroari	- Programa de Apoio aos Índios Waimiri-Atroari
PT	- Partido dos Trabalhadores
RE	- Reservas Extrativistas
Rio +20	- Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável
Rio-92	- Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento; Eco-92
Secadi	- Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
Seduc, Seduc/AM	- Secretaria do Estado de Educação e Cultura
Sesai	- Secretaria Especial de Saúde Indígena
Seind, Seind/AM	- Secretaria do Estado para os Povos Indígenas
SPI	- Serviço de Proteção ao Índio
SPU, SPU/MF	- Secretaria de Patrimônio da União do Ministério da Fazenda
STF	- Supremo Tribunal Federal
STR	- Sindicato dos Trabalhadores Rurais
Sudam	- Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
Sudhevea	- Superintendência do Desenvolvimento da Borracha
Taboca	- Empresa de Mineração Taboca
TI, T.I.	- Terra Indígena
Ticunião	- União Ticuna
UA	- Universidade do Amazonas
UC	- Universidade de Coimbra
Ufam	- Universidade Federal do Amazonas
UFPR	- Universidade Federal do Paraná
UFSC	- Universidade Federal de Santa Catarina
UHE	- Usina Hidrelétrica
UHE Balbina	- Usina Hidrelétrica de Balbina

UNI	- União das Nações Indígenas
UNI-Acre	- União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas
Unicamp	- Universidade Estadual de Campinas
Unind	- União das Nações Indígenas
UFRJ	- Universidade Federal do Rio de Janeiro
Univaja	- União dos Povos Indígenas do Vale do Javari
WTK	- Grupo empresarial Datuk Wong Tuong Kwong



## MAPAS E QUADROS

### CAPÍTULO 1

MAPA 1 – AMAZÔNIA INTERNACIONAL E AMAZÔNIA BRASILEIRA	49
MAPA 2 – AMAZÔNIA LEGAL BRASILEIRA	50
QUADRO 1 – MOMENTOS DA OCUPAÇÃO ECONÔMICA DA AMAZÔNIA	59
QUADRO 2 – EXPROPRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA	62
QUADRO 3 – ASSASSINATO DE ÍNDIOS NO BRASIL 2011	63
QUADRO 4 – ASSASSINATO DE ÍNDIOS NO BRASIL 2003 – 2011	64
QUADRO 5 – POVOS INDÍGENAS EXTINTOS NO BRASIL, POR REGIÃO	69
QUADRO 6 – POVOS INDÍGENAS EXTINTOS, REGIÃO NORTE	70
QUADRO 7 – POPULAÇÃO RESIDENTE INDÍGENA, SEGUNDO AS GRANDES REGIÕES - 1991/2010	73
QUADRO 8 – POPULAÇÃO AUTODECLARADA INDÍGENA NO PAÍS, SEGUNDO AS UNIDADES DA FEDERAÇÃO – 2010	73
QUADRO 9 – MUNICÍPIOS COM MAIOR POPULAÇÃO INDÍGENA, BRASIL – 2000/2010	74
QUADRO 10 – PARTICIPAÇÃO RELATIVA DA POPULAÇÃO INDÍGENA, NO TOTAL DA POPULAÇÃO DO ESTADO E NO TOTAL DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO PAÍS – 2010	76
QUADRO 11 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL MARÇO/2000 – DEZEMBRO/2007	87
QUADRO 12 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL – 2011	88
QUADRO 13 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL MARÇO/2000 – DEZEMBRO/2007 – FEVEREIRO/2011	89
QUADRO 14 – SITUAÇÃO GERAL DAS TERRAS INDÍGENAS FEVEREIRO/2011	89
QUADRO 15 – OCUPAÇÃO FUNDIÁRIA EM RAPOSA DO SOL, ÍNDIOS E NÃO-ÍNDIOS	96
QUADRO 16 – DENSIDADE POPULACIONAL NA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL	98

QUADRO 17 – EXTENSÃO DAS OCUPAÇÕES INDÍGENAS E DAS “INVASÕES”	98
<b>CAPÍTULO 3</b>	
QUADRO 18 – PRINCIPAIS “DROGAS DO SERTÃO”	253
QUADRO 19 – UNIVERSO SERINGALISTA	265
<b>CAPÍTULO 8</b>	
QUADRO 20 – CONCEPÇÕES DE TERRA INDÍGENA	536
<b>CAPÍTULO 9</b>	
QUADRO 21 – CRONOLOGIA DA “AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA	581
QUADRO 22 – CRONOLOGIA DA 1ª FASE DA “AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA	584
QUADRO 23 – CRONOLOGIA DA 2ª FASE DA “AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA	591
QUADRO 24 – CRONOLOGIA DA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA MAWETEK	609
QUADRO 25 – CRONOLOGIA DA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA KANAMARI DO RIO JURUÁ	618
QUADRO 26 – GANHOS E IMPACTOS DAS DEMARCAÇÕES	632
QUADRO 27 – GANHOS POLÍTICOS DAS DEMARCAÇÕES	633
QUADRO 28 – GANHOS DA DEMARCAÇÃO PARA O CONTROLE DA TERRA INDÍGENA	634
QUADRO 29 – EXPRESSÃO DEMOCRÁTICA NOS PROCESSOS DEMARCATÓRIOS	635
QUADRO 30 – EMANCIPAÇÃO <i>VERSUS</i> REGULAÇÃO, NOS PROCESSOS DEMARCATÓRIOS	636
QUADRO 31 – GANHOS DA DEMARCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS	637
QUADRO 32 – IMPLICAÇÕES DA DEMARCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES DE CONTATO	639
QUADRO 33 – GANHOS DAS DEMARCAÇÕES PARA O MOVIMENTO	

INDÍGENA	640
QUADRO 34 – CONTRIBUIÇÕES DA DEMARCAÇÃO PARA A EXPERIÊNCIA ADMINISTRATIVA DOS ÍNDIOS	641
QUADRO 35 – RISCO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA	642
QUADRO 36 – GANHOS ETNOPOLÍTICOS NAS DEMARCAÇÕES	643
<b>CAPÍTULO 10</b>	
QUADRO 37 – DISTINÇÕES ENTRE OS TRÊS PROCEDIMENTOS DEMARCATÓRIOS	652
QUADRO 38 – PROCEDIMENTOS DEMARCATÓRIOS E DIÁLOGO POLÍTICO COM O ESTADO NACIONAL	677

## **SUMÁRIO**

<b>Agradecimentos</b>	18
<b>Introdução</b>	25

### **PARTE I - IDENTIFICAÇÃO: CENÁRIOS, PAISAGENS, OLHARES**

#### **CAPÍTULO 1 - CENÁRIOS E PAISAGENS**

1.1. Amazônias – Amazônia	47
1.2. Por que Amazônia?	52
1.2.1. O mito do vazio populacional	53
1.3. Impactos da invasão nos padrões de ocupação territorial indígena	56
1.4. Números do extermínio indígena	66
1.5. Amazônia indígena	71
1.6. Terras indígenas	81
1.6.1. Situação das terras indígenas no Brasil	86
1.7. Muita terra para pouco índio ou pouco branco para muita terra?	92
1.7.1. A quem interessa as terras indígenas?	101
1.7.2. Reações contra o reconhecimento de “terras indígenas”	106
1.8. Colonização e colonialidade na Amazônia	112
1.8.1. Os muitos nomes da colonização	115
1.8.2. As muitas faces do colonialismo	117
1.9. Desconstruir a colonialidade	123

#### **CAPÍTULO 2 - OLHARES: TEÓRICOS E EMPÍRICOS**

2.1. Aproximações	130
2.2. Enquadramentos	142
2.3. Enfoques	223

### **PARTE II – DELIMITAÇÃO: OCUPAÇÃO COLONIAL, LUTAS INDÍGENAS**

#### **CAPÍTULO 3 - A CONQUISTA DA AMAZÔNIA INDÍGENA**

3.1. Frentes de conquista: momentos históricos de contato	251
3.1.1. Extrativismo das “drogas do sertão”	253
3.1.2. Extrativismo do caucho	255

3.1.3. Extrativismo da borracha	256
3.1.4. Empreendimentos agropecuários	268
3.1.5. Extrativismo de madeira	269
3.1.6. Extrativismo mineral	270
3.2. Impactos da conquista no mundo indígena	276
3.3. Quatro atos de uma longa tragédia, e um quadro final de resistência	281
CAPÍTULO 4 - O CAMPO DO INDIGENISMO NO BRASIL	
4.1. Surgimento e consolidação do movimento indígena no Brasil	288
4.1.1. Anos 1970: as “assembleias indígenas”	291
4.1.2. Anos 1980: da “União” a “atomização” das organizações	295
4.1.3. Anos 1990: a consolidação de projetos étnicos	301
4.2. Iniciativas indígenas contra-hegemônicas	303
4.2.1. “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena”	304
CAPÍTULO 5 - VOZES AUSENTES: RESISTÊNCIA E SUBORDINAÇÃO, NO DISCURSO INDÍGENA	
5.1. Índio cidadão brasileiro	320
5.1.1. A negação como estratégia pessoal e coletiva	320
5.1.2. O chamado ancestral	325
5.1.3. A identidade como propósito	327
5.1.4. O exercício da liderança	335
5.1.4.1. Reorganização do movimento indígena no rio Negro	335
5.1.4.2. Coordenação operacional da demarcação	341
5.1.5. A institucionalização da liderança indígena	343
5.2. Memória de homem que luta – história como aconteceu	350
5.2.1. A afirmação do “eu” índio	350
5.2.2. A inserção Ticuna no movimento indígena	357
5.2.3. Do “eu” índio ao movimento indígena	363
5.2.4. A mobilização pela demarcação das terras	369
5.2.5. A luta para além do movimento indígena organizado/institucionalizado	379
5.3. Vozes emergentes – vozes silenciadas	389

## CAPÍTULO 6 - LUTAS PELA AUTODETERMINAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES INTERCULTURAIS

6.1. Cenário internacional	393
6.2. Cenário nacional	398
6.3. Estado neoliberal <i>versus</i> povos indígenas	407
6.4. Antropologia e Direito: grandes aliados ou parceiros perigosos?	411
6.5. Estratégias de relacionamento interétnico	417
6.6. Realidades indígenas resistentes	428

## PARTE III – DELIMITAÇÃO: METODOLOGIA, CONVIVÊNCIA, PESQUISA

### CAPÍTULO 7 - CAMPO SEMÂNTICO E METODOLOGIA

7.1. Objeto de estudo	447
7.2. Procedimentos metodológicos	450
7.2.1. Participação participante	450
7.2.2. Convivência prolongada	452
7.2.3. Caderneta de campo	454
7.2.4. Trabalho, entre aspas	456
7.2.5. Entrevistas/“conversatórios”	457
7.3. Pesquisa de campo/ativismo social	464
7.4. Lugar físico e conceitual da pesquisa participativa	470
7.5. Hipóteses de trabalho	473
7.6. “Memória-sentido”	478

### CAPÍTULO 7A - TEMPO DE RECORDOS

7A.1. <i>A partida e o encontro</i>	486
7A.2. <i>Por que Portugal?</i>	496
7A.3. <i>“Verdades como asas”</i>	503
7A.4. <i>Indigenista? Antropólogo?</i>	506
7A.5. <i>Cabeça, para sempre lembrar; memória, para nunca esquecer</i>	511

## PARTE IV – DEMARCAÇÃO: TERRITÓRIO, TERRA, “TERRA

## **INDÍGENA”**

### **CAPÍTULO 8 - TERRITÓRIO / TERRA INDÍGENA**

8.1. “Território”: a terra na visão do índio	524
8.2. “Terra indígena”: a terra dos índios na visão do branco	530
8.2.1. O reconhecimento do direito indígena à terra	532
8.2.2. A demarcação de “terras indígenas”	539
8.2.2.1. “Demarcação tradicional”	548
8.2.2.2. “Auto-demarcação”	550
8.2.2.3. “Demarcação participativa”	552
8.3. Juridificação do processo de reconhecimento das terras indígenas	554
8.4. Judicialização da questão indígena	560
8.5. Demarcação emancipatória	567

### **CAPÍTULO 9 - PROCEDIMENTOS DE DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS**

9.1. “Auto-demarcação”: a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá	578
9.1.1. Primeira fase da “auto-demarcação”	581
9.1.2. Dificuldades na primeira fase dos trabalhos	585
9.1.3. Segunda fase da “auto-demarcação”	588
9.1.4. Dificuldades na segunda fase dos trabalhos	594
9.1.5. Ganhos e conquistas da “auto-demarcação”	598
9.2. “Demarcação participativa”: a demarcação da Terra Indígena Mawetek	604
9.2.1. Inconsistências da “demarcação participativa” da Terra Indígena Mawetek	610
9.3. “Demarcação tradicional”: a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá	615
9.3.1. Implicações da “demarcação tradicional” da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá	619
9.4. Emancipação e regulação, na demarcação de terras indígenas	623

## **CONCLUSÃO**

### **CAPÍTULO 10 - DA LUTA PELA AUTODETERMINAÇÃO ÀS**

<b>ARMADILHAS DA “PARCERIA”</b>	
10.1. Demarcação: um projeto etnopolítico	650
10.2. Contribuições da “auto-demarcação” para a construção de relações pluriétnicas	660
10.3. Armadilhas da “parceria”: as alianças entre organizações indígenas e Estado	669
10.3.1. Institucionalização da “auto-demarcação”	674
10.3.2. Trilhas sinuosas em caminhos certos – Desperdício da experiência indígena	685
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	702
<b>ANEXOS</b>	
Anexo A – Declaração de Belém sobre índios isolados	730
Anexo B – Os índios na Constituição Federal de 1988	733
Anexo C – Demarcações de terras indígenas nos governos pós-Ditadura	737
Anexo D – Placa de identificação - 1917, Comunidade Limão – Surumu	738
Anexo E – Resumo dos principais instrumentos de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas	739
Anexo F – Considerações críticas de Julio Cezar Melatti à “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais” e ao seu uso	740
Anexo G – Estatuto do Índio - Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973	742
Anexo H – Documento Final – Conferência dos Povos e Organizações indígenas do Brasil, 21 de abril de 2000	755
Anexo I – Declaração da Aldeia Kari-oca	758
Anexo J – Carta da Terra dos Povos Indígenas	759
Anexo K – Carta do Rio de Janeiro – Documento Final do IX Acampamento Terra Livre, 20 de junho de 2012	768
Anexo L – Letras de músicas – Gonzaguinha e outros	772
Anexo M – 19 condições para demarcação de terras indígenas – STF	816
Anexo N – Decreto 1.775/96, de 08 de janeiro de 1996	819
Anexo O – Portaria 14/96, de 09 de janeiro de 1996	822
Anexo P – Lista dos presidentes da Funai, 1967 – 2012	825





## AGRADECIMENTOS

Eu devia este livro a essa majestade verde,  
soberba e enigmática, que é a selva amazônica,  
pelo muito que nela sofri durante  
os primeiros anos de minha adolescência  
e pela coragem que me deu para o resto da via.  
E devia-o, sobretudo, aos anônimos desbravadores,  
que viriam a ser meus companheiros, meus irmãos,  
gente humilde que me antecedeu ou acompanhou na brenha,  
gente sem crônica definitiva [...].  
Ferreira de Castro (1982 : 115)

Ao contrário de Ferreira de Castro, os anos em que vivi no meio da “selva” foram de alegrias imensas, de vivências profundas, de experiências marcantes, de descobertas indescritíveis, de satisfação cotidiana, de afirmação na confiança do agir solidário, da complementaridade como princípio, que faz da competição arremedo desprezível do viver em comunidade. Os meus anos de vida na “selva” foram de aprendizado inesquecível, que me marcarão, estou certo, para o resto dos meus dias.

Assim como Ferreira de Castro também eu devia essa Tese, à majestosa, soberba, enigmática, fascinante selva amazônica e suas gentes.

Eu devia essa Tese a muitas pessoas:

Ao velho Pedro Rafael, meu avô Apurinã, que ao me fazer seu neto por adoção se fez meu avó por filiação afetiva infinita, ao Faustino e sua mulher Corina.

Ao Amadeu, grande amigo-informante-professor do cerimonial e das nuances da “diplomacia” Apurinã, aos “primos” Dário, Fanelo e Manuel “Chimbica”.

Ao Senhor Luís, Dona Iolanda e Helinho.

Ao velho Pedro Carlos e toda sua enorme família extensa.

Ao Lopinho e ao Castelo Brasil.

Ao Alfredinho, ao Capitão Surá e ao velho Casemiro.

A todos os Apurinã que me acolheram em minha “iniciação” no universo

indígena na Amazônia pela porta de entrada através do mundo Popengare<sup>1</sup>.

E, devia, mais especialmente, aos Kanamari que me acolheram em suas aldeias e no mundo Tâkâna:

Ao Djahoma, Kayoma, Djo'ô, Monhawam, Aro, Tsabaro, Da'ora, Waro e todos do alto rio Jutaí.

Ao Oke, Djekeha, Parawe e todos do igarapé Bola.

Ao Kadje, Tsewe, Towe, Tamakore e todos do Mawetek.

Ao Kadjohpam, Nare e todos do igarapé Santa Rita.

Ao Djoreyom, Panawâ, Heyo, Hetsamba e todos do igarapé Três Bocas.

Ao Yodje, Parawe, Maemha, Kawatare e todos do rio Xeruã.

À Wahdawe, Da'ora, Paemkarem, Kaeware nhane, Peeam, Naro'a, Heyo, Aro, e todos do igarapé Itucumã, principalmente à Yodje Tsemo e Tsawe, que ao me adotarem com irmão abriram o caminho para que os Kanamari me acolhessem como parente.

A tantos outros Kanamari, que a falha de memória me faz omitir os seus nomes, que me fizeram Kaemo, inserindo-me no universo *Tâkâna*, onde ainda hoje, apesar da distância, e suspeito que para sempre, estou afetivamente ligado.

Devo ainda essa Tese a outras muitas pessoas, pelo apoio, incentivo e colaboração em diferentes momentos:

À Cecília Maria Vieira Helm e Silvio Coelho dos Santos, os primeiro orientadores acadêmicos, de cujos apoios e ensinamentos esta Tese é devedora;

Ao Iasi (Pe. Antônio Iasi Junior), o primeiro “orientador” na primeira incursão em campo.

---

<sup>1</sup> “*Popengare*”, autodenominação do povo comumente indicado na etnologia como Apurinã.

Ao Chico (Guenter Francisco) Loebens e os demais primeiros companheiros dos tempos de indigenismo no médio Purus.

A todos que me concederam entrevistas para a Tese, em particular: ao Pedro Inácio Pinheiro, ao Brás de Oliveira França, ao Bonifácio José, ao Edilson Martins Melgueira, ao Carlos Frederico Marés de Sousa Filho e ao João Pacheco de Oliveira Filho.

Aos amigos que, cada qual ao seu modo, nunca me deixaram sentir a ausência do outro lado do Atlântico:

Ao Marcos Marques, amigo desde a primeira acolhida em Coimbra, e que me permitiu estar em sua casa como se esta fosse a minha casa em Coimbra.

Ao Paulo Bernaschina, amigo de amigo que, para a minha satisfação, me estendeu a sua amizade.

À Paula Martinho e Carlos Lucas, pela acolhida nos últimos tempos da minha primeira permanência em Coimbra.

À Cláudia Dall’Antonia “comadre” em terras lusitanas encontrada, e à Carol, que me permitiram partilharam seus amigos no tempo de nossas distâncias.

À Eli Weiss e Vitor Macedo, jovens amigos encontrados nas cantinas e repúblicas coimbrãs.

Ao Fernando Sidónio, à Graça Fonseca, ao Ricardo Manuel Ferreira de Almeida, à Izabel Maria Rodrigues Craveiro, ao Bruno Sena Martins e ao Vasco Pauloro, mais do que colegas das sessões de seminários de doutoramento;

À Marisa e ao Pedro, amigos queridos, como se desde sempre o tivéssemos sido.

Aos amigos do CES que me faziam sentir com se também da equipe do CES eu fosse.

À (Ana) Carina, carinho imenso, que não precisou ir para além da amizade imensa.

À Inês Barbosa de Oliveira, amiga querida e “interlocutora privilegiada”, para fazer uso de suas próprias palavras, além de carinho imenso.

Ao Senhor José de Almeida e demais funcionários da Secretaria da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, cordiais, atenciosos e sempre eficientes;

Ao pessoal das cantinas universitárias, que fizeram a sua parte, talvez a principal, em si tratando de um lusitano, para que o componente gastronômico fizesse eu me sentir em casa, ou na parte da casa que mais importa a um lusitano, na cozinha, à mesa.

À Maria Ioannis Baganha, misto de professora rigorosa e amiga meiga; com saudades.

À Maria José Carvalho e ao Acácio Machado, amabilidade, atenção e eficiência, sempre dispostos a colaborar no acesso às informações; um prazer enorme conhecê-los.

Em especial:

À Elione Angelim Benjó, pela ajuda grande na revisão e ajuste para versão final; obviamente, os erros que subsistem a mim se dem.

À Eneida Alice Gonzaga dos Santos, amiga de toda hora, de confiança, de angústia, de conversa trocada, de preferência em torno de uma boa mesa, que nós dois apreciamos.

À Lassaete Paiva e ao João Arriscado Nunes, dois “primos” queridos (re)encontrados em meu (re)encontro com as origens ancestrais lusitanas.

Ao João Paulo Dias e à Luísa Conceição e Hamilton, e também Kénia, companhia e acolhida fundamental no meu retorno à Coimbra para o período de finalização da Tese, amigos para sempre.

À Luisa Saavedra Almeida, por tudo, que foi muito, e que podia ter sido mais; sem esquecer, e nem poderia, o estímulo para a formatação da primeira versão, que se constituiria no coração da versão final da Tese.

À Morena (Irani Chaves de Oliveira), leveza, bom humor, alto astral, companheirismo, carinho, que em meio do caminho ajudaram a repor as energias quando elas pareciam faltar; por tudo, que eu não soube e não pude retribuir.

À Leila Margareth Rodrigues Gomes, carinho e amizade, que ficou após o tudo que foi bom.

À Selma de Jesus Cobra, importante como só ela, e por sua “terapia de choque” que deu o empurrão final não deixando o desânimo tomar conta.

Por tudo que me têm dado, devo essa Tese também:

À Araci Maria Labiak, apesar dos desencontros, sempre uma aliada.

Ao Diogo Labiak Neves, companheiro de chegada e de instalação nos primeiros momentos em Coimbra, mais do que filho, um parceiro sempre atento.

À Hortênsia Labiak Neves, flor verdadeira, em carinho, atenção, cuidado e tudo mais; e ainda pelo “presentinho” Ariel recente que nos deu.

À Tia Alzira (Maria Alzira Bento de Medeiros), querida segunda mãe que sempre me estimulou.

Ao Rogério (de Oliveira Neves), irmão, irmão mesmo, em todos os sentidos, que apesar da minha distância nunca permitiu que nos distanciássemos.

Concluir a Tese é saldar uma dívida com as instituições que me possibilitaram este doutoramento. Meus agradecimentos:

À Capes, pela bolsa (BEX - 1309/98-6) que me permitiu ficar em Coimbra de meados de 1999 a meados de 2003, no primeiro período de inscrição no doutoramento.

À Direção da Universidade Federal do Amazonas e ao Colegiado do Instituto de Ciências Humanas e Letras, pela liberação de minhas atividades docentes no período de setembro de 1998 a junho de 2003 e de abril a junho de 2008.

Aos colegas do Departamento de Ciências Sociais, pela liberação de minhas atividades docentes no período de setembro de 1998 a junho de 2003 e, em demonstração de enorme consideração, os colegas do Departamento Antropologia, pela liberação de abril a junho de 2008.

Ao Centro de Estudos Sociais e à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, pelas inúmeras e diversas atividades (seminários, palestras, conferências, colóquios etc.) que contribuíram para a minha qualificação acadêmica.

Concluir a Tese é, ainda, saldar uma dívida com Boaventura, que mais que orientador, foi sempre um orientador-amigo.

Um agradecimento pela confiança e estímulo demonstrados desde o primeiro contato, em 1994, pelas sugestões críticas, orientações atentas, conversas instigantes, mesmo que disfarçadas em convívios das sextas-feiras à noite nos memoráveis jantares no Casarão e noutras cantinas coimbrãs; pela dose extra de incentivo e paciência com relação à demora exagerada para a conclusão da Tese, demora essa que em algumas vezes levou-nos, a Boaventura e a mim mesmo, a um sentimento de frustração que só conseguiu ser vencido graças ao apoio acadêmico e profissional, confiança e amizade

que nunca me faltaram de sua parte e que foi renovado em sua acolhida à minha segunda inscrição no doutoramento. Um agradecimento especial, escrito em tintas de respeito enorme, grande admiração e consideração imensa pela amizade que a mim sempre demonstrou, e que de minha parte é recíproca. Um agradecimento especial ao orientador-amigo, amigo-orientador e amigo Boaventura.

Esta Tese é para cinco pessoas queridas que se foram mais rápido do que eu pudesse entregar-lhes nessa forma concretizada em escrito o muito do meu agradecimento por tudo:

Para Zé Bonotto (Silvio José Gasperini Bonotto) e Xará (Ezequias Paulo Heringer Filho), amigos, irmãos e verdadeiros mestres-companheiros que me ensinaram, cada um ao seu modo, os primeiros passos no indigenismo.

Para Ricardo Pereira Parente, parente não só no nome, também no carinho, respeito e confiança que sempre demonstrou, e que de minha parte foram/serão sempre recíprocos.

Para Lino Filho, meu pai, e Hilda, minha mãe, por tudo que me estimularam e me permitiram ser.

Diz Augusto Roa Bastos (1996) que um livro é sempre escrito por muitas mãos.

Esta Tese foi escrita por muitas vozes “de tanta, muita, diferente gente”<sup>2</sup> ecoando em minha boca/fala, em minhas mãos/escrita, e principalmente na saudade boa guardada em meu peito/sentimento-emoção em tê-los em mim.

No marear dos meus olhos/carinho ao recordá-los. A todos, obrigado.

---

<sup>2</sup> “[...] E aprendi que se depende sempre/ De tanta, muita, diferente gente/ Toda pessoa sempre é as marcas/ Das lições diárias de outras tantas pessoas/ E é tão bonito quando a gente entende/ Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá/ E é tão bonito quando a gente sente/ Que nunca está sozinho por mais que pense estar [...]” (Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, 1982).



## INTRODUÇÃO

Como pois a escritura seja vida da memoria,  
e a memoria huma semelhança de immortalidade  
a que todos devemos aspirar, pela parte que della nos cabe,  
quiz movido destas razões, fazer esta breve historia,  
pera cujo ornamento nam busquei epitetos exquisitos,  
nem outra fermosura de vocábulos de que os eloqüentes Oradores  
costumão usar pera com artifício de palavras engrandecerem suas obras.  
Somente procurei escrever esta na verdade per hum estillo facil,  
e chão, como meu fraco engenho me ajudou,  
desejoso de agradar a todos os que della quizerem ter noticia.  
Pelo que devo ser desculpado das faltas que aqui me pódem notar:  
digo dos discretos, que com sam zelo o costumão fazer,  
que dos idiotas e mal dizentes bem sei que nam hei de escapar,  
pois está certo nãm perdoarem a ninguém.<sup>3</sup>  
Pero de Magalhães Gandavo (1980: 76-77)

Do “Prologo ao Lector”, escrito por Pero de Magalhães Gandavo para a sua “História da Província Santa Cruz”, publicado originalmente em 1576, em Lisboa, com o título “História da província sãcta Cruz a que vulgar mête chamamos Brasil”, me veio a recomendação e orientação geral que de bom grado tomei em conta para a escritura desta Tese:

Outra não é a minha intenção com a “escritura” desta Tese, senão “fazer esta breve historia” (Gandavo,1980: 76) da relação do Estado brasileiro com os índios, tomando como foco a demarcação das terras indígenas, em que, assim como em todos os muitos outros focos das relações interétnicas, a nenhuma importância atribuída aos povos indígenas e o desprezo por tudo que as contribuições possam trazer para o mundo do branco, marcam uma situação clássica de “desperdício da experiência” ditada pela “razão indolente” da modernidade, que, como demonstra Boaventura de Sousa Santos (2000b), historicamente domina as relações interétnicas entre o Estado e os grupos étnicos em todas as “aldeias” do planeta mundo.

---

<sup>3</sup> Grafia mantida como na publicação original.

Após 30 anos de trabalho/vida indigenistas/antropológicos envolvido com esse “objeto” complexo que o índio no mundo das relações interétnicas, constato que várias iniciativas contra-hegemônicas responsáveis por alimentar a perseverança<sup>4</sup> “otimismo trágico” (BSS) que impulsiona as motivações e os trabalhos com os índios foram transubstanciadas em verdadeiros casos de regulação social a que foram submetidos lideranças e próprio movimento indígena, fazendo com que, por vezes, uma certa dimensão trágica pareça suplantar as expectativas otimistas.

Animado pela sociologia das emergências (Santos, 2006a) que perscruta as ações e mobilizações indígenas como iniciativas étnicas contra-hegemônicas de construção de contextos pluriétnicos, me percebo mais cético resistente do que otimista de qualquer matiz; um ceticismo resistente, que, com Florestan Fernandes, busca descobrir “um modo congruente de fazer a ordem social estabelecida voar pelos ares” (1995: 30), que, com Pierre Bourdieu, persevero no antigo propósito de “jogar [meu] grão de areia na engrenagem lubrificada das cumplicidades resignadas” (2001: 79). De minha parte, alimento o meu ceticismo resistente nos processos de resistência dos grupos étnicos e nas “realidades indígenas resistentes”, em si mesmo fruto e origem da resistência étnica como princípio e modelo de conduta no enfrentamento etnopolítico.

Embora nas obras de Boaventura não apareça referência ao nome e às ideias de Bonfil Batalla, as visões prospectivas destes dois autores sobre as relações Estado-povos indígenas têm em comum a convicção quanto a necessidade de conformação de uma sociedade não-colonial e de que esta deve buscar suas bases de referências – culturais, políticas, epistemológicas etc. – nos povos indígenas que, apesar de todo “controle cultural” e “poder” (Bonfil Batalla), “regulação” e “hegemonia” (Boaventura) das sociedades nacionais herdeiras da modernidade ocidental, preservam operantes os

---

<sup>4</sup> O que aqui estou chamando de “perseverança” é caracterizado por Boaventura como “otimismo trágico”

sistemas étnicos de produção de conhecimento em toda a sua força e eficácia. Trabalhando mais diretamente as situações de contacto interétnico entre sociedades indígenas e sociedades nacionais – mais especificamente a sociedade nacional mexicana –, Bonfil Batalla fala em “reconstituição” de um Estado nacional plural “pluriétnico”, como explicitamente defende em “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina” (Bonfil Batalla, 1988) e “México Profundo” (Bonfil Batalla, 1990), enquanto Boaventura trabalhando principalmente sobre as sociedades nacionais, abordando em obras mais recentes as problemáticas que envolvem os povos indígenas e os Estados nacionais, fala em “reinvenção” de um Estado nacional plural “pluriétnico e plurinacional” de modo mais explícito em “La Reinvenición del Estado y el Estado Plurinacional” (Santos, 2007c) e em várias outras obras de sua reflexão. Um, falando do lugar da Antropologia Política, da etnologia indígena, dos estudos de relações interétnicas, da persistência cultural; outro, do lugar da Sociologia do Conhecimento, do debate epistemológico, dos estudos pós-coloniais, do diálogo intercultural, ambos acenando para a necessária transformação da forma atualmente predominante de organização política sob a forma de Estado-nação que venha a ser substituída por um Estado nacional plural que reconheça a existências das múltiplas nações indígenas localizadas no seu interior.

Dizendo, objetiva e diretamente, com Inês Barbosa de Oliveira, “Boaventura de Sousa Santos é o nome completo do autor, o que indicaria a necessidade de referi-lo como Santos. Porém, não só pela inequivocidade do seu primeiro nome como também pela sua beleza e facilidade de reconhecimento, optei por me referir a ele sempre como Boaventura” (Oliveira, 2006: 9). E, nessa linha, também aqui Boaventura de Sousa Santos será mencionado como Boventura, mantendo, contudo, a forma canônica “das

---

(2006a), conceituação que retomo no Capítulo 10, em associação à concepção de “ceticismo resistente”.

referências bibliográficas precisas, que tendemos a supor que dão seriedade e provam o rigor de um trabalho acadêmico” (Bonfil Batalla, 1990: 16) para as citações textuais e referências bibliográficas, no que este autor será indicado como Santos.

Na conferência *Conhecimento e Transformação Social: para uma ecologia dos saberes*, proferida em Manaus, Estado do Amazonas, em 11 de setembro de 2006, Boaventura, referindo-se à trajetória do seu próprio pensamento, assinalou que ao longo do tempo, na realização de um mesmo trabalho ou de trabalhos/análises sequenciados, as diferentes tematizações reforçam alguns pontos, redirecionam outros ou até mesmo colocam outros em segundo plano, dando a forma com que o pensamento se apresenta a cada momento. Em outras palavras, também o pensamento, como toda construção social, é dinâmico.

Esta Tese está formulada a partir de dois momentos distintos, com tematizações distintas. O primeiro momento, que em linhas gerais corresponde ao primeiro período de inscrição no doutoramento, de 1998 a 2003, com ênfase nos temas de: “globalização hegemônica/globalização contra-hegemônica”, “realidades emergentes” e “emancipação/regulação”, tomados a partir da crítica ao diálogo assimétrico entre o Estado nacional brasileiro e os povos indígenas e da necessidade de reinvenção da emancipação social. O segundo momento, que para efeitos práticos pode ser pensado como a partir de 2008, com ênfase nos temas de: “sociologia das ausências e sociologia das emergências”, “ecologia dos saberes” e “tradução intercultural”, tomados a partir da crítica ao desperdício de conhecimento pela razão indolente que conforma o pensamento ocidental moderno. Dois momentos<sup>5</sup> intimamente relacionados entre si, articulados por dois eixos centrais de reflexão/análise que, tomando os povos indígenas

---

<sup>5</sup> Cabe assinalar que de meados de 2003, quando de meu retorno a Manaus após o longo período de permanência em Coimbra, a meados de 2008, que marca a minha segunda inscrição no doutoramento, a Tese ficou “adormecida” entre as minhas atividades como professor na Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

como “objeto de estudo”, formam as linhas mestras da análise/reflexão no seu todo: a urgência de reinventar a emancipação social e a necessária ruptura com o processo colonial imposto pelo mundo ocidental moderno sobre as “outras” culturas não-europeias.

A “auto-demarcação” de “terras indígenas” é, sem dúvida, o mais vigoroso processo de afirmação dos direitos indígenas e de questionamento das relações de poder impostas pelo Estado brasileiro aos povos indígenas.

*Volta ao Começo: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil*, toma como objeto central de estudo a participação dos índios nos processos demarcatórios de “terras indígenas”, analisada a partir de dois enfoques: as iniciativas indígenas como realidades étnicas capazes de inovar as relações interétnicas e o desperdício das iniciativas indígenas promovido pela sua institucionalizada como programas de ação estatal.

“Volta ao Começo”, expressão que dá título a este trabalho é inspirada nas palavras da música “De volta ao começo”,<sup>6</sup> de Luis Gonzaga do Nascimento Júnior, que embora não tenham sido inspiradas na realidade indígena falam, ao menos em interpretação que lhes dou, do processo de resistência étnica explícito nas lutas organizadas enquanto movimento social indígena e da retomada de suas terras, nas quais sobressaem as iniciativas de autodemarcação.

“Começo” corresponde, assim, à condição étnica da qual os indígenas foram distanciados política e culturalmente pela colonialidade do poder (Quijano, 2005) que subordinou/subordina os povos extraeuropeus (González, 1935) à condição de

---

<sup>6</sup> “[...] E é como se eu despertasse de um sonho/ Que não me deixou viver/ E a vida explodisse em meu peito/ Com as cores que eu não sonhei/ E é como se eu descobrisse que a força/ Esteve o tempo todo em mim/ E é como se então de repente eu chegasse/ Ao fundo do fim/ De volta ao começo”, De volta ao começo, letra e música de Luis Gonzaga do Nascimento Júnior, Gonzaguinha.

civilizações e sociedades negadas, de culturas subordinadas ao paradigma da modernidade ocidental e de populações condenadas à mais completa exclusão social. Negação, subordinação e exclusão, situações nas quais se abrem apenas as portas mais inferiores de participação na vida nacional às sociedades, culturas e populações “integradas”/ “aculturadas”, e que no caso do Brasil se expressam inicialmente pela invasão e ocupação portuguesa e, posteriormente, pela hegemonia do Estado brasileiro, representante do projeto civilizacional europeu imposto ao Novo Mundo com o chamado “Descobrimento”.

“Volta ao Começo” não corresponde a um movimento de deslocamento espacial, nem, tampouco, a um momento temporal de retomada de princípios e valores étnicos, mas a uma decisão política que reafirma explicitamente, categoricamente, objetivamente, e, portanto, não mais disfarçada sob estratégias de bom relacionamento interétnico, a alteridade étnica da qual os índios foram forçados a manter uma distância estratégica que lhes permitisse continuar a ser diferentes como são, e como sempre foram, convivendo num mundo que nega a possibilidade da diferença positivamente vivenciada.

“Volta ao Começo” pretende assinalar uma postura étnica alimentada pela resistência étnica que permite aos povos indígenas continuarem a ser o que sempre foram apesar de todas as formas de constrição – regulação – a que estão submetidos durante estes muitos anos de “conquista” (Dussel, 1993).

O presente estudo está estruturado em quatro partes e uma conclusão. Os títulos das partes foram tomados em analogia à três etapas principais dos processos de reconhecimento das “terras indígenas”: Identificação, Delimitação e Demarcação. Na Parte I, Identificação: cenários, paisagens, olhares, é apresentada uma visão geral do cenário amazônico e da presença indígena na região e no país, e do tratamento dado

pelo Estado e pelas populações regionais às questões indígenas. São assinalados em traços gerais marcos e interpretações conceituais e teóricas que conformam “olhares” que podem contribuir para a compreensão da realidade enfrentada pelos povos indígenas sujeitos à lógica colonial que continua a governar as relações interétnicas, de modo especial no que diz respeito ao uso e controle da terra. Na Parte II, Delimitação: ocupação colonial, lutas indígenas, num primeiro momento é analisado, a partir de uma perspectiva histórica, o processo de ocupação das terras indígenas e da “conquista” dos mundos indígenas, e, num segundo momento, a partir de uma perspectiva sócio-antropológica, são analisadas as lutas indígenas no Brasil, as suas vicissitudes e as expectativas promissoras que parecem acenar para horizontes mais satisfatórios para os índios no Brasil. Na Parte III, Delimitação: metodologia, convivência, pesquisa, como próprio título indica, são apresentados o objeto de estudo e a sua delimitação, a metodologia e as técnicas aplicadas no campo, as hipóteses que nortearam a pesquisa. Como de praxe nos trabalhos acadêmicos, a parte dedicada aos procedimentos metodológicos e analíticos é aquela onde também são tecidas considerações sobre o tipo de pesquisa adotado e as razões acadêmicas e/ou políticas que conduzem a tal adoção. Na Parte IV, Demarcação: território, terra, “terra indígena”, são mencionadas as diferentes visões de mundo, da parte dos índios e da parte dos brancos, que dão origem a concepções distintas de território, terra e “terra indígena”, responsáveis por posturas antagônicas de apropriação da terra e dos recursos nela disponíveis. São também indicados os dois mecanismos adotados pelo Estado para regular estas situações: um que de certa forma se apresenta favorável aos índios, a elaboração de instrumentos legais específicos para a regularização da posse indígena e outro que é totalmente contrário aos direitos indígenas, a imposição de processos de regulação de alta intensidade que transformam o reconhecimento de “terras indígenas” em uma mera questão de ordem

jurídica, quando de fato se trata de uma negociação política de interesses distintos, de índios e de brancos, mediados pelo Estado. Nesta parte apresentados os estudos de caso dos três procedimentos demarcatórios, com ênfase especial na participação, ou exclusão, dos índios e as suas implicações para as lutas dos povos indígenas. Na Conclusão estão sintetizados os pontos mais salientes vistos nos capítulos anteriores, enfocando a partir da iniciativa Kulina de “auto-demarcação” e de outras “realidades indígenas resistentes”, exemplos de iniciativas indígenas contra-hegemônicas e fortemente marcadas pela dimensão emancipação, e das “parcerias” entre entidades indígenas e indigenista com instituições e órgãos públicos, exemplos da ação hegemônica e regulação impostas pelo Estado, a positividade das iniciativas indígenas *versus* o desperdício das contribuições indígenas promovido pela “racionalidade proclamada pelo pensamento ortopédico, uma máquina de injustiça que se vende a si própria como máquina de felicidade” (Santos, 2008a).

O Capítulo 1, Olhares: Cenários e paisagens, procura dar uma visão ampla sobre a Amazônia e a presença indígena no Brasil como um todo e na Amazônia em especial. O objetivo do capítulo é apresentar, a partir de introduções rápidas aos temas, a realidade indígena na Amazônia e como ela é vista e tratada pelos poderes públicos e pelo senso comum, principalmente no que diz respeito ao sempre oscilante reconhecimento-negação da presença física dos índios na região e do sempre negado direito de existência dos índios enquanto etnias diferenciadas. O capítulo assinala continuidade histórica do colonialismo que submete não apenas os índios, mas também outros segmentos sociais, um colonialismo que se apresenta sob diferentes formas, sempre renovadas. Frente a este cenário de subordinação das populações locais, o capítulo ensaia alguns posicionamentos a serem assumidos para a superação da



colonialidade que faz da Amazônia um dos lugares do planeta de maior subalternização étnica do planeta.

O Capítulo 2, Olhares: teóricos e empíricos, oferece elementos para uma aproximação à temática geral dos índios no contexto de das sociedades nacionais, apresenta elementos sobre a realidade sociopolítica dos grupos indígenas na vida e na economia regional e nacional e sugere enquadramentos teóricos que possam contribuir para uma visão crítica sobre a realidade dos povos indígenas submetidos politicamente aos Estados nacionais. Estruturado a partir de textos breves, onde cada um é tomado como uma unidade em si mesmo, o capítulo sugere enfoques que podem ser articulados livremente compondo o quadro geral das lutas indígenas no Brasil, evitando, com a formatação textual adotada, a rigidez excessiva das longas sessões argumentativas. Partindo do princípio de que as questões em torno da terra devem ser entendidas como resultado do confronto de concepções distintas, tanto do que vem a ser a terra (território simbólico de pertencimento étnico *versus* bem material) como da sua destinação – uso social coletivizado *versus* apropriação individual privativa –, concepções formuladas por diferentes sistemas de produção de conhecimento, no caso o mundo dos índios – ou mundos dos índios uma vez que se trata de etnias diferentes, e não uma única etnia – e o mundo do homem ocidental moderno, o capítulo introduz a discussão sobre os conflitos pelas terras, que se configuram como os principais problemas enfrentados atualmente pelos índios e os principais desafios à sua continuidade étnica futura.

O Capítulo 3, A conquista da Amazônia indígena, traça em linhas gerais o cenário social e político do processo de expansão econômica sobre a Amazônia, tendo como principal foco a ocupação produtivista dos territórios indígenas. O objetivo do capítulo é permitir uma visão sobre o tratado que ao longo dos diferentes momentos da história político-econômica da Amazônia tem sido dispensado pelos Estados nacionais,

primeiro português e depois brasileiro, ao direito dos povos indígenas de ocupação de suas terras. Reconhecimento, por um lado, e invasão das terras e ausência do Estado no seu papel de “defensor público” dos índios, por outro; são esses o saldo das diferentes frentes de expansão econômica e dos projetos e programas de desenvolvimento responsáveis pelo processo de ocupação-invasão-expropriação das terras, e que repercutem sobre todas as demais dimensões – culturais, sociais, de saúde, econômicas, política, epistemológicas etc. – do mundo indígena. Bem quisera que ao final este capítulo pudesse contribuir para uma visão positiva, contudo a história do contato não é nada favorável aos índios.

O Capítulo 4, O campo do indigenismo no Brasil, faz uma breve história do surgimento e consolidação do movimento indígena no Brasil. Analisando o período que vai início dos anos 1970, quando das primeiras mobilizações indígenas a nível nacional para a estruturação de um movimento social organizado de caráter etnopolítico, ao final dos anos 1990-2000, quando o movimento indígena começa a dar sinais visíveis de perda do seu poder de mobilização étnica, enquanto as principais organizações indígenas vão perdendo gradativamente a sua representatividade junto as comunidade de base. O objetivo do capítulo é destacar as lutas de resistência dos povos indígenas realizadas através de organizações indígenas. Nesse sentido o capítulo destaca duas mobilizações em nível nacional que denunciam a ação hegemônica do Estado de institucionalização e cooptação de entidades e lideranças indígenas: “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena”, realizadas em abril de 2000. Como mobilizações articuladas por entidades do movimento indígena organizado, “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena”, os componentes indígenas do Movimento “Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500” devem ser vistas como manifestações contra-hegemônicas da luta dos povos indígenas contrárias às reformas neoliberais

adotadas pelos governos do período pós-Ditadura Militar e ao poder discriminatório e repressivo do Estado. Apesar de tanto a “Marcha Indígena”, na qual participaram índios de diferentes locais do país, como a “Conferência Indígena”, que se realizou Estado da Bahia, na região Leste do país, a presença de índios da região do médio rio Juruá ter se dado em pequeno número, estes acontecimentos são aqui mencionados devido a participação ativa de representantes indígenas de vários povos da Amazônia e pela importância que estes dois momentos políticos representam para o movimento indígena em todo o Brasil.

O Capítulo 5, Vozes Ausentes: resistência e subordinação, no discurso indígena, apresenta narrativas de duas importantes lideranças indígenas no Amazonas. Sem pretender indicar nenhuma das duas narrativas, e muito menos nenhum dos dois líderes indígenas como exemplo de “discurso emancipação” nas lutas pela autodeterminação, tomado em confronto com o outro que poderia ser pensado como exemplo de “discurso regulação” submetido a institucionalização das lutas étnicas, as trajetórias pessoais e políticas das duas lideranças representam dois dos possíveis caminhos – autodeterminação/emancipação e institucionalização/regulação – trilhados pelo movimento indígena no Brasil, permitindo visualizar horizontes de emancipação e horizontes de regulação presentes no diálogo interétnico. Este capítulo procura levantar elementos que contribuam para a compreensão dos mecanismos e estratégias do processo de subordinação das lutas e mobilizações indígenas operado pelo Estado, um processo de subordinação étnica que anula o potencial etnopolítico das lutas indígenas, instrumentalizando lideranças e organizações do movimento indígena como viabilizadores da política indigenista oficial. O que o capítulo evidencia é que “emancipação” e “regulação” estão simultaneamente presentes no relacionamento entre povos indígenas e Estado, o que significa dizer que tanto as iniciativas indígenas

contêm aspectos de “regulação”, como em ações promovidas pelo Estado podem estar presentes aspectos de “emancipação”, onde o desafio ao movimento indígena que se pretenda verdadeiramente comprometido com os grupos étnicos é potencializar a dimensão emancipação posta em jogo nas relações interétnicas.

O Capítulo 6, Lutas pela Autodeterminação: a construção de relações interculturais, ressalta a importância das iniciativas indígenas que lograram a formação de cenários internacional e nacional nos quais as realidades vividas pelas populações indígenas deixaram de interessar apenas aos próprios índios e as lutas indígenas passaram a contar com o apoio de diferentes segmentos da sociedade externa. Considerando a tensão regulação *versus* emancipação presente nas relações interétnicas o capítulo apresenta uma leitura introdutória às estratégias e mecanismos de regulação social acionados pelo Estado para conter as mobilizações indígenas e questiona o papel que a Antropologia e do Direito, assim como áreas do conhecimento científico, devem desempenhar no contato entre mundos diferentes. Tendo como objetivo indicar a força, o vigor e a eficácia da resistência étnica que permite aos povos indígenas continuarem a existir apesar de cinco séculos de imposição colonial, o capítulo assinala diferentes estratégias de relacionamento interétnico acionadas por diferentes povos em diferentes momentos do contato. Nesse mesmo propósito, destaca iniciativas indígenas que tomadas como “realidades emergentes” (Santos, 1998b) que afirmam perante os Estados nacionais os índios como atores políticos na discussão de questões que lhe dizem respeito e os povos indígenas como entes sociais e políticos cuja presença contemporânea ao mundo ocidental moderno acena para a necessária construção de relações interculturais não mais fundadas na produção da desigualdade a partir de diferenças étnicas.

O Capítulo 7, Campo semântico e metodologia, apresenta os procedimentos analíticos e metodológicos, assim como as técnicas de pesquisa e práticas que campo a partir das quais me foi possível recolher o material empírico da pesquisa em seu sentido *lato*<sup>7</sup>, sejam aqueles que me foram disponibilizados pelos meus “informantes” – dados, informações, relatos, depoimentos, testemunhos etc. –, sejam aqueles obtidos a partir da observação direta por via da pesquisa participativa vivenciada em forma extrema/radical. Tendo como objetivo ir um pouco além da apresentação da metodologia e dos procedimentos de pesquisa, este capítulo procede a uma discussão, ainda que breve, e sem a intenção de esgotá-la aqui, acerca das adequações promovidas nos instrumentos e técnicas de pesquisa, no próprio estilo da pesquisa, tendo por finalidade alcançar um melhor resultado do trabalho de campo. O capítulo discute ainda a relação entre pesquisa de campo e ativismo social e o lugar, físico e conceitual, da realização da pesquisa, enfatizando a necessidade de compromisso/comprometimento do pesquisador para com o “pesquisado”, tanto no momento da pesquisa em si como para além da pesquisa, questionando aquelas propostas que defende uma relação pesquisador-pesquisado mecanicista como condição de para uma pesquisa “científica”.

O Capítulo 7A, Tempo de Recordos, tem duas fontes de inspiração inegáveis: o Capítulo C (Capítulo Três-ao-Espelho: Relações entre Percepções a que Chamamos Identidade: Fazendo Pesquisa em Favela do Rio, de “Toward a New Common Sense...” (Santos, 1995) e “Mister Book em Nova York” (Santos, 2006b), dos quais recolhe tanto a forma na qual o capítulo é apresentado como a proposta de autorreflexiva comum aos dois textos mencionados. O capítulo procura indicar balizamentos conceituais, teóricos e políticos que me levaram a adotar a postura assumida durante o período de trabalho/convivência direta com os índios no qual me envolvi num misto de pesquisa

---

<sup>7</sup> Aquela etapa da pesquisa que Roberto Cardoso de Oliveira (2000: 18) indica como sendo as etapas do

participativa e convivência pesquisadora, postura/prática metodológica que desde julho de 1979 orienta a minha atuação como indigenista/antropólogo com os índios, levando-me a uma situação a que Malinowski certamente qualificaria como anti-etnólogo, uma vez que sempre estiveram ausentes de mim o “sentimento de desânimo e desespero depois de terem fracassado inteiramente muitas tentativas obstinadas, porém, inúteis, de estabelecer um verdadeiro contato com os nativos e de coletar qualquer material”, os “períodos de desesperança, nos quais me enterrava na leitura de romances, do mesmo modo que um homem recorre à bebida num acesso de depressão e do enfado tropical” (Malinowski, 1980: 41). Por tudo isso este capítulo autorreflexivo não representa um olhar sobre o tempo passado nas aldeias ou as recordações, recordos, da vida com os índios. Em conjunto com o capítulo anterior, ao qual está intimamente associado, estes capítulos, 7 e 7A, representam o reafirmar do compromisso com o “objeto de estudo” e o estilo de pesquisa/convivência que me fizeram indigenista/antropólogo.

O Capítulo 8, Território / terra indígena, assinala duas diferentes concepções de terra, oriundas de visões de mundo distintos, o que significa dizer de sistemas culturais distintos. A visão indígena, para a qual terra é entendida como espaço de vida em sociedade, uma visão para qual homem e terra estão intimamente relacionados, e a visão do branco, que mais corretamente deve ser dita, visão do mundo moderno ocidental, para a qual terra é entendida a partir de lógica produtivista e individualista em que uso e propriedade adquirem o mesmo sentido, e na qual homem e terra são dissociados não sendo concebida nenhuma outra relação que não seja de ordem utilitária. Como assinala o capítulo, é a partir destas diferenças de entendimento que surgem os conflitos pela terra. E é dos conflitos pela terra que surge a necessidade de reconhecimento pelo Estado do direito indígena à terra, um direito que apesar de previsto em lei e

---

“ver” e do “ouvir” de “apreensão dos fenômenos sociais”.

seguidamente desrespeitado até mesmo por instâncias e interesses do Estado, que criam dificuldades e artifícios administrativos e jurídicos para dificultar e até mesmo inviabilizar a legalização das terras ocupadas pelos grupos locais como “terra indígena”. O capítulo assinala ainda cenário político de enfrentamento dos direitos indígenas consignados em dispositivos legais nacionais e internacionais no qual interesses anti-índio procuram anular, e mesmo excluir, os direitos coletivos dos grupos étnicos; cenário marcado por poderes econômicos, políticos e midiáticos que se opõem a que o Estado reconheça “terras indígenas” destinadas ao uso exclusivo de populações indígenas, contraposto pela ação inovadora das iniciativas efetivadas pelos próprios grupos locais de promover a demarcação das terras que ocupam, e por outro lado. Um cenário de conflito alimentado por poderosos interesses de ocupação das terras e pelo preconceito contra os índios, dando origem a processos de ordem jurídica que criam dificuldades ao reconhecimento das “terras indígenas”. Apesar das diferentes concepções (dos índios e dos brancos) de terra, as disputas territoriais não decorrem apenas das diferentes concepções de terra, mas muito mais pelos interesses diferentes que tais concepções põem em jogo, principalmente no que diz respeito à ocupação/controle/domínio/posse/propriedade da terra e ao uso produtivo e/ou mercantil da terra. O capítulo introduz a discussão sobre os procedimentos de demarcação de “terras indígenas” e a iniciativa dos índios de demarcar por conta própria as suas terras. Os procedimentos demarcatórios e a participação dos índios nas demarcações são analisados mais aprofundadamente no próximo capítulo.

O Capítulo 9, Procedimentos de demarcação de terras indígenas, toma para estudo de caso os três procedimentos oficialmente reconhecidos pelo Estado para a demarcação física de terras indígenas – “demarcação convencional”, “demarcação participativa” e “auto-demarcação” –, sendo analisadas a iniciativa dos índios Kulina no

médio rio Juruá, a primeira iniciativa de “auto-demarcação” reconhecida pelo Estado, e duas outras demarcações de terras indígenas conduzidas a partir do procedimento tradicional de demarcação e outra conduzida a partir do procedimento institucionalizado pelo PPTAL/Funai da iniciativa Kulina. Para a definição dos três procedimentos demarcatórios como “estudos de caso” foram levados em conta aspectos etnológicos e de ordem geográfica. A delimitação geográfica foi facilitada pelo fato de que numa mesma região, médio rio Juruá, foram realizadas três demarcações praticamente simultâneas, cada uma efetivada por uma das sistemáticas validadas pelo Estado brasileiro para o reconhecimento de “terras indígenas”, e, principalmente conhecimento que acumulei durante longo tempo de trabalho indigenista/antropológico realizado na região. O conhecimento etnológico sobre os grupos Kulina e Kanamari, advindo deste tempo de trabalho no rio Juruá, foi, talvez, o aspecto que mais pesou para a definição pelo estudo das três demarcações realizadas em terras Kulina e Kanamari no médio rio Juruá. Um terceiro aspecto que influenciou nesta definição é o fato de meu envolvimento pessoal, e como profissional, em diferentes níveis de envolvimento e diferentes momentos, nas três demarcações. O objetivo do capítulo não é detalhar a dinâmica processual de demarcação das terras indígenas, nem, tampouco, fazer etnografias dos três diferentes procedimentos de demarcação operacionalizados pela Funai como sistemáticas de regularização fundiárias das terras ocupadas por grupos indígenas. O propósito é analisar a participação dos índios nos diferentes procedimentos demarcatórios, ressaltando as contribuições e/ou obstáculos criados por cada um destes procedimentos para a retomada da autonomia étnica que desde os anos 1970 se constitui na principal reivindicação dos povos indígenas não apenas no Brasil, mas em toda a América.



O Capítulo 10, Da luta pela autodeterminação às armadilhas da “parceria”, observa a tensão emancipação-regulação presente em todo relacionado social, ressaltando a contribuição positiva das diferentes iniciativas indígenas para a construção de relações interétnicas plurais, indicando a necessária de superação do Estado moderno por Estados pluriétnicos. Uma nova forma de organização política, portanto um novo tipo de Estado nacional que na opinião de vários analistas está em construção, impulsionada, não exclusivamente, mas muito fortemente, pelas lutas dos povos indígenas da América Latina, o que significa dizer pelos sistemas sociais, políticos e epistemológicos dos grupos étnicos que ainda hoje continuam a existir em toda a sua força e eficácia, apesar dos mais de quinhentos anos de regulação hegemonia imposta pela “conquista”. Por outra parte, a partir das constatações empíricas observadas em sessões anteriores, este capítulo assinala o risco de aniquilamento e anulação da emancipação social presente em iniciativas étnicas quando estas são submetidas a “parcerias” com o Estado para a implementação de políticas públicas destinadas aos povos indígenas. Embora o desperdício das experiências indígenas esteja sempre presente nas relações de “parceria” entre organizações e entidades indígenas e órgãos públicos, sendo possível identificá-lo através de uma análise conduzida pelo pensamento crítico, o capítulo não pretende assumir um tom negativo, sugerindo a postura de um “ceticismo resistente” nas relações do Estado nacional com os povos indígenas, uma postura político-intelectual que adota o sentimento cético para a crítica e que se alimenta na resistência étnica dos povos indígenas para afirmar a seu componente efetivação da resistência cética. Todo o capítulo toma como foco a autodemarcação enquanto um projeto etnopolítico para a construção de realidade futura, dando ênfase na “auto-demarcação” Kulina, a forma mais completa iniciativa emancipatória produzida pelos povos indígenas no Brasil.

Durante os debates em um dos seminários acadêmicos realizados no Centro de Estudos Sociais (CES), Boaventura, em sua forma de instigar a discussão, perguntou-me: “Por que estabelecer fronteiras para os índios quando a globalização derruba, elimina fronteiras? Por que demarcar terras indígenas hoje?”.

É claro que a pergunta de Boaventura foi uma provocação, um convite ao debate, até porque o conjunto de suas proposições conceituais – transição paradigmática, globalização contra-hegemônica, hermenêutica diatópica, ecologia de saberes, tradução intercultural, democracia intercultural, estados pluriétnicos e plurinacionais, justiça cognitiva, igualdade na diversidade etc. – deixa claro que não há uma contradição entre globalização, ou globalizações, como o próprio Boaventura prefere dizer, e a afirmação de identidades particulares, que para além das “fronteiras desfeitas” pelos processos de globalização, o que de fato vem ocorrendo é a expressão cada vez mais forte de grupos locais que no contato entre povos diferentes se fortalecem enquanto expressões sociopolíticas diferenciadas.

O que eu espero é que essa Tese se ofereça como uma resposta àquela pergunta (“Por que estabelecer fronteiras para os índios quando a globalização derruba, elimina fronteiras? Por que demarcar terras indígenas hoje?”). Uma resposta surgida da constatação de que para além de simultâneos ao mundo moderno os índios conformam sociedades políticas contemporâneas e que dessa contemporaneidade dos grupos étnicos com o mundo moderno podem surgir contribuições efetivas e eficazes para a construção de novas formas de organização política que abdicando da uniformização (ilusória!) e hegemonia (trágica!) estejam fundadas no reconhecimento da pluralidade e na cogestão do poder entre as diferentes parcialidades socioculturais que se completam no todo preservando as suas respectivas diferenças.

“A palavra falada provem de muita gente, de muitos lugares. Surge em um tempo despojado de sua duração. A palavra escrita é a de uma pessoa que não fala e se dirige a outra que tampouco fala, a quem não conhece e a quem nunca viu nem ouviu” (Roa Bastos, 1996: 51). Em suma, o que diz Augusto Roa Bastos é que um livro, e por extensão, uma tese, uma dissertação, um artigo, nunca é escrito por uma única pessoa.

Esta Tese foi escrita por palavras de muitas pessoas de muitos lugares da Amazônia. Muita gente, muitos olhares, muitas visões de mundo; algumas que se articulam em harmonia, outras que se interrogam, e outras mais que se conflituam, como acontece na maior parte das vezes com os povos indígenas em situação de contato com as sociedades nacionais. Por muitos olhares, muitas histórias de vida e muitas histórias vividas, muitas narrativas de experiências pessoais, muitos relatos de estratégias de lutas e resistências; muitas confidências trocadas; muitas expectativas compartilhadas. Muitas vozes, algumas distantes, outras hoje já silenciadas pelo passar do tempo que as levou para outros lugares ainda mais distantes. De modo especial o Capítulo 7 foi escrito por muitas vozes que me ajudam pensar/repensar a minha prática enquanto indigenista/antropólogo em contato com os índios e o Capítulo 7A, por muitas vozes que me ajudaram a pensar a mim mesmo, a partir do meu trabalho vivido entre os índios. Por entender, como Malinowski, que “uma breve descrição das atribuições de um etnógrafo, tal como eu mesmo as vivi, poderá esclarecer melhor a questão do que o poderia qualquer longa discussão abstrata” (Malinowski, 1980: 40), optei por adotar nestes capítulos de metodologia uma atitude mais reflexiva, onde assinalo os enfoques e abordagens teórico-conceituais, a postura metodológica e as técnicas de pesquisa que me acompanharam durante o período de permanência/convivência “na aldeia” e de pesquisa de campo para o doutoramento; em fim, os olhares e posturas que contribuíram para a minha vida/trabalho com os índios me permitisse também compreender – ainda

que uma compreensão parcial, limitada pelo “olhar” que a minha cultura me condiciona – de uma forma mais “distanciada”, mais mediada por teoria a vida/trabalho dos índios,

No muito tempo para a sua finalização, essa Tese, essa “bendita Tese”, se tornou para mim uma obsessão insana, incontrolável; uma ânsia desenfreada de recheiar, mais e mais e mais, a “dita cuja” com falas, expressões, ideias, conceitos, reflexões e formulações teóricas, minhas próprias e pinçadas de outros, novos dados empíricos mais recentes, atualizações sempre intermináveis. Obsessão insana, incontrolável, até mesmo em sonho – pesadelo!? –, que não me deixava ver que uma Tese é sempre inconclusa, sempre experimental; “experimental”, no sentido que Darcy Ribeiro e Boaventura dão ao termo:

Aqui na UnB, quando se fez a Lei – fui eu que a redigi. Nela se inscreveu que esta é uma Universidade experimental, livre para tentar novos caminhos na pesquisa e no ensino. [...] O importante é que não se perca a liberdade de tentar acertar por diversos caminhos. A responsabilidade de ousar. O direito de errar (Ribeiro, 1986: 17);

Por que faço aqui essa proposta de experimentalismo? Por duas razões. A primeira, como dizia, é que realmente não temos as soluções. [...] E muitas vezes não se pode antecipar tudo. O experimentalismo permite em primeiro lugar desdramatizar os conflitos. [...] Ter um marco, um horizonte temporal que depois se revisa, ou ter questões que se deixam abertas ajuda nessa direção também. A segunda razão que apóia o experimentalismo constituinte é que permite que o povo mantenha o poder constituinte (Santos, 2007c: 29).

Uma Tese é sempre inconclusa, sempre experimental; nunca perfeita, e, ao mesmo tempo, a mais completa que é possível a todo “tesista” candidato a doutor produzir no seu determinado momento histórico, intelectual, pessoal, emocional, afetivo, político *etcetera*.

Descobri, por fim, apoiado em máxima de Boaventura em muitos textos exibida, que, para além de viver obsessiva e insanamente a Tese eternamente prolongada/adiada, “a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo” que a minha Tese me permitiria continuar a compreender. Assim, finalmente, descobri

que, em mim, a Tese estava pronta, bastando apenas formatá-la nos cânones ditados por essa “Coimbra, cidade tão ilustre, de tão velhos sábios” (Saramago, 1982: 116-117). Descobri... Redescobri em mim a necessidade, muitas vezes adiada de concluir a Tese e tornar a Coimbra para, em fim, defender a Tese e concluir o doutorado iniciado em 1998; afinal é conveniente que me saia doutor, título sem o qual não me são permitidos novos vôos.<sup>8</sup>

Em “À guisa de prefácio”, Florestan Fernandes, um dos mais, se não o mais íntegro cientista social brasileiro, realiza uma verdadeira profissão de fé em seu último livro, publicado após a sua morte: “Para o sociólogo, não existe neutralidade possível: o intelectual deve optar entre o compromisso com os exploradores ou com os explorados” (1995: 29), e, para que não paire dúvidas, sem meias palavras declara o seu compromisso:

A recusa ostensiva do poder, em um poeta, e o colocar-se em cima do muro, através da “neutralidade ética”, de um cientista social ou de um filósofo, não são apenas modalidades disfarçadas ou sublimadas de participar do poder e de exercê-lo hipocritamente. Elas constituem limites correntes de aceitar o poder maldito ou perigoso da inteligência corrosiva e devastadora. [...] Ir às raízes das coisas pode ser, para um escritor liberal, descobrir uma maneira inteligente de preservar a ordem social estabelecida, e, para um escritor revolucionário, um modo congruente de fazer a ordem social estabelecida voar pelos ares (Fernandes, 1995: 29-30).

Repetindo as palavras do “mestre” Florestan Fernandes, estou convencido que

No momento atual, o que me impele para o movimento político não é a ambição de poder, mas a compulsão de servir. Servir a quem e por quê? Aos proletários [no meu caso aos índios], de onde provenho [aos quais adotei, e que me adotaram], e para que eles conquistem peso e voz na sociedade civil, poder real nas relações com o Estado e com a demolição da ordem existente. Enfim, desempenhar um papel ativo na ruptura definitiva com um passado que se reproduz constantemente, sob novas formas. Não quero ser ventríloquo ou o “outro” de um proletariado [de um índio] que começa a lutar com evidente vitalidade. Porém, ocupar algum lugar no processo pelo qual esse proletariado

---

<sup>8</sup> “[...] Bartolomeu Lourenço, que no Brasil nasceu e novo veio pela primeira vez a Portugal, [...]” (Saramago, 1982: 62); “[...] vai tornar a Coimbra, um homem pode ser grande voador, mas é-lhe muito conveniente que saia bacharel, licenciado e doutor, e então, que não voe, o consideram” (Saramago, 1982: 115).

[esse índio] se transforma e, ao mesmo tempo, modifica a sociedade brasileira (Fernandes, 1995: 30).

“Há sempre uma diferença fundamental entre objetividade e neutralidade. Nós precisamos ser objetivos, mas, não devemos ser neutros”, são palavras de outro “mestre” (Santos, 2006c), que, convencido, repito,

[...] Porque ser objetivo é respeitar todas as metodologias que nós podemos criar para criarem uma coisa que é fundamental a toda pesquisa científica: É deixarmos-nos surpreender pela realidade. Nós só não seremos dogmáticos se nos deixarmos surpreender pela realidade. [...] Nós devemos sempre saber de que lado estamos. Porque, neste mundo moralmente injusto, há os opressores e os oprimidos e nós, como cientistas, como cidadãos, devemos saber de que lado estamos. Devemos saber para que serve nossa ciência ou nosso conhecimento (Santos, 2006c).

E, para que não paire dúvidas sobre o meu compromisso, repito, aqui, as palavras destes dois mestres – Florestan e Boaventura –, que me acompanharam na feitura desta Tese, que agora lhes entrego.

“Portanto, não se iluda comigo, leitor. Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. [...] Não procure, aqui, análises isentas” (Ribeiro, 1995: 17). E o meu partido, há muito já está tomado; o meu partido é o “índio”.

# CAPÍTULO 1

## CENÁRIOS E PAISAGENS

### 1.1. Amazônias – Amazônia

Quando se fala na Amazônia,  
a imensa região que ocupa dois quintos da América do Sul,  
falta consenso e sobram polêmica, fantasia e imprecisão.  
Em torno dessa terra cujo nome foi tirado das brumas da fantasia,  
foi-se formando uma série de mitos e meias verdades  
que se incorporaram ao imaginário coletivo.  
Às vezes, tal imaginário chega à própria ciência  
ou aos discursos oficiais dos países que a compõem.  
Esteves, Antônio R. (1993: 7)

A Amazônia é um espaço em tudo diversificado; um espaço múltiplo não apenas na sua configuração física, mas também imensamente diversificado em aspectos sociais, culturais, étnicos e políticos.

A grandiosidade territorial e física da Amazônia é de tal modo impactante que desde as primeiras investidas europeias a região passou logo a dominar o imaginário ocidental. Desse modo, a grande maioria das produções, não apenas no campo da literatura e dos meios de comunicação, mas mesmo nas chamadas ciências humanas, estão filiadas diretamente a uma episteme naturalista pautada em “vastas digressões sobre o meio físico como condição para elucidar os homens” (Souza Santos, 2008). Uma grandiosidade territorial, física e ambiental que na maior parte das vezes acaba por impor uma determinação geográfica aos estudos das sociedades amazônicas, sendo este um dos primeiros obstáculos a serem superados para a formulação de uma visão não-etnocêntrica que supere prenoções essencialistas sobre a Amazônia e suas populações.

A Amazônia é um espaço apenas homogêneo no tratamento que lhe foi dado pela colonização recente orientada por um modo de ser externo e um modelo estranho de ocupação social que não consideraram/consideram as experiências acumuladas pelas

populações nativas que há milênios se acham instaladas na região; uma colonização externa baseada em princípios e fundamentos que para além de seus objetivos pragmáticos imediatistas, primeiro de tomada de posse e ocupação territorial colonial e logo a seguir, e quase sempre concomitante, de exploração econômica dos recursos naturais, pouco interesse manifesta, tanto pela rica diversidade natural como pela imensa diversidade social responsável por fazer da Amazônia uma das áreas de maior sociobiodiversidade no planeta.

Embora hoje já se fale na importância e riqueza que representa a sociobiodiversidade da região, as populações amazônicas continuam a não despertar um interesse efetivo em si mesmas, mas unicamente, e quando muito, como fonte de conhecimento sobre a biodiversidade e como agentes facilitadores do acesso aos recursos naturais (Oliveira Neves, 2009).

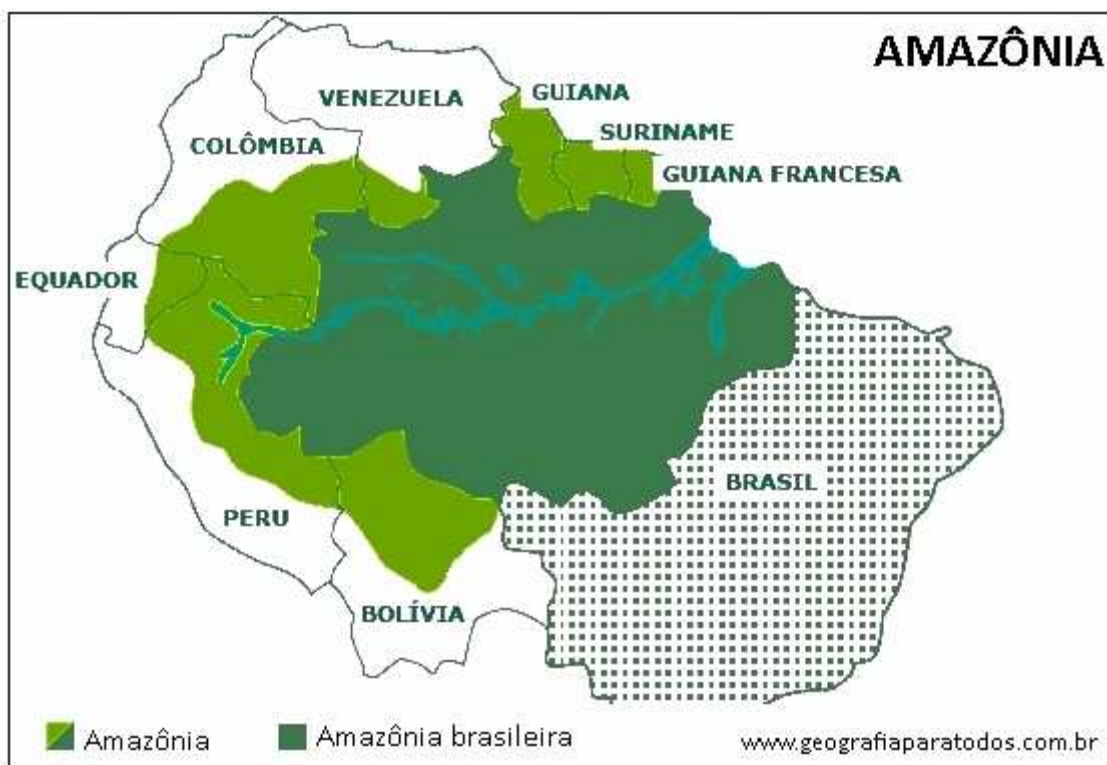
Assim como nas antigas expedições naturalistas oitocentistas, os índios, e também agora as “populações tradicionais”, como são chamados os segmentos não-índigenas da sociedade regional, continuam a ser vistos não como produtores e mantenedores da biodiversidade, mas apenas como informantes, guias ou carregadores nativos; quase como uma espécie de matéria prima à disposição para ser também ela explorada na mesma lógica predatória descompromissada com qualquer princípio de direitos humanos e de cidadania.

O olhar prático sobre a Amazônia continua a perceber a região segundo os dois termos clássicos da modernidade: natureza e cultura, tomados como entidades dissociadas, inconciliáveis e mutuamente excludentes, principalmente no que se refere aos índios, que antes de tudo são vistos como obstáculo à “ocupação produtiva” e ao “desenvolvimento” amazônico, tomados “ocupação produtiva” e “desenvolvimento” a partir da concepção positivista (Oliveira Neves, 2009). Em termos políticos, a



Amazônia é uma extensa faixa de de 7,5 milhões de km<sup>2</sup>, o que representa 43% da América do Sul, e que se estende por nove países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela.

### MAPA 1 – AMAZÔNIA INTERNACIONAL E AMAZÔNIA BRASILEIRA



Fonte: [www.geografiaparatodos.com.br](http://www.geografiaparatodos.com.br)

Instituído em 1953, Amazônia Legal brasileira (Amazônia Legal) é um conceito político, e não geográfico, destinado a dotar o Estado brasileiro de dispositivos de governo para o planejamento e promoção do desenvolvimento da Amazônia brasileira, região que abrange a totalidade dos Estados do Acre, do Amapá, do Amazonas, do Pará, de Rondônia e de Roraima e parte dos Estados do Mato Grosso, de Tocantins e do Maranhão, com uma superfície de aproximadamente 5.217.423 km<sup>2</sup>, correspondendo a cerca de 61% do território brasileiro e 68% do território da Amazônia internacional.

## MAPA 2 – AMAZÔNIA LEGAL BRASILEIRA



Fonte: <http://www.google.com.br/imgres>

A Amazônia é uma região ambígua e, ainda hoje, tratada com ambiguidade, onde o discurso de preservação é mera retórica de políticas públicas, sendo frequentemente suplantado por práticas não-sustentáveis.

Nos últimos anos a pressão econômica tem sido a maior razão para a devastação da floresta e para o conseqüente prejuízo na qualidade de vida amazônica, situação que já atingiu índices críticos na fronteira sul da Amazônia Legal brasileira com a região de cerrado do Centro-Oeste, onde o “arco do desmatamento”, como é denominada a área de floresta que se estende de Rondônia ao oeste do Maranhão, passando pelo norte do Mato Grosso e sul do Pará, funciona como a porta de entrada para a destruição

ambiental que o agronegócio vai deixando no rastro da expansão de seus campos de monocultura sobre a floresta tropical.

Destruição ambiental, apoiada e estimulada pelos programas governamentais de desenvolvimento que a expansão do agronegócio, a extração madeireira, a exploração mineral e a ocupação desordenada empurram cada vez mais para o interior da floresta.

Soja, arroz e biodiesel; concessão de exploração florestal e mineral; projetos hidrelétricos e abertura de estradas; muito mais do que novos modelos de desenvolvimento regional e nacional, são estes os atuais responsáveis pelo desenvolvimento amazônico às custas da floresta em pé e do desperdício de saberes produzidos por sistemas de conhecimentos nativos (índios e populações tradicionais) menosprezados por uma lógica desenvolvimentista pseudocientífica de construção a partir da predação (Oliveira Neves, 2009).

Por fim, cabe assinalar que esta sessão, “Amazônias – Amazônia”, foi inicialmente pensada como “Amazônia, Amazônias”, pretendendo com isso ressaltar a existência de muitas “Amazônias”, muitas realidades amazônicas distintas e profundamente diferentes entre si, que configuram aquilo genericamente denominado de Amazônia. Embora eu continue a pensar que o título originalmente pensado é o mais indicado, a opção adotada de inversão dos termos para a formatação do título final desta sessão tem como propósito fugir à repetição da expressão “Amazônia, Amazônias”, que dá nome ao livro de Carlos Walter Porto Gonçalves (2001). Assim, para não incorrer, ainda que inconsciente, no erro sempre impróprio e desnecessário da reprodução do nome de uma obra, faço aqui uma alteração na ordem dos termos, até mesmo porque a

forma final adotada, “Amazônias – Amazônia”, não modifica o sentido inicialmente pretendido para este texto<sup>9</sup>.

## 1.2. Por que Amazônia?

O nome Amazônia está ligado à expedição do navegador espanhol Francisco Orellana, que em 1541, à procura das lendárias civilizações de ouro do El Dorado rasgou a floresta do Pacífico ao Atlântico, constituindo-se no primeiro europeu, juntamente com aqueles que o acompanhavam na expedição, a percorrer o rio-mar em toda a sua extensão<sup>10</sup>. Tendo lutado contra uma tribo que lhes pareceu de índias guerreiras, Orellana e seus homens fizeram associação às amazonas, mulheres guerreiras da mitologia greco-romana, advindo daí o nome Amazônia que perdura até os dias atuais. Muito provavelmente o que os espanhóis julgaram serem mulheres guerreiras tenham sido índios Omágua, avistados nas margens do alto-médio rio Solimões, que resistiram à entrada dos espanhóis<sup>11</sup>.

A toponímia amazônica está praticamente toda ela ligada à presença indígena, numa prova incontestável da presença dos índios anterior às populações de origem europeia que apenas a partir da segunda metade do século XVI se instalou na região. São várias as teorias que procuram explicar as origens dos nomes dos estados brasileiros que compõem a Amazônia:

Acre – derivação das palavras tupi *a'kir ü* (rio verde) ou da forma *a'kir* (dormir, sossegar).

Amapá – derivação da palavra tupi *ama'pa*.

---

<sup>9</sup> Agradeço à Diogo Labiak Neves pela leitura crítica, e por me apresentar o livro de Carlos Walter Porto Gonçalves, chamando a minha atenção para a reprodução de nomes a que eu estava incidindo.

<sup>10</sup> “Rio-mar”: “o rio Amazonas, pela sua extensão”.

<sup>11</sup> Na cultura dos antigos Omágua, tradicionalmente habitantes da região do alto rio Solimões, na fronteira Brasil – Colômbia – Peru, os homens usavam longos cabelos, o que deve ter contribuído para o mal entendido pelos membros da expedição Orellana.

Maranhão – derivação das palavras tupis *pa'ra* (mar), *na*, *ana* (semelhante) e *jhó* (sair, ir correr), onde o significado “semelhante a um mar que corre”, era a forma como os indígenas das terras que hoje forma o Peru chamavam o rio Marañon.

Pará – derivação da palavra tupi *pa'ra* (mar).

Roraima – derivação das palavras caribe *rorá* (verde) e *imã* (monte), sendo “monte verde” a forma como os indígenas chamavam o monte Roraima.

Tocantins – derivação da palavra tupi *tucan-tim* (nariz de tucano); etnónimo de um povo indígena, que batizou o rio de mesmo nome e mais tarde o estado.

Rondônia – nome atribuído em homenagem ao marechal Cândido Rondon, o fundador do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>12</sup> e responsável pela definição das bases da política indigenista no Brasil.

Amazonas – nome atribuído pelos espanhóis ao rio Amazonas, a partir da associação com as Amazonas guerreiras que pensaram ter avistado em suas margens.

Mato Grosso – nome atribuído pelos bandeirantes às minas de ouro encontradas na região Centro-Oeste.

### **1.2.1. O mito do vazio populacional**

Paralelamente à percepção da grandiosidade da Amazônia, na mesma medida desenvolveram-se os preconceitos sobre a região e suas gentes. Talvez um dos mais consolidados preconceitos seja aquele que toma a Amazônia como uma terra sem gente, um “imenso vazio demográfico”, como em meados dos anos 1800 propagandeava o Império brasileiro<sup>13</sup>, ávido por atrair para a região um contingente populacional que

---

<sup>12</sup> Inicialmente SPILTN: Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais.

<sup>13</sup> “Não por acaso, o novo país, criado em 1822 [com a Independência], não se chamou reino como a metrópole, mas Império. Só a designação império parecia adequar-se à dimensão geográfica e à dimensão de suas ambições para o futuro. Este complexo de grandeza, ao lado do mito edênico, passou a fazer parte do imaginário do país” (Carvalho, 2006).

além de ocupar produtivamente a região também viesse contribuir para a sustentação da Coroa, já, então, ameaçada pelos ares republicanos.

Para o preconceito eurocêntrico a Amazônia sempre foi um lugar inóspito, idílico e incivilizado, perdido no tempo, finalmente resgatado para a “civilização” pela colonização europeia; uma “região como que de uma selvageria impenetrável” (Santa-Anna Nery, 1979: 129), na qual os colonizadores, assim como no restante do continente adormecido em sua idade pré-civilizacional,

encontraram diante deles imensas solidões, florestas, pantanais, uma espécie de velha Gália druídica, habitada por homens estranhos. Essas terras virgens serviam de asilo a uma raça de selvagens e os europeus recusavam considerá-los como homens. Aqui, aparentemente, nada da civilização poética dos Incas do Peru, nada dos costumes grandiosos dos Astecas do México (Santa-Anna Nery, 1979: 163).

Apesar do preconceito dominante, a Amazônia nunca foi uma terra sem homens.

Construída pelo imaginário da sociedade europeia como “um espaço vazio”, a Amazônia sempre foi vista como uma região povoada apenas por espécimes exóticos da fauna e flora, com uma presença humana ínfima em número e potencialidades. Um mito que serviu como motivação e argumento para a colonização da região no período pós-descobrimto e que constantemente reatualizado vem sendo utilizado ao longo dos anos para a implantação de programas e projetos de ocupação da região através de iniciativas públicas e privadas.

Desde sempre a Amazônia foi vista apenas como Natureza, e os seus habitantes como seres estranhos, “naturais da terra”, mera extensão da fauna e da flora exótica, na perfeita exatidão do termo que o pensamento civilizado adotou para a sua designação:

populações livres, entregues, na maior parte do tempo, a instintos selvagens, levando uma vida natural no meio das florestas, passando o tempo a se deslocar de um lado para o outro, a comer, assaltar, a se matar mutuamente. Desdenhando o ouro e as pedras preciosas que o solo contém, esses selvagens preferiam perseguir o tapir e as pacas e se entregar às ásperas delícias de uma caçada sem fim. [...] Não se associavam, a não ser intermitentemente, para se defender contra

um perigo comum. Apenas seus sentidos eram desenvolvidos. [...] Seu cérebro, ocupado por uma única ideia fixa, alimentar-se, não tinha extensão nem recursos. A agilidade de seu espírito se traduzia pela astúcia. A força de seus músculos substituía seu vigor intelectual. [...] Esses héracles tinham em geral um profundo horror por todos os trabalhos agrícolas, e, na maior parte do tempo, seu trabalho se limitava a colher os frutos selvagens que pendiam das árvores. Existiam alguns, entretanto, que mostravam mais gosto por certas ocupações industriais (Santa-Anna Nery, 1979: 163-164).

A negação do índio como ser racional, o que equivale à sua animalização, se mostrou de enorme utilidade para a empresa colonial, que, ao desracionalizar o índio e suas práticas culturais, garantia para a Coroa e para o migrante colonizador o acesso às terras indígenas e seus recursos, como também o controle da mão de obra indígena posta a seus serviços.

“Povo” e “nação” sempre foram conceitos tidos como impróprios para a Amazônia, e que ainda hoje são rejeitados veementemente por segmentos que continuam a ver os índios a partir de uma concepção nacionalista anacrônica e simplório que toma a presença das etnias indígenas como “obstáculo ao desenvolvimento”, como “ameaça à soberania nacional”, como “risco à integridade territorial do país”, como “inimigas do estado constituído”, como “impedimento ao progresso”. Para esses, os povos indígenas são apenas índios, indivíduos portadores exclusivamente, e quando muito, de direitos fundamentais derivados da sua condição de seres humanos, sendo-lhes negado os direitos de cidadania diferenciada, embora estes estejam atualmente previstos na legislação brasileira.<sup>14</sup>

Para o etnocentrismo europeu, Amazônia, natureza e homens, foram desde o começo, e continuam ainda hoje a ser, apenas testemunhos vivos de um tempo pretérito da história da humanidade, um tempo a ser vencido, superado, ultrapassado, através da

---

<sup>14</sup> A Constituição brasileira, em seu Artigo 232, assinala: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (Constituição Federal, 1988).

transformação compulsória de suas gentes em cidadãos “industriosos” a serviço do Estado e da sociedade nacionais.

### **1.3. Impactos da invasão nos padrões de ocupação territorial indígena**

Admitir que a Amazônia nunca foi uma terra sem homens, é reconhecer que as matas e os rios da Amazônia sempre foram densamente ocupados por inúmeros povos indígenas cuja presença anterior à chegada da população europeia é fartamente mencionada desde os primeiros relatos das primeiras frentes de penetração que disputavam a posse da região para as Coroas Espanhola e Portuguesa. A Amazônia foi uma “terra sem homens” apenas no discurso oficial, quando este procurava atrair para a região contingentes populacionais para afirmar a presença e o domínio Estado sobre as terras amazônicas; um discurso que, apesar de francamente anacrônico, continua, todavia, a ser retomado quando os interesses de governo decidem promover o chamado “desenvolvimento” nacional.

Enquanto as frentes de afirmação de fronteiras representaram a ocupação da Amazônia indígena pelo domínio português e espanhol, a consolidação do sistema seringalista como modelo de ocupação econômica marca o início do processo de expropriação das terras indígenas segundo o modelo de apropriação privada das terras trasladado da Europa pela colonização do Novo Mundo. Com o avanço das frentes extrativistas, os grupos locais que não sucumbiram à “hecatombe”<sup>15</sup> abandonaram os seus territórios originais em busca de refúgios mais seguros ou tiraram-se para o interior de suas terras, afastando-se das margens dos grandes rios que foram sendo progressivamente invadidas por levadas sucessivas de populações não-indígenas.

---

<sup>15</sup> Darcy Ribeiro (1995b) descreve o contato das frentes extrativistas com os povos indígenas como um processo depopulacional devastador, como uma “hecatombe” que provocou mudanças culturais e desequilíbrios sociais traumáticos, deixando marcas profundas que repercutem na vida de muitos povos até os dias atuais.



Estabelecendo um novo padrão de ocupação fundiária para a Amazônia brasileira, a "Lei de Terras", de 1850 definiu o seringal como unidade básica que margeando o leito dos rios teria como frente uma extensão máxima de 2,5 quilômetros, equivalente à meia légua, medida de comprimento então em uso, e cujos fundos se estenderiam conforme as possibilidades empreendedoras por parte dos seringalistas, os novos donos das terras. Apesar da "Lei de Terras" estabelecer para a Amazônia a pequena propriedade como modelo fundiário, em pouco tempo um violento processo de concentração de terras foi desencadeado, dando origem a enormes seringais sob o controle de alguns poucos seringalistas.

A consolidação do extrativismo provocou modificações radicais no padrão de ocupação fundiária da Amazônia, até então ditado por relações de alianças e disputas territoriais entre os diferentes povos indígenas. A nova fase de ordenamento territorial, imposta pelas demarcações de terras em seringais desencadeou profundas transformações no modo de vida das diferentes etnias cercadas pelas frentes extrativistas, que necessitando de terras para consolidar o empreendimento de exploração da borracha expandiu-se às custas das terras ocupadas pelos índios, provocando a expulsão de populações indígenas de seus territórios ancestrais e promovendo novos rearranjos nos limites territoriais partilhados por povos distintos (Gonçalves, 1991: 19).

Embora rivalidades e conflitos entre os povos indígenas sejam anteriores ao contato com os colonos europeus, não se pode desconhecer que as relações entre os diferentes povos sofreram profundas mudanças a partir das alianças, espontâneas ou compulsórias, com as frentes de ocupação extrativistas, acirrando tensões e conflitos existentes entre povos. Da mesma forma não se pode desconhecer que após o contato aumentaram as possibilidades de conflitos tanto entre grupos locais de um mesmo povo,

como entre grupos locais de povos diferentes, conflitos em geral relacionados às novas alianças firmadas com as frentes de ocupação, a disputas de ocupação territorial e de apropriação econômica dos recursos naturais, condicionados por uma sensível diminuição das faixas livres de ocupação étnica após a tomada das terras pelas frentes de colonização.

Vários artifícios foram acionados pelos seringalistas para envolver os índios no extrativismo da borracha, estendendo com isso a influência do sistema do seringal às áreas ocupadas pelos índios e ao mundo indígena. O artifício que maior resultado prático alcançou consistiu no escamoteamento dos objetivos reais do seringal enquanto frente de ocupação. Apresentando o seringalista, o “patrão”, como interessado apenas da produção da borracha, aos ocupantes tradicionais da terra, aos índios, caberia a propriedade da seringueira, a árvore da qual é extraído o látex, e por extensão a propriedade da terra onde estas árvores se encontravam. Nesta lógica, ao "patrão", determinado pela demarcação dos seringais entre alguns poucos "patrões", caberia apenas a produção resultante do trabalho extrativista, enquanto aos índios caberia a posse da terra – que na verdade sempre fora sua! – e os "benefícios" advindos com a comercialização da borracha, que lhes permitia adquirir produtos industrializados cujas necessidades de consumo foram introduzidas pelo contato.

Ainda que o objetivo nominal do seringalista se restringisse à produção de látex, o controle que este exercia sobre o sistema de produção e comercialização estendia o seu domínio às terras, tornando-o de fato, ainda que não de direito, o "dono das terras, de tal modo que durante a época em que imperou a economia da borracha, o seringalista era um latifundiário" que monopolizando a exploração das árvores monopolizava também as terras, estruturando o sistema latifundiário da Amazônia (Ianni, 1979: 86). A ocupação das terras pelos seringais, e mais especificamente a apropriação das terras

pelos "seringalistas latifundiários" configura o primeiro momento no processo de expropriação das terras indígenas, conduzido por mecanismos de "alargamento excessivo dos latifúndios" (Tocantins, 1982: 105).

O alvo preferencial para esse “alargamento fundiário” sempre foram as terras indígenas, que entendidas sejam como “terras sem donos”, sejam como “terras da União”, eram sistematicamente invadidas com o apoio tácito e a conivência de autoridades públicas. Rapidamente o latifúndio seringalista ocupou toda a Amazônia, constituindo-se mais tarde no gérmen dos empreendimentos agropecuários e florestais que impulsionados pelos incentivos fiscais descobririam o éden amazônico a partir dos anos 1970, desencadeando um segundo momento de expropriação das terras indígenas.

### **QUADRO 1 – MOMENTOS DA OCUPAÇÃO ECONÔMICA DA AMAZÔNIA**

<b>Momento</b>	<b>Unidade de produção</b>	<b>Projeto Ocupacional</b>	<b>Objetivo da ocupação</b>	<b>Relacionamento com os índios</b>
Meados do séc. XIX – anos 1970	Seringal	Ocupação territorial	Apropriação da produção de borracha e da terra	Aliança, proximidade
Anos 1970 – anos 1980	Fazenda	Integração desenvolvimentista	Apropriação da terra e todos os recursos naturais	Evitação, distanciamento
A partir dos anos 1990	Agroindústria	Desenvolvimento econômico	Apropriação da terra e uso intensivo do solo	Conflito, antagonismo

Cem anos depois da primeira grande leva de migrantes promovida pelo Império em meados do século XIX a mesma concepção de “vazio demográfico” foi retomada

pelo regime da Ditadura Militar<sup>16</sup>, com o objetivo de atrair para a Amazônia mão de obra para o projeto militar de colonização da região.

A partir do novo modelo desenvolvimentista projetado pelo regime de Ditadura Militar para impulsionar o progresso do país, a ocupação da Amazônia foi estimulada através do Plano de Integração Nacional (PIN), um desmedido e inconsequente programa de ações voltado a promover a colonização produtivista das terras que na visão positivista da Ditadura eram consideradas como ociosas pela falta de homens e por não serem trabalhadas adequadamente.

Instituído pelo Decreto Lei Nº 1.106, de 16 de julho de 1970, na gestão do General Emílio Médici, o PIN foi idealizado a partir da antiga noção de que a Amazônia é uma a região despovoada, e que por essa razão poderia ser alvo de invasão por outros países. Tendo como lemas "integrar para não entregar" e "uma terra sem homens para homens sem terra", o PIN procurava atrair para a Amazônia populações com experiência no trabalho agrícola, mão de obra de brasileiros expropriados de suas terras pelo processo de concentração fundiária no país, para a "colonização produtiva" dos vazios demográficos amazônicos. Um dos principais componentes do PIN era a construção de grandes rodovias – Transamazônica, Cuiabá-Santarém e Manaus-Porto Velho – que além de funcionar como canais para "integrar" a Amazônia ao resto do Brasil permitiriam a criação de projetos de colonização numa grande faixa de 100 quilômetros em cada lado das estradas com o objetivo de assentar 100.000 famílias de migrantes de outras regiões do país. Estas estradas, que apesar dos elevados recursos públicos consumidos nunca chegaram efetivamente a ser concluídas, se constituiriam nas principais vias de acesso para o desmatamento da Amazônia, provocando enormes impactos ambientais à região e nas populações locais. O PIN desencadeou graves

---

<sup>16</sup> A partir de um golpe militar, em abril de 1964, o Brasil viveu sob um regime de ditadura até 1985,

transformações sociais em muitos povos indígenas e depredações florestais e invasões sobre muitas terras indígenas. Somente a Transamazônica, considerada a “rodovia de integração nacional”, corta o território de 29 grupos indígenas, sendo que 11 eram grupos que até então se mantinham isolados, afastados do contato com a sociedade nacional. Como órgão estatal de ação junto aos índios, a Fundação Nacional do Índio (Funai) estava envolvida no PIN, com a atribuição de apoiar os trabalhos de construção das estradas. Nesse sentido foi firmado um convênio entre a Funai e a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), órgão responsável pela implementação do PIN, vinculado ao Ministério do Interior, ao qual também estava ligada a Funai nesta época, para promover a “pacificação” de cerca de 30 grupos indígenas estabelecidos em áreas impactadas pelos empreendimentos de “integração”. Conforme a ideologia expansionista do PIN, o propósito desta “pacificação” foi muito mais o de limpar a floresta para a penetração da rodovia e para a apropriação privada da terra desbravada do que de garantir a integridade física dos índios isolados.

Neste novo modelo de ocupação da Amazônia os decadentes seringais transformaram-se em “fazendas”, enfatizando, ainda mais, o processo de colonização baseado na apropriação privada das terras, implantado na região. O antigo modelo do seringal, no qual o "seringalista", ou "patrão", detinha a propriedade da produção de borracha, cedeu lugar à "fazenda", modelo no qual ao "fazendeiro", ou "dono", cabe a propriedade da terra e todos os recursos naturais que ela dispõe e que venha a dispor. Se por um lado a transformação de “seringal” em “fazenda” implica em modelos diferentes de ocupação fundiária, a transformação de "patrão" a "dono" representa, no geral, apenas uma alteração de cunho semântico, uma vez que a maior parte dos pretensos

---

quando voltou a ter um presidente civil eleito pelo Congresso. As eleições para presidente da República apenas voltaram a ser diretas no país em novembro de 1989.

proprietários das terras continuam a ser as mesmas pessoas nestes dois momentos econômicos.

## **QUADRO 2 – EXPROPRIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA**

<b>Momento</b>	<b>Estratégia de ocupação</b>	<b>Dinâmica ocupacional</b>	<b>Impacto sobre as terras</b>	<b>Impacto sobre os índios</b>
Meados do século XIX – anos 1970	Implantação de seringais	Alargamento excessivo dos latifúndios	Ocupação das terras indígenas	Incorporação nas atividades extrativistas
Anos 1970 – anos 1980	Implantação de projetos de colonização e agroflorestais	Reconfiguração de antigos seringais decadentes	Apropriação das terras Indígenas	Restrição de uso e diminuição da área de ocupação
Anos 1990 – anos 2000	Implantação da agropecuária intensiva	Expansão da fronteira agrícola	Avanço sobre as terras indígenas	Expulsão das populações indígenas
A partir dos anos 2000	Implantação do agronegócio	Consolidação do monocultivo	Expropriação das terras Indígenas	Eliminação da presença física e dos vestígios de ocupação indígena

Enquanto no sistema do seringal uma certa aliança entre seringalista e índios era bem aceita, até mesmo porque o conhecimento profundo que os índios detinham das terras poderia contribuir para o incremento da produção de borracha, na “fazenda” a derrubada da floresta para implantação de precários campos de pastos, com a finalidade quase exclusiva de assinalar o domínio sobre as terras, implica na necessária desocupação das terras pelos índios. Assim é que, simultaneamente à implantação do novo modelo de ocupação econômica baseada na agropecuária, começa a ganhar intensidade a partir da década de 1970 os conflitos pela posse de terra envolvendo povos indígenas e grandes grupos empresariais instalados na Amazônia.

Um terceiro momento de ocupação fundiária na Amazônia é marcado pela instalação dos empreendimentos agroflorestais, que associam a exploração dos recursos

florestais com o agronegócio pautado no monocultivo de produtos destinados basicamente à exportação de *commodities* (soja, arroz, acácia, eucalipto cana de açúcar, milho etc.). A contaminação dos solos, das águas e do ar pelo uso intensivo de agrotóxicos e fertilizantes, somada aos elevados índices de desmatamento promovidos para a constante expansão dos campos de cultivo, e a exploração madeireira não criteriosa e, em sua maior parte, ilegal, são responsáveis pelos alarmantes índices de depredação da cobertura florestal e de degradação ambiental observados na região. Em conferência recente sobre as lutas sociais na Amazônia e os desafios para este início de milênio, Alberto Acosta (2012) utilizou a expressão “fronteira do fogo”, para denunciar a prática de queimadas que promovem o desmatamento da floresta amazônica abrindo espaço para aos campos de produção do agronegócio para a exportação.

Invasão de terras indígenas, depredação ambiental, degradação do solo, contaminação dos rios, diminuição da biodiversidade, transferências forçadas e expulsão de populações de suas áreas, espoliação, agressões físicas, ameaças de morte, assassinatos... A violência direta e indireta promovida pela ocupação das terras indígenas pelos empreendimentos agroflorestais atingem a maioria dos povos indígenas na Amazônia.

Os dados do relatório anual do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)<sup>17</sup> sobre violências contra os povos indígenas no Brasil mostram que no ano de 2011 foram registrados 51 assassinatos de indígenas, um número apenas pouco menor do que os 60 assassinatos de índios cometidos em 2010 Cimi (2012: 65).

### **QUADRO 3 – ASSASSINATO DE ÍNDIOS NO BRASIL 2011**

---

<sup>17</sup> Cimi, órgão indigenista da Igreja Católica, vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); criado em 1972, cujas ações de apoio comunitário, acompanhamento, assessorias e prestação de serviços aos povos indígenas no Brasil são orientadas pela Teologia da Libertação.

<b>Estado</b>	<b>Povo Indígena</b>	<b>Nº de vítimas</b>
Mato Grosso do Sul	Guarani-Kaiowá	27
	Terena	2
	Guarani	2
	Nhandeva	1
	Ofayé-Xavante	
Bahia	Pataxó	5
Pernambuco	Xukuru	3
Alagoas	Katokim	2
Maranhão	Kanela	1
	Timbira	1
Minas Gerais	Maxakali	2
Rio Grande do Sul	Kaingang	2
Acre	Poyanawa	1
Pará	Guajajara	1
Tocantins	Karajá	1
<b>Total de vítimas</b>		<b>51</b>

Fonte: Cimi, 2011.

Compilando os registros de assassinatos de índios no período entre 2003 e 2011, os números trágicos. Apenas nesses nove anos foram mortos 503 indígenas, o que corresponde a uma média anual de mais de 55 índios assassinados a cada ano.

#### **QUADRO 4 – ASSASSINATO DE ÍNDIOS NO BRASIL 2003 - 2011**

<b>2003</b>	<b>2004</b>	<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>Total</b>	<b>Média anual</b>
42	37	43	58	92	60	60	60	51	503	55,8

Fonte: Cimi, 2011.



Além dos 51 assassinatos, foram registradas de violência de diversos tipos contra a pessoa (abuso de poder, ameaças de morte, ameaças várias, homicídio culposo, lesões corporais dolosas, racismo e discriminação étnico culturais, tentativa de assassinato e violências sexuais) que, somente em 2011, atinge a elevada marca de registrados 327 casos. No que diz respeito à violência por omissão do poder público (desassistência geral, desassistência à educação, desassistência à saúde, disseminação de bebida alcoólica e outras drogas, mortalidade infantil, morte por desassistência à saúde, suicídio e tentativa de suicídio), a situação é alarmante, com o registro de 61.988 ocorrências. Quando isolados os itens de registro de ocorrências por unidade da federação, o Estado do Mato Grosso do Sul é aquele que apresenta o maior número de assassinatos anuais a partir de 2007. Também na maioria dos outros tipos de violência Mato Grosso do Sul aparece como o Estado com maior número de registros.

Inegavelmente este “liderança” nada elogiosa é consequência direta da expropriação de terras indígenas que foram tomadas pelo agronegócio, jogando na indigência muitos grupos locais de praticamente todos os povos da região, sendo que situação mais grave é vivida pelos Guarani-Kaiowá e Guarani Nhandeva, que expulsos de suas terras vivem em precaríssimos acampamentos na beira das estradas onde são alvo fácil para as inúmeras violências que contra eles praticadas.

Em todo o processo de ocupação desenvolvimentista, desencadeado pelo governo militar nas décadas de 1970-1980 e continuado pelos governos seguintes como uma forma de enfrentamento contra um alegado interesse externo de internacionalização da Amazônia, as terras indígenas continuaram a ser entendidas como uma espécie de “terras de ninguém”, constituindo-se no alvo preferencial do grande capital nacional e internacional que se num processo continuado se expande sobre região.

#### 1.4. Números do extermínio indígena

Dispensome de narrar as maldades infinitas  
e os atos abomináveis que se praticaram nesse país  
e que ainda hoje se praticam”  
Frei Bartolomé de Las Casas (2001 : 100)

Quando o assunto é “Descobrimento” é sempre difícil um consenso. De um lado da questão estão aqueles que defendem a chegada das caravelas ibéricas como o marco fundador das terras do “Novo Mundo”, do outro lado colocam-se aqueles que numa posição contrária defendem a antecedência dos povos indígenas como os primeiros habitantes que naquele abril longínquo de 1500 viram Pedro Álvares Cabral aportar em suas terras.

Contudo, qualquer que seja a posição tomada nessa discussão uma pergunta faz-se sempre presente: "Quantos eram os índios no Brasil, em 1500?". A esta pergunta pode-se associar uma outra que lhe sendo muito próxima, por uma pequena e sutil diferença, atribui enorme significado à questão: "Qual a importância de estimativas populacionais à época da conquista europeia?" (Oliveira Neves, 2000).

Para responder a estas duas questões tomemos em primeiro lugar aquela pergunta inicial: "Quantos eram os índios no Brasil, em 1500?". O primeiro procedimento para o reconhecimento da dimensão da população indígena nas terras que mais tarde viriam a constituir o Brasil<sup>18</sup> deve ser o de abolir posturas conservadoras que subestimam o contingente populacional nativo ao tempo da chegada das caravelas e que constroem a imagem de um índio submetido ao europeu civilizador. Sobre este aspecto é importante considerar que quase tudo o que se sabe atualmente é resultado de

---

<sup>18</sup> “Ao longo dos séculos XVI e XVII [a parte visitada por Cabral em 1500] foi batizada com vários nomes [...] Pindorama (antes de 1500), Ilha (Terra) de Vera Cruz (1500), Terra de Santa Cruz (1501), Terra Papagalli (1502), Mundus novus (1503), América (1507), Terra do Brasil (1507), Índia Ocidental (1578), Brazil (século XIX), Brasil (século XX)” (Carvalho, 2006).

pesquisas e reflexões muito recentes que levaram a rever os determinados conceitos empregados no passado para o cálculo das populações indígenas.

Partindo do princípio conservador de que os relatos dos primeiros cronistas e viajantes apresentam dados populacionais sempre exagerados e por vezes fantasiosos, estes, portanto, deveriam ser descartados. Por outro lado, ainda hoje muitos estudos marcados por acentuado conservadorismo tomam como representativos da população "original" os primeiros censos demográficos produzidos por missionários e agentes da administração colonial, desconsiderando que na maior parte das vezes tais censos são muito posteriores aos primeiros contatos mantidos entre as frentes de exploração e as populações indígenas. Em outras palavras: tais censos não levam em conta a drástica redução da população indígena resultante nos primeiros momentos da colonização, desconsiderando que na realidade aquele contingente tomado como “população original no momento do descobrimento” representava apenas uma reduzida – reduzidíssima! – sobra de populações dizimadas por guerras, por conflitos e por doenças deliberadamente disseminadas ou transmitidas ao acaso durante os contatos, e que haviam sido desalojadas de suas terras ou que se haviam refugiado no interior da floresta fugindo ao contato com as primeiras frentes “dizimadoras”.

Conforme Antônio Porro (1992a), reconhecido historiador que tem dedicado grande parte de sua atenção ao conhecimento das populações étnicas na Amazônia, estudos realizados por Henry Farmer Dobyns sobre despovoamento indicam uma taxa de redução populacional da ordem de 20 a 25 para 1 para o continente americano; ou seja: para cada índio sobrevivente, outros 20 a 25 pereceram nos primeiros momentos do contato, vítimas de epidemias ou guerras.

A partir da utilização da taxa de despovoamento proposta por Henry Farmer Dobyns e de índices de densidades demográficas indicados por William Maxfield

Denevan, Antônio Porro, propõe para a Amazônia brasileira uma população indígena para a época da conquista muito maior do que aquela comumente indicada.

Para trazer a questão para mais próximo de nossos interesses imediatos, para mais próximo de nosso espaço social delimitado para o estudo, vamos considerar o caso da América do Sul não-andina, as chamadas “terras baixas da América do Sul”, como é designada na bibliografia antropológica a longa faixa de terra que abrange a região amazônica e demais regiões que constituem o Brasil. E, para uma visão quantitativa do drama depopulacional vivido pelos povos indígenas, vamos expressar essa questão em números.

Tomando como referência os dados populacionais para a primeira metade do século XX, época em que a América do Sul não-andina apresentava o seu mais baixo contingente populacional, com apenas 450 mil indígenas, teremos, a partir das taxas médias de despovoamento de 20 a 25 para 1, uma população entre 9 a 11 milhões de habitantes nas terras baixas sul-americanas na época do "descobrimento".

Adotando os mesmos critérios de cálculo e considerando que a população indígena na Amazônia brasileira teria atingido o seu índice mais baixo em 1957, com aproximadamente 50 mil pessoas, conforme sugere Darcy Ribeiro (1970b), teríamos de 1 a 1,5 milhões de índios, na Amazônia brasileira, também à época do "descobrimento". Vale a pena lembrar que para a composição de suas estimativas populacionais, Darcy Ribeiro toma em consideração apenas os indivíduos reconhecidas pelos órgãos oficiais brasileiros como “indígenas”, não computando aqueles que como estratégia de continuidade se faziam passar por não-índios vivendo fora das aldeias e em centros urbanos. Assim, é válido dizer, mesmo que não se disponha de números exatos, que quando da chegada de portugueses e espanhóis a Amazônia brasileira era ocupada por uma população ainda mais numerosa que esta anteriormente indicada.

E mais, considerando os índices de densidade demográfica diferenciados para os diferentes ambientes naturais amazônicos, as regiões de várzea e terra firme, e a enorme concentração de recursos naturais explorados pelas populações indígenas ribeirinhas, observada já nos relatos das primeiras expedições à Amazônia e as evidências arqueológicas de antigas aldeias, Wiliam Maxfield Denevan indica uma densidade populacional de 14,6 habitantes por quilômetro quadrado para a região de várzea, o que fornece para os 65 mil quilômetros quadrados de várzea do rio Amazonas uma população de 950 mil habitantes. Somadas, a população de várzea, 950 mil habitantes, e a população de terra firme, de 1 a 1,5 milhões de habitantes, fornecem, em números redondos, um total de 2 milhões de índios vivendo na Amazônia brasileira no século XVI.

Embora ancorados em metodologias que permitem estimativas com precisão aceitável, os números populacionais relativos ao começo da ocupação econômica são sempre aproximados. O mesmo deve ser dito com relação aos povos indígenas extintos em decorrência do contato com as frentes de colonização. Os quadros abaixo detalham, por região, o total de 1.477 povos extintos no Brasil, sendo que dos 820 povos desaparecidos na região Norte o maior número se localizavam em terras do atual Estado do Amazonas.

**QUADRO 5 – POVOS INDÍGENAS EXTINTOS  
NO BRASIL, POR REGIÃO**

<b>Região</b>	<b>Nº Povos</b>
Nordeste	344
Sudeste	143
Sul	33
Centro-Oeste	137
Norte	820
<b>Total</b>	<b>1.477</b>

Fonte: Cimi, 2011.

**QUADRO 6 – POVOS INDÍGENAS EXTINTOS,  
REGIÃO NORTE**

<b>Estado</b>	<b>Nº Povos</b>
Amazonas	370
Pará	223
Rondônia	100
Roraima	57
Amapá	38
Acre	32
<b>Total</b>	<b>820</b>

Fonte: Cimi, 2011.

Como observa Antônio Porro,

É importante assinalar que todos esses cálculos não são fruto de especulações ou projeções infundadas, mas sim que baseiam-se em abordagens e metodologias adotadas para regiões e situações onde a documentação disponível permite comprovar a sua eficácia. Contudo é conveniente assinalar que os números até aqui apresentados para a Amazônia têm um valor provisório, que apesar de prestarem-se para indicar uma ordem de grandeza provável para a população indígena da Amazônia ao tempo das descobertas pode ainda apresentar variações, à medida em que novos estudos e pesquisas permitam avançar os conhecimentos sobre a região e suas populações. Deve-se ainda considerar que estes procedimentos matemáticos para o cálculo demográfico não permite reconstituir o contingente populacional de inúmeras tribos que foram completamente dizimadas, o que na verdade faz com que os números atingidos indiquem uma população muito aquém daquela que verdadeira existia na Amazônia brasileira quando da chegada dos portugueses às terras que mais tarde viriam a constituir o Brasil (Porro, 1992a: 25-26).

Quanto àquela segunda pergunta (Qual a importância de estimativas populacionais à época da conquista europeia?), o mesmo Antônio Porro sugere uma resposta: "Saber quanto e quem eram os índios do Brasil à chegada dos europeus é importante para uma justa avaliação do seu passado e do seu presente" (Porro, 1992a: 22), o que permite uma visão sobre as consequências trágicas do contato e das políticas

que orientaram/orientam cada momento histórico a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas localizados em seu território nacional.

Ainda que inúmeras fontes históricas cite áreas da Amazônia como densamente habitadas por populações indígenas, devemos lembrar, como alerta Porro, que as primeiras estimativas mascaram em seus números pós-contato a verdadeira dimensão de povos atingidos por guerras e/ou doenças e que não consideram povos que foram completamente extintos sem que deles se tenha qualquer registro. Por tudo isso, com muito mais razão pode-se perceber, a partir de conceitos não positivistas e metodologias de cálculo menos conservadoras e mais atuais, os enormes impactos negativos da colonização da Amazônia indígena pelas diferentes frentes de ocupação econômica.

### **1.5. Amazônia indígena**

Já se disse que a América indígena é,  
em todos os sentidos da palavra,  
o sujeito mais antigo na nossa história.  
Roberto Fernández Retamar (2006 : 71)

Centrando o olhar sobre a Amazônia, é certo dizer, como Roberto Fernández Retamar, que a Amazônia é antes de tudo indígena; uma região tornada habitável pela ação culturalmente orientada de muitos grupos étnicos.

Mais do que se falar em ocupação da Amazônia como um único processo, deve-se ter em consideração que as diferentes regiões que constituem a extensa área atualmente denominada como Amazônia Legal apresentam diferentes "momentos históricos do contato", marcados, cada um destes, pelos diferentes "momentos históricos" em que as diferentes frentes de ocupação, conduzidas por iniciativas e empreendimentos diferentes, alcançam e se instalam em cada região provocando

modificações distintas, em ordem e intensidade, nos modos de vida dos povos indígenas. Da mesma forma, a visão da Amazônia indígena não pode ser reduzida apenas à sequência dos diferentes momentos históricos de ocupação por cada uma das frentes econômicas. O "contato" dos povos indígenas com os segmentos da população europeia, entendido como "uma sucessão de momentos históricos que se desenrolam no tempo de acordo com o avanço geográfico das frentes de expansão da sociedade neobrasileira" (Porro, 1992a: 11), necessita ser visto como o conjunto dos diferentes "momentos históricos de contato" que historicamente se sucedem conforme o avanço das frentes de ocupação<sup>19</sup>, e que, portanto, não pode ser tomado como um único e determinado momento histórico, mas como uma sucessão de momentos distintos marcados por particularidades sociais, políticas e econômicas que configuram um "continuum histórico-cultural" (Galvão, 1966: 11; 1976: 425) assinalado pelas relações interétnicas com as diferentes frentes de ocupação em cada momento histórico específico.

Embora seja sempre difícil precisar o contingente indígena, os dados parciais do último censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, indicam uma população de 817.963 indígenas, sendo 502.783 vivendo em aldeias, na zona rural, e 315.180 vivendo em zonas urbanas (IBGE, 2012).<sup>20</sup> A região Norte, formada pelos Estados do Amazonas, Acre, Amapá, Para, Rondônia e Roraima é a que conta com a maior população indígena, abrigando 37,49 % dos que se autodeclararam índios no país.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Essa sucessão de momentos históricos de contato, Antônio Porro (1992a) denomina de "época do contato".

<sup>20</sup> Dados obtidos a partir das opções apresentadas no questionário do Censo 2010, 47,7% da população brasileira consideraram-se brancos; 7,6% consideraram-se pretos; 1,1% consideraram-se amarelos; 43,1% identificam-se como pardos; e 0,4% se autodeclararam indígenas (IBGE, 2012).

<sup>21</sup> Como assinala Deborah Duprat (2002: 44) a autodeclaração é prevista na Constituição de 1988, ao garantir a todos os "grupos participantes do processo civilizatório nacional" (art. 215, *caput* e § 1º) o pleno exercício das "formas de expressão e em seus modos de criar, fazer e viver" (art. 216, I), assegura a todos os grupos étnicos, e não apenas aos índios, o direito a autorrepresentação: "Assim, requer-se que a



**QUADRO 7 – POPULAÇÃO RESIDENTE INDÍGENA,  
SEGUNDO AS GRANDES REGIÕES - 1991/2010**

Grandes Regiões	População residente autodeclarada indígena		
	1991	2000	2010
Norte	124. 615	213. 443	305. 873
Nordeste	55. 853	170. 389	208. 691
Sudeste	30. 589	161. 189	97. 960
Sul	30. 334	84. 747	74. 945
Centro-Oeste	52. 740	104. 360	130. 494
<b>Brasil</b>	<b>294. 131</b>	<b>734. 127</b>	<b>817. 963</b>

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010.

Os dados do Censo Demográfico 2010 demonstram a presença indígena em todos os estados da federação e no Distrito Federal, sendo que o Estado do Amazonas é o que abriga o maior contingente populacional indígena.

**QUADRO 8 – POPULAÇÃO AUTODECLARADA INDÍGENA NO PAÍS,  
SEGUNDO AS UNIDADES DA FEDERAÇÃO – 2010**

Unidades da Federação	População autodeclarada indígena
Amazonas	168. 680
Mato Grosso do Sul	73. 295
Bahia	56. 381
Pernambuco	53. 284
Roraima	49. 637
Mato Grosso	42. 538
São Paulo	41. 794
Pará	39. 081
Maranhão	35. 272
Rio Grande do Sul	32. 989
Minas Gerais	31. 112
Paraná	25. 915
Ceará	19. 336
Paraíba	19. 149

coletividade possa se reconhecer em suas formas de expressão, sob pena de lhes negar realidade, o que implica dizer que a representação da realidade partilhada envolve necessariamente a representação de si própria, ou seja, a autocompreensão do grupo” (Duprat, 2002: 44).

Santa Catarina	16.041
Acre	15.921
Rio de Janeiro	15.894
Alagoas	14.509
Tocantins	13.131
Rondônia	12.015
Espírito Santo	9.160
Goiás	8.533
Amapá	7.408
Distrito Federal	6.128
Sergipe	5.219
Piauí	2.944
Rio Grande do Norte	2.597
<b>Total</b>	<b>817.963</b>

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Em 2010, os índios estavam presentes em 80,5% dos municípios brasileiros. Dentre estes, três municípios amazonenses eram os que contavam com o maior número de índios: São Gabriel da Cachoeira (29.017), na região do alto rio Negro; São Paulo de Olivença (14.974) e Tabatinga (14.855), na região do alto rio Solimões. Outros três municípios amazonenses, Santa Isabel do Rio Negro (10.749), na região do médio rio Negro; Benjamin Constant (9.833), na região do alto rio Solimões; e Barcelos (8.367), também no médio rio Negro, estavam colocados entre os 10 com maior presença dessa população no país (IBGE, 2012).

**QUADRO 9 – MUNICÍPIOS COM MAIOR POPULAÇÃO INDÍGENA,  
BRASIL – 2000/2010**

Municípios mais populosos	Unidades da Federação	População residente	
		2000	2010
São Gabriel da Cachoeira	Amazonas	22.853	29.017
São Paulo de Olivença	Amazonas	6.634	14.974
Tabatinga	Amazonas	7.255	14.855
São Paulo	São Paulo	18.692	12.977
Santa Isabel do Rio Negro	Amazonas	3.670	10.749
Benjamin Constant	Amazonas	3.701	9.833

Pesqueira	Pernambuco	2 .455	9. 335
Boa Vista	Roraima	6 .150	8. 550
Barcelos	Amazonas	6. 187	8. 367
São João das Missões	Minas Gerais	4. 211	7. 936
<b>Total</b>		<b>81. 808</b>	<b>126. 593</b>

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010.

Organização: Lino João de Oliveira Neves.

Apesar do Estado de São Paulo ser o sétimo com maior população indígena, entre as capitais brasileiras a cidade de São Paulo é a que apresenta o maior número de pessoas que se identificam como índios (12.977), superando as capitais da Amazônia, onde a população indígena é a maior do país. Esta situação pode ser explicada pela migração de populações indígenas de outros locais, atraídas pelo fato de São Paulo ser a cidade mais desenvolvida do país.

Os dados do Censo Demográfico 2010 indicam no período 2000/2010 um crescimento 11,4% no número de pessoas que se autodeclaram indígenas, índice este que não foi tão expressivo quanto o verificado no censo anterior, em 2000, que indicou um crescimento de 150% no total de pessoas que passaram a se reconhecer como indígenas no período 1991/2000 (IBGE, 2012).<sup>22</sup>

No que se refere à participação relativa da população indígena no total da população, apenas seis estados, todos na região amazônica, possuem população indígena acima de 1%, enquanto em outras 13 unidades da federação, localizadas na faixa litorânea do país e em regiões onde as frentes de expansão já estão consolidadas, a população indígena local está abaixo de 0,4%, a média nacional.

---

<sup>22</sup> O aumento de 150% na população indígena observado através do Censo Demográfico 2000 deve ser entendido como um resultado imediato do reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição Federal promulgada em 1988, contribuindo para que muitos daqueles que até então omitiam as suas origens étnicas passassem a se identificar como indígenas. O mesmo pode ser dito com relação ao aumento dos índices da presença indígena nos municípios brasileiros, atualmente na ordem de 80,5%, enquanto o Censo realizado em 2000 indicou a presença de índios em 63,5% dessas localidades, contra apenas 34,5% municípios identificados no Censo de 2000 com populações indígenas.

**QUADRO 10 – PARTICIPAÇÃO RELATIVA DA POPULAÇÃO INDÍGENA,  
NO TOTAL DA POPULAÇÃO DO ESTADO E  
NO TOTAL DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO PAÍS – 2010**

Unidades da Federação	Participação relativa	
	No total da população do estado (%)	No total da população autodeclarada indígena do País (%)
Roraima	11,0	6,1
Amazonas	4,8	20,6
Mato Grosso do Sul	3,0	9,0
Acre	2,2	1,9
Mato Grosso	1,4	5,2
Amapá	1,1	0,9
Tocantins	0,9	1,6
Rondônia	0,8	1,5
Pernambuco	0,6	6,5
Maranhão	0,5	4,3
Pará	0,5	4,8
Paraíba	0,5	2,3
Alagoas	0,5	1,8
Bahia	0,4	6,9
Rio Grande do Sul	0,3	4,0
Espírito Santo	0,3	1,1
Santa Catarina	0,3	2,0
Sergipe	0,3	0,6
Paraná	0,2	3,2
Distrito Federal	0,2	0,7
Ceará	0,2	2,4
Minas Gerais	0,2	3,8
Goiás	0,1	1,0
São Paulo	0,1	5,1
Rio de Janeiro	0,1	1,9
Piauí	0,1	0,4
Rio Grande do Norte	0,1	0,3

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Os dados do Censo Demográfico 2010 conduzem a constatações de duas ordens distintas. De um lado, que “o peso relativo da população indígena nas Regiões Norte e Centro-Oeste reafirma sua importância nas formas de uso dos biomas Amazônia e

Cerrado, nos quais a dimensão das Terras Indígenas constitui elemento central nas formas de sobrevivência física e cultural das diversas etnias e grupos indígenas que aí habitam” (IBGE, 2012) e, ainda, que a significativa presença indígena no Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, estados de forte atividade agropecuária, e Bahia, Pernambuco e São Paulo, estados de ocupação já plenamente consolidada,

reafirma que, além de ser uma dimensão central da geopolítica de ocupação/preservação da Amazônia e do Brasil Central, a população indígena possui uma expressão não só cultural, mas até mesmo numericamente significativa, mesmo em São Paulo, cujo passado lastreia, em parte, sua colocação enquanto sétima Unidade da Federação em população autodeclarada indígena (IBGE, 2012).

De outro lado, a constatação de que a gravidade dos impactos negativos do contato sobre os povos indígenas e a necessidade urgente de reorientação das relações sociais e políticas mantidas entre o Estado e a sociedade nacional com os índios.

É importante observar que nos últimos anos os números populacionais indígenas têm vindo a sofrer frequentes e significativas alterações, em decorrência, sobretudo, do processo de afirmação étnica registrado a partir dos anos 1990, quando muitos povos até então considerados como extintos passaram a expressar manifestações culturais e assumir no contexto das relações interétnicas as suas identidades particulares. Designado inicialmente pela etnologia brasileira como um processo de “ressurgimento étnico”, a retomada da expressão indígena manifesta-se um pouco em todo o território nacional, e de modo mais forte na região Nordeste do país. Mais recentemente, a partir da própria formulação dos povos indígenas, que rejeitaram a designação de “ressurgidos” por esta não condizer com a permanência histórica de seus povos, estes passaram a ser chamados de “povos resistentes” enfatizando o processo de resistência étnica com que os vários grupos indígenas têm enfrentado à colonização durante todos estes anos de domínio “europeu”.

As informações consolidadas do Censo 2010, divulgadas pelo IBGE em agosto de 2012, indicam a existência de 305 etnias no Brasil, sendo faladas 274 línguas nativas diferentes.

Além destes povos conhecidos, segundo os dados atualizados pelo IBGE, a população indígena atinge o total de 896,9 mil pessoas<sup>23</sup>, entre as quais são consideradas 78,9 mil pessoas que se declararam de outra cor ou raça, mas residiam em terras indígenas e se consideravam “indígenas” de acordo com aspectos como tradições, costumes, cultura e antepassados (IBGE, 2012b), existem referências a cerca de 90 grupos locais que permanecem ainda hoje “isolados” no Brasil. Sem contatos diretos e regulares com a sociedade nacional, mas apenas com relações esporádicas e eventuais com representantes das frentes de expansão ou com equipes do órgão indigenista oficial que buscam promover a sua aproximação à sociedade nacional, não existe uma estimativa quanto à população destes grupos isolados, sendo possível apenas afirmar, a partir das inúmeras evidências de sua presença e de aparições esporádicas, a sua existência e os locais de sua presença.<sup>24</sup>

Segundo o documento final do “Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco”, realizado em Belém do Pará (Brasil) entre os dias 08 e 11 de novembro de 2005, “existem povos indígenas ou segmentos de povos que vivem na Amazônia e no Gran Chaco, assim como em outras partes do mundo, que por vontade própria ou por agressões de diferentes tipos, tenham decidido se manterem isolados do resto da sociedade” (Declaração de Belém sobre Índios Isolados, 2005: 1).

---

<sup>23</sup> A discrepância com os dados populacionais trabalhos anteriormente deve-se ao fato de que as informações atualizadas pelo IBGE foram divulgadas somente em agosto de 2012, quando as análises anteriores já haviam sido concluídas.

<sup>24</sup> Sobre a situação dos chamados índios isolados, ver Loebens e Oliveira Neves (2011).

Na América do Sul os povos indígenas isolados estão localizados em seis países da Amazônia e na região do Grande Chaco Paraguaio.

Dados atuais sobre “índios isolados” indicam evidências de 127 grupos na América do Sul, sendo 90 no Brasil, 20 no Peru, sete na Bolívia, três no Equador, três na Venezuela, dois na Colômbia e um no Paraguai. Em outras regiões do mundo há registros da presença de grupos de “isolados” na nova Guiné, na Indonésia, nas ilhas Andaman e Nicobar e no continente asiático, perfazendo um total de aproximadamente de 150 povos que ainda nos dias atuais mantêm-se em situação de distanciamento das sociedades nacionais.

Como assinala o Documento Final do Encontro de Belém sobre Índios Isolados “Os povos indígenas americanos são originários e pré-existentes aos Estados Nacionais, constituindo, no caso particular dos povos isolados, não apenas testemunho vivo dos povos originais, como também os sobreviventes de um genocídio histórico contínuo. Nos últimos 50 anos, inúmeros povos em isolamento (culturas e línguas) desapareceram de maneira quase que despercebida pelos governos e a sociedade nacional” (Declaração de Belém sobre Índios Isolados, 2005: 1).

O mesmo documento lembra que os povos indígenas isolados constituem “patrimônio sociocultural tangível e intangível da Humanidade”, mas que, contudo, estão expostos à

diversas ameaças externas causadas por políticas de desenvolvimento (projetos e megaprojetos hidrocarboníferos, mineradores e garimpeiros, projetos rodoviários, hidroelétricos, florestais, agropecuários, de recursos hídricos, privatização dos recursos naturais – águas, florestas, biodiversidade), atividades ilícitas (extração florestal, narcotráfico, mineração, extração de fauna e flora), o desmatamento, a colonização assim como pela presença de agentes externos (organizações religiosas, turísticas, científicas, empresas de cine/televisão, aventureiros e outros) (Declaração de Belém sobre Índios Isolados, 2005: 2).

Como assinala do documento de Belém, estas situações que, acentuam ainda mais “[...] A dificuldade desses povos em desenvolverem, em curto prazo, defesas orgânicas para combater doenças externas e de provavelmente sofrerem de desnutrição, os coloca em uma situação de extrema vulnerabilidade” (Declaração de Belém sobre Índios Isolados, 2005: 2). Aprovado em sessão plenária e referendado pelas diversas entidades presentes ao Encontro, a Declaração de Belém denuncia que “A condição de debilidade, vulnerabilidade, desproteção e assimetria desses povos frente aos Estados e as sociedades nacionais ameaçam e põem em risco os seus direitos”, exigindo, entre outros pontos:

a adoção de medidas que garantam a integridade física, cultural e territorial dos povos indígenas isolados [...] Que os Estados, juntamente com a necessária participação das organizações indígenas e não-governamentais, tomem a cargo a formulação, administração e supervisão das políticas públicas dos governos para a proteção desses povos [...] Que os Estados da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai e Peru, implementem ações imediatas e efetivas para assegurarem sobrevivência dos povos ou frações dos povos indígenas isolados [e ainda] A inclusão de medidas necessárias nas políticas públicas para evitar, proibir e punir toda intrusão não autorizada nos territórios dos povos indígenas isolados (Declaração de Belém sobre Índios Isolados, 2005: 3-4). (Anexo A – Declaração de Belém sobre índios isolados)

As informações sobre índios em situação de isolamento voluntário, ou “arredios”, ou “não contatados”, ou “autônomos”, ou “livres”, ou “afastados”, ou “em situação de isolamento voluntário” etc. (Oliveira Neves, 2011), como também são conhecidos os “índios isolados”, são bastante imprecisas. Isto se deve tanto por não se saber com exatidão: quem são os “isolados”, quantos são os grupos de “isolados”, quantos são índios que compõem cada grupo “isolado”, qual a extensão das terras que ocupam, e, ainda, por não se saber como falar com eles, uma vez que não se saber com exatidão a que cultura pertencem, e que língua falam, não se saber com exatidão (Oliveira Neves, 2011). Contudo, apesar de toda a imprecisão nas informações sobre os “índios isolados”:



é possível afirmar, com absoluta convicção, a existência contemporânea de um número expressivo de grupos de indígenas que persistem em se manterem distantes do contato com representantes da sociedade nacional. Ainda que essa existência não possa ser fixada com exatidão absoluta e que os dados populacionais dos índios isolados não possam ser quantificados com precisão, as áreas de ocupação destes povos são muito bem conhecidas através de registros de contatos esporádicos, aparições eventuais e ainda vestígios e marcas de ocupação encontradas na mata, o que torna possível identificar o território utilizado por estes grupos (Oliveira Neves, 2011: 57-58).

Dados trabalhados pela Coordenação Geral de Índios Isolados/Funai, para dezembro de 2006, indicavam a presença no Brasil de 67 grupos isolados, enquanto dados atualizados informam a existência de 90 referências de grupos indígenas isolados no Brasil (Loebens e Oliveira Neves, 2011). A variação nestes números indica, antes de tudo, que apesar da existência há 100 anos de agências estatais de ação indigenista (SPI e Funai) e da existência no país de entidades não-governamentais com frentes de atuação especificamente voltadas para a questão dos “índios isolados” (Cimi, CTI e Jocum<sup>25</sup>), e, ainda, da produção etnológica brasileira sobre os povos indígenas, o conhecimento disponível sobre os “isolados” é apenas parcial e incompleto, refletindo, em última instância, a inexistência de uma política de contato (governamental e não-governamental) efetiva e falta de um projeto de Estado para a presença de povos isolados no país.

## **1.6. Terras indígenas**

A nossa terra  
é o único lugar da Terra  
onde nós podemos continuar a ser nós mesmos  
e mantendo a relação com os nossos ancestrais.  
Ailton Krenak (2000)

O conceito de "terra indígena", no âmbito jurídico brasileiro, refere-se a uma categoria cuja definição remonta à existência de "direitos territoriais, de que seriam portadores os índios em função de sua condição de primeiros habitantes" (Oliveira, 1989: 6), enquanto, na perspectiva antropológica, é o espaço geográfico reconhecido pelo Estado como terra de ocupação indígena, como "base do habitat de um povo [que assegure] a reprodução física e cultural das comunidades indígenas" (Santilli, 1999: 50).

O reconhecimento das "terras indígenas" e sua legalização segundo as normas do Estado brasileiro, genericamente designado como "processo de demarcação", compreende uma sucessão de cinco fases sequenciadas – Identificação, Delimitação, Demarcação, Homologação e Regularização –, que vão desde a situação em que a terra ocupada pelos índios não conta com nenhuma espécie de reconhecimento, não tendo sido alvo de nenhuma providência oficial, até a situação extrema, em que já oficialmente reconhecida por Decreto Presidencial, tem a sua situação fundiária legalizada através de registro na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda (SPU/MF) e em cartórios imobiliários da comarca correspondente.

Como fases iniciais do processo, na Identificação e Delimitação têm lugar os procedimentos de investigação no terreno para a realização de levantamentos de informações e dados etnográficos, históricos, ambientais e fundiários relativos à ocupação indígena e à eventuais presença de não-índios na terra em apreciação. Os relatórios dos profissionais das diferentes áreas do conhecimento configuram relatório técnico de Identificação, que desempenha o papel de promover o reconhecimento étnico de um determinado grupo ou povo e o seu direito de ocupação das terras por ele ocupadas. A Delimitação representa a transformação da Identificação em uma "proposta de terra indígena" que, uma vez aprovada, assume a condição de base cartográfica

---

<sup>25</sup> CTI: Centro de Trabalho Indigenista, organização não-governamental indigenista, fundada em março

orientando o processo na fase de Demarcação propriamente dita, caracterizado pela realização dos trabalhos de demarcação física da terra indígena.

No que se refere aos procedimentos da Demarcação, a fase realização dos trabalhos topográficos e de sinalização física dos limites da terra indígena, existem hoje três diferentes sistemáticas de condução dos trabalhos, que podem ser tomados como modelos diferentes de demarcação:

- a “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”, realizada por empresa de engenharia contratada especificamente para este fim, e na qual, na maioria das vezes, os índio não participam;

- a “auto-demarcação”, realizada pelos próprios índios habitantes da terra, como responsáveis pelos trabalhos topográficos e de sinalização da terra indígena;

- a “demarcação participativa”, realizada por empresa de engenharia contratada, contando com o acompanhamento de organizações indígenas e indigenistas.

A demarcação das terras sempre foi atribuição tomada para si pelo Estado com o intuito de regulamentar a questão indígena. Apenas a partir da emergência do movimento indígena organizado no Brasil, os índios passaram a assumir a “demarcação de terras indígenas” como bandeira de luta.

Até a Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988, os índios eram entendidos como povos em transição que deveriam ser integrados à sociedade nacional, perdendo com isso a condição de povos para tornarem-se “cidadãos”. A partir da nova Constituição, os índios são considerados cidadãos de pleno direito, sendo-lhes reconhecido o direito manterem-se como povos culturalmente diferenciados. Sem desconsiderar que os avanços da Constituição de 1988 são resultado

---

de 1979. Jocum: Jovens Com Uma Missão, missão evangélica interdenominacional, de origem norte-americana, criada em 1960.

das lutas indígenas pelo reconhecimento de seus direitos, deve-se reconhecer que foi ainda a Constituição de 1988 que abriu a possibilidade de reconhecimento oficial da participação dos índios nas demarcações de seus territórios. (Anexo B – Os índios na Constituição Federal de 1988)

Se para os índios a demarcação representa uma certa garantia sobre a parcela ainda ocupada do antigo território original, para os brancos a ação demarcatória representa, em última instância, a liberação das terras restantes do entorno não incluídas na “terra indígena” demarcada. Como instrumento administrativo e jurídico de Estado a demarcação de “terras indígenas” desempenha, assim, um papel ambíguo na defesa contra o avanço de setores da sociedade nacional sobre as terras ocupadas por índios: funciona como “um cerco de paz” (Souza Lima, 1995) que garante aos índios uma certa tranquilidade, mesmo que provisória, contra as invasões e as violências que as acompanham, e legaliza a expropriação das faixas de terra do antigo território excluídas da terra demarcada, que, não sendo reconhecidas pelo Estado como “terra indígena” passam a se constituir em “terras sem dono” passíveis de serem apropriados por segmentos da população nacional.

Esta é uma situação muito freqüente, para a qual não faltariam exemplos. Apenas a guisa de ilustração pode-se dizer que foi isto o que ocorreu: com a Terra Indígena Alto Sepatini, na região do médio rio Purus, no Amazonas, cujos trabalhos de delimitação, efetuados em 1986, consideraram os limites restritos das residências indígenas deixando “de fora toda uma área importante de uso sazonal (coleta de castanha, cemitérios antigos, etc.) que após a demarcação foram imediatamente ocupadas pela população envolvente” (Arruda, 1998: 12); com as terras ocupadas pelos índios Waimiri-Atroari, que durante o seu processo de reconhecimento teve partes significativas do território indígena excluídas da demarcação, sendo umas destas partes

entregue ao capital internacional para a exploração de cassiterita e outros minerais através da Empresa de Mineração Taboca (Taboca), uma segunda parte destinada pelo Estado para a implantação do reservatório da Usina Hidrelétrica de Balbina (UHE Balbina), ainda hoje considerado como um dos empreendimentos de maiores danos sócio-ambientais de sempre<sup>26</sup>, e uma terceira parte destinada à criação do Município de Presidente Figueiredo, que significativamente recebeu este nome em homenagem ao último presidente do governo da Ditadura Militar, o General João Baptista Figueiredo, responsável pelo esquiteamento do território Waimiri-Atroari<sup>27</sup>; ou, ainda, com as faixas de terras não incluídas nas demarcações das terras Ticuna, das terras Kulina, das terras Kanamari e de todos os demais povos indígenas, para quem a demarcação, a par de representar uma certa tranquilidade para o contexto das relações interétnicas, legaliza a perda de parte do antigo território tradicional excluído da “terra indígena” oficializada pelo Estado.

Se por um lado a demarcação das terras traz para as populações indígenas uma segurança de ordem territorial, por outro lado acarreta a perda praticamente definitiva e irreversível de áreas do antigo território tradicional que passam a ser consideradas – pelo Estado – como áreas livres para a ocupação pela sociedade nacional, ou mais efetivamente pelo capital nacional e internacional.

Após a expansão da colonização europeia que avançou por todos os cantos do Brasil, as terras ocupadas pelos índios, tanto aquelas oficialmente reconhecidas como “terras indígenas” como aquelas que os grupos locais reivindicam a demarcação,

---

<sup>26</sup> As interferências da UHE Balbina no território e na vida dos índios Waimiri-Atroari podem ser vistas em trabalhos de Stephen Grant Baines (1991,1993, 1994a e 1994b) e Márcio Ferreira da Silva (2009), antropólogos que realizaram pesquisas entre os Waimiri-Atroari, e que em decorrência de denúncias que tornaram públicas foram proibidos de continuar suas pesquisas junto a este povo.

<sup>27</sup> O município de Presidente Figueiredo vive quase que exclusivamente dos recursos advindos da exploração mineral pela Mineração Taboca, da exploração madeireira e dos royalties da produção de energia elétrica pela UHE Balbina, todos estes recursos que em outra situação caberiam aos índios Waimiri-Atroari pelos impactos causados em suas terras e pela exploração dos recursos nela existentes.

representam hoje partes menores dos antigos territórios tradicionalmente ocupados pelos índios, pequenos fragmentos dos territórios étnicos que sofrem pressão de interesses brancos em constante expansão sobre as terras indígenas.

### **1.6.1. Situação das terras indígenas no Brasil**

As terras dos índios no Brasil não têm, ainda hoje, a sua situação plenamente legalizada.

Segundo levantamento do Cimi, em março de 2000 existiam no Brasil 739 terras indígenas, sendo que 179 (mais de 24,22 % do total) eram terras que apesar de ocupadas e reivindicadas por povos indígenas ainda não contavam com nenhuma providência oficial. Das 560 terras reconhecidas pela Funai como áreas de ocupação indígena, apenas 231 (cerca de 31,26 %) tinham a sua situação fundiária regularizada como “terras indígenas”, enquanto outras 329 (cerca de 44,51 %) encontravam-se em diferentes estágios do processo de reconhecimento conforme as normas oficiais do Estado brasileiro.<sup>28</sup>

Os dados atualizados pelo próprio Cimi para dezembro de 2007 indicavam um aumento para 850 no número de terras ocupadas e reivindicadas por povos indígenas, sendo que desse total 224 (mais de 26,35 %) ainda não contavam com nenhuma providência por parte da Funai. Das 626 terras reconhecidas como ocupadas por índios, apenas 392 (cerca de 46,12 %) tinham a sua situação fundiária plenamente regularizada, enquanto as restantes 234 terras, correspondendo a cerca de 27,53 % das terras já reconhecidas indígenas, encontravam-se em processo de regularização fundiária.

---

<sup>28</sup> É importante observar que, por vezes, as informações sobre a situação fundiária das terras indígenas podem apresentar variações de acordo com os critérios utilizados por cada agência indigenista para analisar/descrever a questão indígena no país, bem como os interesses imediatos de cada agência que divulga os dados. A razão pela qual optei por tomar o Cimi como fonte para a situação das terras indígenas deve-se ao fato de ser esta a entidade indigenista que a mais tempo acompanha a questão

**QUADRO 11 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL**  
**MARÇO/2000 – DEZEMBRO/2007**

Terras Indígenas	Março/2000		Dezembro/2007	
	Numeral	Percentual	Numeral	Percentual
Regularizadas	231	31,26	392	46,12
Em regularização	329	44,51	234	27,53
Sem providência	179	24,22	224	26,35
<b>Total</b>	<b>739</b>	<b>100,00</b>	<b>850</b>	<b>100,00</b>

Fonte: Cimi, 2000.

Os números anteriores ficam ainda mais negativamente expressivos ao se considerar que a Constituição de 1988 estipulava um prazo de cinco anos para que fossem demarcadas todas as “terras indígenas” no Brasil: “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição” (Constituição Federal, Artigo 231).

Apesar de vencido este limite temporal que o próprio Estado brasileiro se atribuiu para o reconhecimento das terras indígenas, os dados de 2007 mostram que muitas terras indígenas (234, cerca de 27,53 % do total) ainda não contavam com a sua situação fundiária regularizada, enquanto várias outras (224, mais de 26,35 %) nem sequer entravam no cômputo oficial de terras ocupadas por índios. Tomadas em conjunto essas terras indígenas ainda não oficialmente reconhecidas, a sua situação assume a condição de desrespeito aos direitos constitucionais indígenas uma vez que 458 (53,88 %) delas, ou seja, mais da metade das terras indígenas no Brasil, não estavam reconhecidas pelo Estado como terras indígenas.

---

indígena no país, com uma postura crítica e, ao mesmo tempo, um compromisso determinado para com o futuro dos povos indígenas.

Tomando por referência os dados de fevereiro de 2011 sobre a “Situação Geral das Terras Indígenas” (Cimi, 2011), do conjunto das 1.024 terras ocupadas tradicionalmente por grupos indígenas apenas 204 estão preliminarmente conceituadas como áreas de ocupação indígena, aguardando que sejam realizados os procedimentos oficiais de identificação fundiária e delimitação que deverão subsidiar uma eventual futura demarcação como “terra indígena”. Outras 332 áreas nas quais a presença de grupos étnicos é constatada, não são sequer minimamente consideradas pelo Estado como terras de ocupação indígena, não contando até o momento com nenhuma providência no sentido de sua regularização. Do total das terras ocupadas por povos indígenas no Brasil, apenas 488 são reconhecidas oficialmente pelo Estado como “terras indígenas”;<sup>29</sup> destas apenas 399 já estão demarcadas, sendo que 359 já contam com registros nos cartórios imobiliários e somente 40 são terras homologadas, o que significa dizer que tiveram o seu processo de reconhecimento concluído. Ou seja, do total das 1.024 terras ocupadas por índios no país, menos da metade, 47,66 %, estão oficializadas reconhecidas pelo Estado brasileiro como "terras indígenas" e um reduzido percentual, apenas 3,91 % delas, conta com sua situação legal plenamente regularizada.

#### QUADRO 12 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL - 2011

<b>Terras Indígenas</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Percentual</b>
Sem providência	332	32,42
Aguardando identificação	204	19,92
Aguardando demarcação	89	8,69
Registradas	359	35,06
Homologadas	40	3,91
<b>Total</b>	<b>1.024</b>	<b>100,00</b>

Fonte: Cimi, 2011. Organização: Lino João de Oliveira Neves

<sup>29</sup> As 488 “terras indígenas” reconhecidas oficialmente em fevereiro de 2011 são: 89 identificadas e delimitadas, aguardando a demarcação, 359 registradas e 40 homologadas.



O quadro a seguir, conjugando os dados de 2000, 2007 e 2011 fornece uma visão nítida da paralização que sofreu o processo de reconhecimento de terras indígenas nos últimos anos, explicitado no pequeníssimo aumento no número de terras efetivamente reconhecidas, na diminuição do número de terras submetidas aos estudos para regularização fundiária e o número crescente de terras que apesar de ocupadas por populações indígenas não contam com providências do Estado para o seu reconhecimento oficial. (Anexo C – Demarcações de terras indígenas nos governos pós-Ditadura)

**QUADRO 13 – TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL**  
**MARÇO/2000 – DEZEMBRO/2007 – FEVEREIRO/2011**

Terras Indígenas	Março/2000		Dezembro/2007		Fevereiro/2011	
	Numeral	Percentual	Numeral	Percentual	Numeral	Percentual
Regularizadas	231	31,26	392	46,12	399	38,97
Em regularização	329	44,51	234	27,53	293	28,61
Sem providência	179	24,22	224	26,35	332	32,42
<b>Total</b>	<b>739</b>	<b>100,00</b>	<b>850</b>	<b>100,00</b>	<b>1.024</b>	<b>100,00</b>

Fonte: Cimi, 2000, 2007, 2011. Organização: Lino João de Oliveira Neves.

As informações mais pormenorizadas sobre a situação geral das terras indígenas no Brasil, em fevereiro de 2011, permitem uma visão detalhada da questão fundiária indígena no país.

**QUADRO 14 – SITUAÇÃO GERAL DAS TERRAS INDÍGENAS**  
**FEVEREIRO/2011**

Situação Geral das Terras	Quantidade
---------------------------	------------

<b>Indígenas</b>	
Registradas	359
Homologadas	40
Declaradas	61
Identificadas	28
A identificar	159
Com reserva dominial	35
Com restrição de uso por não-índios	04
Com GT constituído	06
Sem providência	323
Excluídas	09
<b>Total</b>	<b>1.024</b>

Fonte: Cimi, 09/02/2011.

Organização: Lino João de Oliveira Neves.

Com relação às informações do quadro anterior, é necessário observar:

1) As terras indígenas “registradas” e “homologadas” são aquelas cujo processo de regularização já está concluído, sendo, portanto, inseridas na categoria de terras “regularizadas”;

2) As terras indicadas no quadro como “declaradas”, “identificadas”, “a identificar”, “com reserva dominial”, “com restrição de uso por não-índios” e “com GT constituído”, são terras que estão em fase de reconhecimento, e, por isso, inseridas na categoria de terras “em regularização”.

3) Na categoria de terras “sem providência” estão inseridas as terras indicadas no quadro explicitamente nesta condição e aquelas indicadas como “excluídas”. Cabe registrar que, embora as nove terras “excluídas” já tivessem sido consideradas anteriormente como terras de ocupação indígenas, foram retiradas dessa categoria, sendo rebaixadas à situação de terras onde não é reconhecida a presença indígena e, como tal, colocadas pelo Estado na situação de terras não passíveis de providências para o seu reconhecimento oficial.

O Quadro “Situação Geral das Terras Indígenas - fevereiro/2011” conduz a duas constatações igualmente desastrosas para os povos indígenas. A primeira que, das 399 terras regularizadas em fevereiro de 2011 como “terras indígenas”, apenas 40 estão

homologadas, o que representa que apenas 10,03 % das terras reconhecidas pelo Estado têm sua situação fundiária plenamente legalizada ou que somente 0,39 % de todas as terras ocupadas por índios no Brasil foram regularizadas, como determina a Constituição Federal. Esses números indicam, ainda, que, embora já tenham passados quase 20 anos do prazo limite estipulado pela Constituição Federal para que todas as terras indígenas no país fossem demarcadas, a União deixou de cumprir a sua atribuição constitucional em 99,61 % das terras reivindicadas pelas populações indígenas que as ocupam. A segunda, igualmente grave, a constatação de que 332 terras ocupadas por índios, o que representa 32,42 % do total de terras com presença de grupos indígenas no país, não são consideradas pelo Estado como terras indígenas.

No contexto de relações entre sociedades culturalmente distintas, as questões políticas tornam-se questões de ordem étnica. Assim, conflitos e disputas territoriais, materiais e de qualquer espécie são, antes de tudo, questões de ordem política que devem ser conduzidas a partir das particulares étnicas em questão e da complexidade interétnica daí resultante, “não podendo ser tratadas de modo simplista através da decomposição em seus vários aspectos econômicos, ambientais, jurídicos etc. envolvidos” (Oliveira Neves, 1993: 51).

Sendo a questão indígena uma questão essencialmente política, a definição das terras indígenas constitui-se de fato numa disputa política, uma disputa travada num contexto de relações francamente assimétricas, marcadas pelo desequilíbrio de forças e de poder que pende negativamente para os povos indígenas localizados no território brasileiro. Por isso, o tratamento oficial das questões étnicas e, conseqüentemente, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, em qualquer temática, apresenta-se, invariavelmente, como palco de conflito de interesses que coloca em pólos opostos segmentos da sociedade brasileira e sociedades indígenas.

Por fim, é sempre oportuno assinalar que não é o reconhecimento da “terra indígena” pelo Estado e a regularização da sua situação fundiária que garante aos índios a terra. O que garante a terra indígena é a mobilização indígena, mobilização essa que é minada pelas contradições e ambiguidades da política indigenista oficial e pela despolitização do processo de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.<sup>30</sup>

### **1.7. Muita terra para pouco índio ou pouco branco para muita terra?**

Nossas brigas eram separadas  
e nossos campos de mandioca marcados  
pelo sinal da paz  
[...]  
Uma terra sempre furtada  
pelos que vêm de longe e não sabem  
possuí-la  
terra cada vez menor  
onde o céu se esvazia de caça e o rio é memória  
de peixes espavoridos pela dinamite  
terra molhada de sangue  
e de cinza estercada de lágrimas  
e lues  
em que o seringueiro o castanheiro o garimpeiro o bugreiro colonial e moderno  
celebram festins de extermínio [...].  
Carlos Drummond de Andrade (1967: 172).

A discussão sobre a questão indígena é sempre apaixonada e emocionada, onde, na maior parte das vezes, o sentimento toma o lugar da razão impedindo a formação de uma visão crítica sobre os fatos. Ainda mais difícil torna-se o diálogo quando os interesses em jogo estão centrados no domínio sobre as terras ocupadas pelas populações indígenas, dificultando, ou mesmo impedindo, qualquer forma de diálogo

---

<sup>30</sup> A despolitização do processo de demarcação e a juridificação da questão indígena são tratadas no Capítulo 8.

desinteressado, sereno e imparcial, ou mesmo democrático, assente em aspectos legais e em direitos humanos.

Quando o assunto é “terra indígena”, uma questão sempre recorrente é: “Por que tanta terra para tão pouco índio?”. Em todas as regiões do país, é sempre essa mesma polêmica que se estabelece como uns dos principais pontos de discordâncias sobre a questão indígena no Brasil. Formulada desta maneira a pergunta serve, antes de tudo, para ocultar o outro aspecto da questão, de dimensões sociais extremamente perversas: “Por que tantos ‘brancos’ sem terra?”. Questão que, por sua vez, oculta o verdadeiro problema fundiário nacional, inadmissível para um país que se pretenda “moderno” e “democrático” como o Brasil: “Por que tão poucos ‘brancos’ com tanta terra?”. O que é o mesmo que perguntar: “Por que há no Brasil tantas terras em mãos de um número tão reduzido de proprietários ‘brancos’?”<sup>31</sup> (Oliveira Neves, 2004a).

João Pacheco de Oliveira, antropólogo profundo conhecedor dos índios na Amazônia e dos problemas enfrentados pelos diferentes povos em decorrência das relações interétnicas, já demonstrou (Oliveira, 1995, 1998) que aquela pergunta (“Por que tanta terra para tão pouco índio?”) é na verdade uma falsa questão que esconde um grande problema, ou, antes, uma falsa questão que esconde a precariedade político-institucional com que é tratada a questão fundiária no país.

Herdeira da longa tradição latifundiária que tem suas origens no sistema de capitâneas hereditárias e na concessão de vastas glebas aos senhores coloniais para “amansar” índios e para implantar a “ocupação produtiva das terras”, a questão do uso das terras não é uma questão simples. Para entender a polêmica em torno do uso das terras no Brasil é necessário ter presente a diferença entre “domínio” e “propriedade”,

---

<sup>31</sup> Neste caso, no qual um reduzidíssimo número de proprietários não-índios controla a maior parte das terras no país, o mais correto é grafar “branco” sem aspas, uma vez que, aqui, este termo não assume o sentido de não-índio, mas indica que a imensa maioria dos grandes proprietários de terras no país são, efetivamente, indivíduos que têm a sua origem racial branca, européia.

que regem as relações sociais de acesso e controle da terra por parte dos índios e dos brancos, respectivamente; é preciso compreender as distinções entre o que é “domínio”, para os índios, e o que é “propriedade”, para os brancos.

Terra indígena, módulo agrícola, fazenda, empreendimento agropecuário. As diferenças não são apenas semânticas, mas expressam formas distintas e antagônicas de concepção da “terra” e de apropriação territorial que embora estejam vulgarmente associadas ao “empreendedorismo” individual são, antes de tudo, uma questão de política de Estado, pois é o próprio Estado que através de suas instituições e órgãos públicos elege o latifúndio como modelo de unidade produtiva, e, por conseguinte, estimula os indivíduos à apropriação do espaço físico sob a forma de latifúndio privado, antagônico ao modelo de apropriação familiar e coletiva (Oliveira Neves: 2004a).

Há todo momento, nos mais diferentes contextos, uma discussão que sempre vem à baila, trazida por indivíduos de diferentes estratos e camadas sociais, de orientações ideológicas e níveis de formação os mais variados, argumenta haver no Brasil “muita terra para pouco índio”. Esse argumento faz com que os índios sejam vistos pelo senso comum conservador e reacionário como os maiores latifundiários do país, e pelos seus inimigos como “privilegiados” donos de terras (Martins, 2004a e 2004b, Rosenfield, 2008a e 2008b).

Esta situação merece alguns esclarecimentos.

Antes de tudo é importante considerar que “terra” para os povos indígenas não é uma terra com fins comerciais, uma terra de especulação financeira, uma terra que no mercado imobiliário funciona como uma reserva de capital. Para os índios a terra ocupada é uma terra de produção, terra de subsistência, terra de reprodução física e cultural, terra de viver condignamente, terra de viver coletivamente; é “o meio de vivência do grupo, compreendendo não apenas a sobrevivência biológica, mas também

e principalmente a permanência cultural” (Oliveira, 2004: 9). Para os índios a ocupação da terra não é orientada pelas oscilações do mercado internacional ou pelas projeções futuras dos preços das *commodities* nas bolsas de valores globais; para os índios a ocupação de suas terras é orientada por regras socioculturais de um passado revivido e reatualizado constantemente no cotidiano da vida nas aldeias submetido às condições do jogo do contato interétnico (Oliveira Neves, 2004a).

É a partir destas concepções de “terra”, não apenas distintas, mas acima de tudo diametralmente opostas e conflituosas, que as diferenças entre “domínio”, para os índios, e “propriedade”, para os brancos, podem ser compreendidas. Para os índios, o “domínio” de uma terra indígena resulta da sua ocupação coletiva, da utilização dos recursos naturais segundo costumes tradicionais, das expedições de caça, pesca e coleta de frutos silvestres realizadas com fins ritualísticos e/ou de subsistência, das viagens de visita entre as aldeias e dos deslocamentos para as antigas áreas de ocupação. Para os brancos, a propriedade é a apropriação individual da terra, o controle extremo sobre a exploração econômica de todos os seus recursos naturais, a exclusividade de acesso a toda a sua extensão fundiária. Para os índios, terra ocupada é terra efetivamente apropriada pelo uso social; para os brancos, terra apropriada é terra privatizada, o que significa dizer, terra interdita a terceiros, mesmo que esta não seja ocupada produtivamente e que permaneça como reserva de mercado.

A polêmica suscitada quanto à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol é ilustrativa para comparar a apropriação/ocupação de terras por diferentes segmentos sociais, ou, mais especificamente, a apropriação fundiária por não-índios e a ocupação social de terras indígenas.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, demarcada pelo Estado brasileiro em meados dos anos 1990, com uma extensão 1.747.464 hectares, ocupada

por 19.025 índios distribuídos em 194 comunidades (CIR, 2008b). Desconsiderada em seu *status* de “terra indígena”, e, portanto, interdita a não-índios, seis invasores ocuparam 14.000 hectares instalando fazendas de cultivo de arroz.

**QUADRO 15 – OCUPAÇÃO FUNDIÁRIA EM RAPOSA DO SOL,  
ÍNDIOS E NÃO-ÍNDIOS**

<b>Terras</b>	<b>Área ocupada (hectares)</b>	<b>Ocupantes</b>	<b>Hectares por ocupante</b>	<b>Relação proporcional</b>
Terra Indígena Raposa Serra do Sol	1.747.464	19.025 índios	91,85	1 vez
Área invadida	14.000	6 “arrozeiros”	2.333,33	25,40 vezes
Terra Indígena Raposa Serra do Sol menos área invadida	1.733.464	19.025 índios	91,11	25,61 vezes

A partir destes dados, pode-ser perguntar: Quem são os “privilegiados” (no sentido usado por aqueles que pretendem acusar os índios como “latifundiários”)? A resposta é clara: os seis invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, eufemisticamente indicados como fazendeiros, ou rizicultores (“arrozeiros”), são, cada um deles, 25,40 vezes mais privilegiados que os legítimos donos destas terras, os índios. Portanto, quem na realidade são os “latifundiários” (no sentido usado por aqueles que pretendem acusar os índios como “donos de extensas terras concedidas pelo Estado”)? Novamente a resposta é clara: os “arrozeiros” invasores, que ocupam, cada um, área 25,40 vezes maior do que aquelas ocupadas pelos legítimos donos destas terras, os índios.



Considerando a área total da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (1.747.464 hectares) ocupada pelos 19.025 indígenas<sup>32</sup>, em comparação com a área invadida (14.000 hectares) pelos seis empresários-invasores, cada invasor ocupava uma extensão de terra 25,61 vezes maior do que a área ocupada por cada índio.

Quando expresso em termos de densidade populacional, a situação é ainda mais gritante, tornando indefensável qualquer argumento que se pretenda favorável à permanência dos invasores na terra indígena. Considerando que a densidade demográfica é dada pela razão entre o número absoluto da população que ocupa uma determinada área, expressa em quilômetros quadrados (km<sup>2</sup>), faz-se necessário converter as áreas em hectare para quilômetros quadrados, sendo que 1 hectare corresponde a 0,01 km<sup>2</sup>. Assim, a extensão da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, de 1.747.464 hectares, convertida para km<sup>2</sup>, equivale a 17.474,64 km<sup>2</sup>, que, ocupados por 19.025 índios, dá uma densidade populacional de 1,088 índios/km<sup>2</sup>. A área invadida pelos seis “arrozeiros”-invasores é de 14.000 hectares, ou seja, 140 km<sup>2</sup>, o que dá uma densidade populacional de 0,042 invasores/km<sup>2</sup>. Dessa forma, expressando a densidade populacional em quilômetros quadrados é mais fácil a leitura e interpretação dos dados.

Se expressar o resultado em hectares, os números são bem pequenos, pois são poucas pessoas para a extensão de terra, em hectare. Matematicamente falando, a densidade populacional na Terra Indígena Raposa Serra do Sol é de 0,01088 índios/hectare, enquanto nas áreas invadidas pelos seis arroteiros a densidade é  $4,28^{-4}$ , o que significa 0,000428 arroteiros/hectare. O que demonstra que a ocupação populacional é muitíssimo menor nas “fazendas de arroz” nas terras ocupadas pelos índios, o que permite dizer que as “fazendas de arroz” instaladas na Terra Indígena

---

<sup>32</sup> População indicada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) para 2008, o momento mais intenso da polêmica sobre a homologação da “terra indígena”.

Raposa Serra do Sol eram verdadeiros “Vazios demográficos”, quando comparados com as áreas ocupadas pelas 194 comunidades indígenas distribuídas na “terra indígena”.

**QUADRO 16 – DENSIDADE POPULACIONAL  
NA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL**

<b>Terras</b>	<b>Área ocupada (hectares)</b>	<b>Ocupantes</b>	<b>Hectares por ocupante</b>	<b>Relação proporcional</b>
Terra Indígena Raposa Serra do Sol	1.747.464	19.025 índios	1,088	0,01088
Área invadida	14.000	6 “arrozeiros”	0,042	0,000428
Terra Indígena Raposa Serra do Sol menos área invadida	1.733.464	19.025 índios	1,097	0,01097

Como outro elemento de comparação pode ser tomado a extensão das áreas de ocupação *versus* o número de ocupações. Nesse sentido, para cada uma das 194 comunidades indígenas distribuídas nos 1.747.464 hectares da Terra Indígena Raposa Serra do Sol corresponderiam 9.007,54 hectares, ou seja, como se cada comunidade tivesse 9.007,54 hectares; e para cada uma das seis fazendas-invasões que ocupam 14.000 hectares da “terra indígena”, corresponderiam 2.333,33 hectares, ou seja, é como se cada fazenda-invasão tivesse 2.333,33 hectares.

**QUADRO 17 – EXTENSÃO DAS OCUPAÇÕES  
INDÍGENAS E DAS “INVASÕES”**

<b>Terra Indígena Raposa Serra do Sol</b>	<b>Ocupações</b>	<b>Área ocupada (hectares)</b>	<b>Ocupantes (hectares)</b>
Comunidades indígenas	194	1.747.464	9.007,54
“Invasões”	6	14.000	2.333,33

A relação unidade de ocupação, comunidades, no caso dos índios, e fazenda, no caso das invasões, mostra como podem ser enganadores os dados quantitativos para a análise de questões sociológicas, uma vez que tomados apenas em si mesmos, a frieza dos números deixam de considerar que uma comunidade indígena é “terra de vida”, “terra de viver” (Martins, 1980), de um grupo social, ou seja de vários índios, enquanto uma fazenda é “terra de negócio” (Martins, 1980), é “propriedade” – ou “pretensa” propriedade”, já que muitas vezes são formadas a partir de grilagem e apropriação ilegal de terras públicas ou de terceiros – de um único invasor.

Nessa situação, faz sentido repetir o surrado e inverídico refrão de “muita terra para pouco índio”? Mais uma vez, é clara a resposta: obviamente que não. O conflito provocado pelos “arrozeiros” que invadiram Raposa Serra do Sol e que reivindicavam a sua fixação nas terras indígenas se configura como um exemplo incontestável situação histórica de “muita terra para pouco branco”, que é a maior característica fundiária de todas as regiões do país.

A real questão de terras não Brasil não corresponde a uma questão de “muita terra para pouco índio”, mas sim como uma questão de poucos, pouquíssimos brancos para muita terra, uma situação historicamente perpetuada, na qual pouquíssimos proprietários concentram em suas mãos o controle exclusivo da imensa maioria das terras.

Ambos, o direito às terras indígenas e a falta de terras para a grande maioria da população, são ângulos de uma mesma questão. De uma grave e impositiva questão de terras que, desde as capitânicas hereditárias, que repartiu as terras recém “descobertas” entre os aliados da Coroa, passando pela Lei das Terras, de 1850, que excluiu os escravos do acesso às terras que trabalhavam, até os avanços da fronteira agrícola e aos projetos agropecuários que esquitejaram a Amazônia em imensas extensões repartidas

entre uns poucos empresários e aliados da política nacional, exclui sistematicamente a maior parte da população deste país do acesso à terra de viver e destina grandes extensões de terra ao capital que se expande ao campo não para a formação de um novo espaço agrário, mas apenas tomando a terra como meio para a expansão capitalista.

Para as populações indígenas, para as populações remanescentes de quilombo e demais grupos sociais que compõem as chamadas populações tradicionais, terras “mais do que um direito é um princípio ético” (Oliveira, 2004: 9).

Defender o pleno direito de acesso e uso das terras indígenas por aquelas populações à elas associadas, identificadas, relacionadas, não é o mesmo que negar o direito de acesso e pleno uso da população não-indígena à terra. Esta é uma interpretação maldosa e mal intencionada contra não apenas os índios, mas contra os direitos coletivos de todas as populações às suas terras historicamente reconhecidas como terras indígenas ou terras de remanescentes de quilombo ou reservas extrativistas.

Defender o direito territorial dos povos indígenas não é defender a criação de um sistema de latifúndio indígena<sup>33</sup>. Pelo contrário, é, por extensão, defender o direito de acesso a terra para todas as pessoas da população, independente de seu poder aquisitivo e de suas relações de proximidade com os poderes políticos constituídos. Defender o direito territorial indígena não é defender a terra como terra de negócio, de reserva de mercado, de especulação financeira; é defender a terra de usufruto, e não a terra da propriedade privada. Defender o direito territorial indígena é defender o direito territorial de todos, indistintamente, independe de origens étnicas ou raciais, à terra de viver; é defender o direito de construção de um novo pato social nacional que não faça do acesso à terra uma das suas formas de exclusão (Oliveira Neves: 2004a).

---

<sup>33</sup> “Latifúndio indígena”: expressão manipulada por certos formadores de opinião que procuram disseminar a falsa visão de que os índios, e também os quilombolas e demais populações tradicionais, assim como os trabalhadores rurais, detêm grandes áreas de terra que, sob a posse destas populações

### **1.7.1. A quem interessa as terras indígenas?**

Como desdobramento do falso argumento de que existe “muita terra para pouco índio” são freqüentes as tentativas de mobilização contra os direitos indígenas através do também falso questionamento: “As terras indígenas podem se tornar uma ameaça à segurança nacional?”.

Uma resposta objetiva a esta pergunta só pode ser um sonoro e maiúsculo “não”; terra indígena nunca foi ameaça (Oliveira Neves, 2007). Muito pelo contrário, historicamente no Brasil os índios têm sido os principais aliados do Estado na defesa da integridade territorial, enquanto a presença indígena tem sido um dos principais elementos de afirmação da sociedade brasileira em todo o território nacional. Quando perguntado se “A presença indígena e a consolidação das fronteiras nacionais são então fatos contraditórios?”, João Pacheco de Oliveira responde objetivamente: “Não é isso de maneira alguma o que nos ensina a História do Brasil” (Oliveira, 2004).

Tanto em situações de conflitos abertos, como nos casos clássicos e sempre citados da aliança de Araribóia, chefe indígena tupi, que expulsou os franceses do Rio de Janeiro, recebendo da Coroa portuguesa, em reconhecimento pelos seus atos, a sesmaria de Niterói, na Baía da Guanabara, e da Guerra do Paraguai, em que os Guarani Nhandeva, os Guaikuru e outros índios saídos de diferentes regiões do país, inclusive da Amazônia, lutaram ao lado de forças imperiais, como em situações nas quais populações indígenas são utilizadas para guarnecer as fronteiras com países vizinhos, sendo exemplo clássico os índios das terras interiores do Vale do Javari que foram transferidos para as margens do rio Javari com o objetivo de adensamento da presença

---

tornam-se terras não-produtivas, e deixam de estar disponíveis para o acesso dos “brasileiros” (Martins, 2004a e 2004b, Rosenfield, 2008a e 2008b).

nacional na região de fronteira Brasil – Peru, os povos indígenas sempre marcaram presença ativa na defesa da integridade e da soberania brasileiras.

No caso específico da região amazônica, é notório o papel desempenhado pelos índios na garantia e mesmo na demarcação de fronteiras nacionais. Esse fato, registrado por vários analistas (Farage, 1991; Santilli, 2001; Koch-Grünberg, 2006; Vieira, 2007), é reconhecido pela diplomacia brasileira que, através de Joaquim Nabuco, ao liderar a comissão de fronteiras que definiu os limites nortes da Amazônia, reconheceu os povos indígenas como as “muralhas dos sertões” que garantiram para o Estado brasileiro as fronteiras com a Colômbia e a Venezuela, e pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon que em 1917, em viagem de inspeção das fronteiras nas confluências dos rios Maú (Ireng), Cotingo e Surumu, em Roraima, reconheceu a presença histórica dos povos indígena na região, afixando, nesta ocasião, marcos de demarcação da “terra indígena” reconhecida por lei de outubro de 1917.) (Anexo D – Placa de identificação - 1917, Comunidade Limão – Surumu)

A contribuição ativa dos povos indígenas para a garantia do território e da nacionalidade brasileira foi sobejamente assinalada no Seminário “Faixa de Fronteira – Novos Paradigmas”, realizado em outubro de 2004, pelo Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República. Como conferencista deste Seminário, Eliézer Rizzo de Oliveira, cientista político, ex-diretor do Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e diretor do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina, do Memorial da América Latina, no Estado de São Paulo, em resposta à uma pergunta acusativa à presença dos índios em região de fronteira, assinalou enfaticamente que o reconhecimento das terras indígenas “é menos uma questão de defesa nacional do que uma questão societária” (Oliveira, 2004).

Esse entendimento não é exclusivo de intelectuais ou de “aliados dos índios”, ou ainda de dispositivos legais favoráveis aos direitos indígenas, como demonstra a posição assumida publicamente por Jarbas Passarinho, respeitado militar, por diversas ocasiões exerceu diferentes cargos de ministro de Estado no período de Ditadura Militar<sup>34</sup> e que, em 1992, como ministro da Justiça, já no período democrático, foi o responsável pela demarcação da Terra Indígena Yanomami, a maior terra indígena no país, localizada na fronteira divisória entre o Brasil e a Venezuela. Durante a polêmica judicial criada pelos interesses em inviabilizar o reconhecimento da região de Raposa Serra do Sol, em Roraima, como “terra indígena”, Jarbas Passarinho foi enfático ao afirmar que a demarcação de terra indígena em área de fronteira não representa ameaça à soberania nacional:

[...] A Portaria nº 580 de 15 de novembro de 1991, por mim assinada e homologada pelo presidente Fernando Collor, demarcando a terra ianomâmi, provoca, até hoje, críticas acerbas, mas a origem da demarcação, ao contrário da recente, foi uma sentença judicial. Os críticos ou a desconhecem ou a deturpam. Dois dias depois que assumi o ministério, a Funai me encaminhou sentença do meritíssimo juiz da 7ª Vara Federal determinando a demarcação da terra ianomâmi, em linha contínua, no total de 9.419.108 de hectares.[...] Roraima, para cuja receita os garimpos contribuía muito, pleiteou a revogação da área interdita, o que se deu com a edição dos decretos 97.512 a 97.530 de 16 de fevereiro de 1989, com a divisão do Parque Ianomâmi em 19 áreas indígenas distintas, com a superfície reduzida para 2.435.215 hectares, entremeadas de duas florestas nacionais, para garimpagem, e do Parque Nacional do Pico da Neblina. Estava revogado o ato de janeiro de 1988. Imediatamente (12 de março de 1989) o Ministério Público recorreu à Justiça Federal, propondo medida cautelar contra a União Federal, para manter a decisão governamental anterior. O juiz da 7ª Vara Federal concedeu liminar. Ouvido, o governo Sarney não convenceu o magistrado, que deu provimento ao Ministério Público e sentenciou mandando restabelecer o ato anterior. [...] Assinei a portaria e o presidente Collor a homologou em cumprimento à sentença do magistrado. A partir daí militares e civis, exacerbados, fizeram críticas alarmistas, desmedidas e injuriosas. [...] Projeto de decreto legislativo, para diminuir a área (“muita terra para poucos índios”), foi rejeitado no Senado. Só seria o caso se se tratasse de projeto de colonização, e não de área de posse imemorial regulada nos termos

---

<sup>34</sup> Jarbas Gonçalves Passarinho foi ministro em três governos no período de Ditadura Militar: ministro do Trabalho e Previdência Social, de 1967 a 1969, no Governo Costa e Silva; ministro da Educação, de 1969 a 1974, no Governo Garrastazu Medici; e ministro da Previdência Social, de 1983 a 1985, no Governo Figueiredo. Já no período de retorno da democracia, Passarinho foi ministro da Justiça, de 1990 a 1992, no Governo Collor de Mello.

do artigo 231 da Constituição. A decisão, no governo Figueiredo, estava certa; menos para Roraima, que perdeu a renda dos garimpos. A soberania nacional continua intocável. O Brasil deixou de ser atacado como genocida e a terra ianomâmi pertence à União (Passarinho, 2008a).

[...] No caso da terra indígena ianomami, demarcada no governo Fernando Collor, antropólogos da Funai e estrangeiros definiram que só a ocupação em linha contínua satisfazia os termos do artigo 231 da Constituição. Assim procedeu o governo João Batista Figueiredo. Dele discordando, o presidente José Sarney, ao fim de seu mandato de cinco anos, editou 19 decretos revogando a linha contínua, substituída por 19 “ilhas” e reduzindo as dimensões da terra mandada demarcar. O Ministério Público, por sua vez, discrepou da decisão revogatória e entrou com medida cautelar, junto ao juiz da 7ª Vara Federal de Brasília, para manter o *status quo* anterior, ou seja, nas mesmas dimensões e em linha contínua. [...] O magistrado concedeu liminar e ouviu o Governo Sarney, que alegou ser assunto privativo do Executivo. O magistrado não se convenceu e deu provimento à segurança impetrada pelo Ministério Público. Ficaram mantidas a extensão da terra indígena e a linha contínua. O Governo Sarney não recorreu e ao presidente Collor coube cumprir a demarcação no prazo constitucional, o que foi feito. Vejo, agora, renovar-se o assunto em face da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. O Supremo<sup>35</sup> está dividido, a julgar pelas declarações de ministros, dadas em reserva, após o voto fundamentado do eminente relator, ministro Carlos Ayres de Britto (Passarinho, 2008b).

Ainda com relação à questão sobre Raposa Serra do Sol, em seu extenso e minucioso voto favorável à manutenção da demarcação, o ministro Carlos Ayres Britto qualificou de "falso" o pretense antagonismo existente entre os índios e o desenvolvimento. Ele lembrou que os índios ajudaram a defender o território brasileiro contra franceses e ingleses e que se comete uma "injustiça histórica" ao não reconhecer que eles tiveram — e têm — contribuição importante para consolidação e desenvolvimento do país. "Eles são coautores da ideologia nacional" (Britto, 2008: 53).

Fica evidente que a pergunta a ser feita não é se os índios são ameaça à soberania nacional, mas, sim: A quem interessa esta falsa polêmica que contrapõe os índios aos interesses nacionais? O que se deve perguntar é: A quem interessa descaracterizar as terras indígenas enquanto terras da União? A quem interessa a



exploração dos recursos naturais presentes nas terras indígenas? A quem interessa a negação dos povos indígenas enquanto sociedades plenas de direitos? A quem interessa promover reformas conservadoras na Constituição Federal retirando desta os avanços e conquistas democráticas, como é o caso do reconhecimento pelo Estado brasileiro dos direitos coletivos? A quem interessa criminalizar os índios? Por fim, estas questões se resumem a uma só: A quem interessa as terras dos índios?

Postular o direito histórico dos índios às terras que sempre foram suas, àquelas que ainda hoje mantêm e àquelas que perderam o controle em face da expansão da população branca sobre seus antigos domínios, não pode ser tomado como um privilégio dos índios sobre os não-índios. Argumentar que a demarcação de terras indígenas significa privilegiar os índios em detrimento de não-índios sem terras e que afronta o princípio constitucional da propriedade privada é uma leitura distorcida da questão, com o propósito de (a) não encarar de frente a situação estrutural de exclusão social instalada no país, que tem por base a obstrução à muitos do acesso aos direitos, como princípio de efetivação do privilégio de uns poucos, e (b) de mascarar o problema fundiário no país que tem o seu nó górdio na falta de condições institucionais, políticas, sociais e econômicas de acesso à terra por uma grande maioria da população nacional.

Nessa falsa polêmica sobre se “As terras indígenas podem se tornar uma ameaça à segurança nacional?”, mais uma vez os índios são usados como pretexto para a legitimação de artimanhas e retóricas nacionalistas que buscam impor seus interesses empresariais e corporativos às esferas políticas, jurídicas e administrativas responsáveis pelo reconhecimento oficial das “terras indígenas”, sem mostrarem as suas verdadeiras faces, mantendo, assim, os seus privilégios (Oliveira Neves, 2007).

---

<sup>35</sup> Supremo Tribunal Federal (STF).

É preciso que se pergunte, e que fique claro, quem são os beneficiados com esta falsa polêmica sobre as “terras indígenas”?

### **1.7.2. Reações contra o reconhecimento de “terras indígenas”**

Estas terras são de vocês,  
pois encontrei vocês aqui.  
Muito em breve terão que lutar por elas,  
vem outras pessoas com pensamentos destruidores  
e exploradores, que também são brasileiros.  
Conselho Indígena de Roraima (2008)<sup>36</sup>

Os opositores dos direitos indígenas argumentam com certa frequência que a demarcação de “terras indígenas” atende aos interesses da Funai e, mais particularmente, de antropólogos que em nome de seus propósitos de pesquisa pretendem “engessar” as culturas indígenas, confinando os índios em áreas de isolamento e exclusão do convívio com a sociedade envolvente.

Longe de representar qualquer movimento de conservação de um modo de vida antiga a demarcação de uma “terra indígena” representa para os índios a possibilidade de retomar, no cenário das relações interétnicas, a autonomia que vigorou no tempo anterior ao contato com o mundo do branco, o que corresponde à possibilidade de superação da subordinação imposta pela situação colonial.

Dizer que a demarcação de terra indígena promove o isolamento é insistir em conceituar “terra indígena” como “reserva”, como depósito de sobrevivência marginal, como despensa cultural ou quarto de guardados onde são mantidos os índios longe do mundo do branco; como se demarcar “terra indígena” significasse apartar os índios do contato com não índios.

---

<sup>36</sup> Palavras proferidas pelo General Rondon ao afixar marcos de demarcação da “terra indígena”, reconhecida por lei de outubro de 1917, na região de fronteira Brasil – Venezuela, no atual Estado de Roraima.

Anacrônica, conservadora e reacionária, a oposição ao reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas é a expressão de uma concepção etnocêntrica que nega tanto a contemporaneidade dos povos indígenas, tratado-os como testemunhas de um tempo superado na história do desenvolvimento humano, como a possibilidade de convivência de sistemas sociais, políticos e epistemológicos diferenciados. Esse conservadorismo ficou bem explícito no jogo de argumentos que questionaram a legalidade da Terra Indígena Raposa Serra do Sol<sup>37</sup> onde, apesar dos índices sócio-econômicos das comunidades indígenas se apresentarem muito mais altos do que os da população regional (CIR, 2008b), a decisão do governo federal de homologar esta “terra indígena” foi interpretada pelos interesses anti-índio como tendo o propósito de promover o isolamento dos índios e o engessamento das sociedades indígenas. Os índios da Terra Indígena Raposa Serra do Sol são economicamente autossuficientes, muito mais do que a pseudoelite de empresários locais, roraimenses, que vivem às custas de recursos públicos carreados através de subsídios e financiamentos estatais para alargar a exploração do trabalho e a depredação ambiental.

Na sempre recorrente discussão sobre a “concessão” pelo Estado de “muita terra para poucos índios”, um dos momentos mais emblemáticos de reação contrária às garantias constitucionais foi a já mencionada disputa jurídica – a verdade, político-jurídica – que por longos anos obstruiu o reconhecimento oficial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Deflagrado inicialmente por políticos de Roraima e empresários locais invasores da terra indígena as reações contra o reconhecimento de Raposa Serra do Sol com “terra indígena” ganharam eco em parte significativa da grande mídia nacional,

---

<sup>37</sup> Localizada no extremo norte do Brasil, no estado de Roraima, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, tradicionalmente ocupada pelos povos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Ingarikó e Patamona, foi finalmente reconhecida como “terra indígena” em abril de 2009, após mais de 30 anos de tramitação nas

desencadeando em todo o país um clima geral contra os direitos indígenas, principalmente contra aqueles que garantem aos povos indígenas as terras que ainda ocupam.

A partir das reações contrárias a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, é possível identificar nas falas de diferentes agentes sociais envolvidos na celeuma, discursos anti-indígena que reforçam o preconceito e a discriminação contra os índios. De modo muito breve e sem a intenção de promover um levantamento exaustivo, podem ser citados como exemplos de discursos anti-indígena proferidos por ocasião das disputas em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol as falas de: Jefferson Péres, ex-senador da República, pelo estado do Amazonas; Roberto Mangabeira Unger, então ministro extraordinário de Assuntos Estratégicos; General Augusto Heleno Ribeiro Pereira, então Chefe do Comando Militar da Amazônia; Ives Gandra Silva Martins, jurista paulista; e Arnaldo Jabour e Alexandre Garcia, jornalistas que se pretendem arautos da verdade nacional e emprestam/vendem as suas pseudointelectualidades aos interesses e propósitos do “aparelho” Globo de Comunicações.

De modo particular podem ser destacadas as falas de Jefferson Péres, o ex-senador pelo estado do Amazonas, político conceituado como sério, íntegro, honesto, paladino da ética política e da moral, membro do Conselho de Ética e Decoro Parlamentar, candidato à Vice-Presidência da República em 2006 com um discurso em defesa da ética e dos bons costumes, que, em abril de 2008, em aparte no Senado ao discurso de Mozarildo Cavalcante, senador por Roraima, desqualificou dos direitos indígenas, assim fazendo coro e apoiando os agressores dos povos indígenas; e do então Ministro Roberto Mangabeira Unger, intelectual respeitado internacionalmente,

---

diferentes instâncias administrativas, políticas e jurídicas que regem o processo de demarcação de terras

professor na Universidade de Harvard, que por ocasião das discussões sobre Raposa Serra do Sol concedeu entrevistas aos meios de comunicação nacional tratando a Amazônia como um ecossistema florestal compostos de árvores e outras espécies vivas (inclusive as populações humanas), promovendo, de uma forma primária, especialmente por se tratar de um conceituado cientista político, a “naturalização” dos povos indígenas.

Com relação às outras pessoas citadas, as suas falas, de tão elementares, tão infundadas e, principalmente, tão intencionalmente construídas para agredir os direitos étnicos estabelecidos na Constituição de 1988, não merecem maior atenção, pois isto já seria atribuir-lhes um valor que não lhes cabe.

As posições defendidas pelo General Heleno, no estilo dos velhos e ultrapassados brados de caserna, ecoaram o mais reacionário militarismo que toma, por princípio, e por alvo, os povos indígenas como “inimigos da nação”. Ives Gandra Martins, coerente com o conservadorismo jurídico que defende, fez coro com aqueles que, numa total inversão dos fatos históricos e da realidade fundiária nacional, acusam os índios de “latifundiários”, de grandes proprietários de terra. Arnaldo Jabour, no sensacionalismo verborrágico que lhe é próprio, sempre atento ao tema do momento – para não perder o foco dos holofotes sobre si? – centrou a carga de sua metralhadora giratória sobre os índios de Raposa Serra do Sol como se estes pretendessem inviabilizar a economia de Roraima. E Alexandre Garcia, fiel ao seu *script* de “comentarista político do sistema” tratou a questão como se os agredidos fossem os “invasores” da terra indígena, os arroteiros que invadiram a terra já demarcada, depredaram o meio-ambiente, que assorearam os rios e contaminaram com pesticidas a terra e os rios dos índios, e como se fossem os índios aqueles que tomam, que se

---

indígenas no país.

apropriam, que expropriam terras que deveriam ser utilizadas em nome do decantado “progresso do país”.

Ameaça à nação, obstáculo ao progresso, desordem social, excesso de direitos, primitivismo indígena... Na polêmica que envolveu a reconhecimento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o que não faltou foi agressão e violação aos direitos públicos e privados dos índios, enquanto pessoas, aos direitos coletivos das comunidades indígenas e aos direitos políticos dos povos indígenas; não faltaram violências físicas e simbólicas de todas as ordens e de todos os calibres.

E, por que não considerar falas de gente como, por exemplo, o senador Mozarildo Cavalcante, ou o prefeito Paulo César Quartieiro, ou o deputado federal Márcio Junqueira, ou o governador José Anchieta Júnior, todos eles políticos do Estado de Roraima? Ou mesmo as opiniões difundidas no Portal na Internet do Governo de Roraima?

Por muitas razões. Primeiro, porque são todos eles diretamente interessados na invasão da terra indígena, e porque suas falas são, carregadas de interesses políticos e econômicos anti-indígenas. Segundo, porque lançam mão do artifício nada ético da acusação leviana, gratuita e não fundamentada como forma de valorizar e defender interesses antagônicos aos direitos dos povos indígenas. Terceiro, porque são falas de representantes públicos e órgão governamental – o Portal do Governo de Roraima na Internet – que se valem da influência e do poder inerente aos cargos públicos que ocupam para a defesa de interesses exclusivamente privados e pessoais. Quarto, porque são falas explicitamente discriminatórias, preconceituosas e racistas, e, como tal, moralmente inaceitáveis e legalmente condenáveis. Quinto, porque tomar tais falas para análise, mesmo que crítica, seria uma forma de legitimar práticas e indivíduos absolutamente ilegais e ilegítimos, e que, por isso mesmo, são para serem tratados – eles

próprios, e suas falas – em tribunal, já que motivos para isso não faltam: crimes de invasão de terras públicas, formação de quadrilha, resistência e atentados a mão armada, atos de sabotagem, explosão de bombas, terrorismo, degradação ambiental, especulação fundiária, exploração de mão de obra, incitamento à discórdia étnica, promoção de faccionalismos entre comunidades e povos indígenas, utilização imprópria de meios e recursos públicos como arma de cooptação de segmentos indígenas, crimes eleitorais, abuso de poder econômico e político, distribuição de dinheiro, compra de votos, discriminação, racismo e toda uma série de contravenções improbidades públicas.

E mais, por que não tomar as falas de todos aqueles que insistem em se referir à Terra Indígena Raposa Serra do Sol como “reserva indígena”, procurando desqualificar a importância de Raposa Serra do Sol para os seus legítimos donos que desde os tempos de seus ancestrais ocupam, preservam e defendem a região?

Por muitas razões. Primeiro, porque a insistência no uso deste termo “reserva indígena” atende ao propósito político-jurídico de desqualificar o direito territorial indígena, uma vez que citar as áreas de ocupação como “reserva indígena” – e não como “terra indígena”, conforme conceituado na legislação em vigor –, abre espaço para que as populações indígenas possam ser removidas segundo a conveniência de interesses alheios aos interesses indígenas. Segundo, por se tratar “reserva indígena” de um termo completamente desatualizado nas Ciências Sociais e em desuso mesmo no campo das políticas indigenistas de diversos países, contudo, persistindo, ainda hoje, na legislação brasileira<sup>38</sup> com a conotação de uma área que não sendo originariamente indígena é concedida a determinados grupos para ocupação temporária e transitória. Terceiro, por “reserva indígena” apresentar um matiz conceitual de “reserva humana”, de “jardim zoológico indígena”, claramente associado à visão de que o destino inevitável dos

índios é a “aculturação”, a “assimilação” e a diluição na sociedade nacional, como ex-índio, com a perda de todas as marcas culturais, sociais e políticas que caracterizam os povos indígenas como etnias distintas. Quarto, porque tomar as falas contrárias à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, mesmo que apenas para contrapô-las, seria como que legitimar argumentos que procuram negar os direitos territoriais indígenas consignados não apenas na Constituição Federal mas também em diplomas do direito internacional dos quais o Brasil é signatário. (Anexo E – Resumo dos principais instrumentos de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas)

E, em um contexto de tanto antagonismo contra os povos indígenas, no qual Roraima é apenas um dentre os vários casos no país que podem ser mencionados, o que mais se deve procurar são elementos que contribuam para a afirmação positiva dos povos e das culturas indígenas e não fazer eco a destratos e acusações que se inserem no projeto colonial de negação da possibilidade e existência dos grupos étnicos.

Vale registrar, com uma inegável satisfação, que, apesar de toda a campanha promovida em nível nacional contra o direito histórico dos povos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Ingarikó e Patamona á Raposa Serra do Sol, a constitucionalidade da demarcação desta região como “terra indígena” foi finalmente reconhecida pelo STF em abril de 2009, em julgamento favorável aos índios, cujo resultado computou 10 votos a favor da demarcação e apenas um voto contra.<sup>39</sup>

## **1.8. Colonização e colonialidade na Amazônia**

E, agora, cada vez mais se percebe

---

<sup>38</sup> Estatuto do Índio, “Art. 27°. Reserva Indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupos indígenas, com os meios suficientes à sua subsistência”.

<sup>39</sup> Durante o longo processo de luta pelo reconhecimento de suas terras os povos Macuxi, Wapixana, Taurepang, Ingarikó e Patamona sofreram violências de toda ordem, inclusive o assassinato de 21 indígenas. Contudo, em nenhum momento, qualquer membro destes povos revidou as agressões promovidas pelos invasores de suas terras.



que o massacre é, na verdade,  
o epifenômeno de um conflito básico  
envolvendo matrizes de racionalidade distintas,  
enfim, de diferentes culturas com suas formas e seus modos  
de apropriação da natureza simbólico-materialmente diferentes.  
Carlos Walter Porto Gonçalves (2001: 164).

Muito mais grave que o genocídio geral praticado em toda a América Latina contra os povos indígenas, foi o processo de imposição do pensamento europeu/eurocêntrico que eliminou muitos sistemas distintos de produção pensamento e condenou/condena ao esquecimento a imensa maioria dos conhecimentos tradicionais formulados pelos povos ameríndios. Tão grave como os efeitos negativos da ocupação dos territórios indígenas e do saque aos seus recursos naturais, foi a ocupação das mentes dos povos indígenas com o pensamento reducionista da modernidade ocidental; uma ocupação que desencadeou um processo de violência simbólica que perdura até os dias atuais, subordinando os conhecimentos indígenas ao conhecimento científico e aniquilando as possibilidades de reconhecimento dos pensamentos índios como pensamentos socialmente efetivos. Um verdadeiro “epistemicídio” provocado pela “vastíssima destruição de conhecimentos próprios dos povos causada pelo colonialismo europeu” (Santos, 2010a: 8), que resultou, por um lado, em uma imensa perda de conhecimentos e na eliminação de muitas formas distintas de produção autônoma de conhecimento, e, por outro, na afirmação no imaginário do mundo moderno do mito da superioridade epistemológica do pensamento europeu (Oliveira Neves, 2007b), resultados mais imediatos da colonização dos saberes indígenas imposta pelo pensamento moderno europeu aos povos originários das Américas.

Um processo tão violento quanto sistemático de desqualificação das expressões diferenciadas de conhecimento, responsável pelas relações de poder impostas com a dominação pautada no capitalismo moderno/colonial, relações mais duradouras que o

próprio colonialismo (Quijano, 2005: 227). Mesmo depois de superado o processo de colonização, ainda hoje a colonialidade é a marca do pensamento latino-americano, tanto da América Latina indígena como daquela América Latina herdeira do pensamento colonial, que, nos termos de Guillermo Bonfil Batalla, poderíamos chamar de “América profunda” e “América imaginária” (Bonfil Batalla, 1990)<sup>40</sup>. Uma colonialidade sempre presente, muitas vezes de modo subliminar, conformando o pensamento colonizado a partir do projeto colonizador. Produzindo como resultado aviltante um “pseudorreconhecimento das diferenças pode levar aos homens do terceiro mundo a negar-se toda originalidade, toda a diferença que possa ser percebida como inferioridade, ainda que não fosse mais que pela existência de uma disciplina em que eles seriam o objeto e outros os detentores” (Leclercq, 1973: 228), uma disciplina que tem por principal resultado disciplinar o pensamento do terceiro mundo convencido da sua inferioridade. Como mostra Eduardo Galeano na legenda do mapa-múndi (“501 Anos de Cabeça para Baixo”), em encarte ao livro *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (Lander, 2005):

Até o mapa mente. Aprendemos a geografia do mundo em um mapa que não mostra o mundo tal como ele é, se não tal como seus donos mandam que seja. No planisfério tradicional, o que se usa nas escolas e em todas as partes, o Equador não está no centro, o Norte ocupa dois terços e o Sul, um. A América Latina abarca no mapa-múndi menos espaço que a Europa e muito menos que a soma dos Estados Unidos e Canadá, quando na realidade a América Latina é duas vezes mais que a Europa e bastante maior que Estados Unidos e Canadá. O mapa, que nos apequena, simboliza tudo mais. Geografia roubada, economia saqueada, história falsificada, usurpação cotidiana da realidade, o chamado

---

<sup>40</sup> “O índio: a persistência da civilização mesoamericana que encarna hoje em povos definidos (os chamados comumente grupos indígenas), mas que se expressa também, de diversas maneiras, em outros âmbitos, majoritários da sociedade nacional que forma, junto com aqueles, o que aqui chamo o México profundo” (Bonfil Batalla, 1990: 9). “A história recente do México, a dos últimos 500 anos, é a história do enfrentamento permanente entre quem pretende atrelar o país no projeto da civilização ocidental e quem resiste apegado em formas de vida de estirpe mesoamericana. O primeiro projeto chegou com os invasores europeus mas não foi abandonado com a independência: os novos grupos que tomaram o poder [...] nunca renunciaram ao projeto ocidental. [...] A adoção desse projeto deu lugar a que se crie, dentro do conjunto da sociedade mexicana, um país minoritário que se organiza segundo normas, aspirações e propósitos da civilização ocidental que não são compartilhados (ou o são desde outra perspectiva) pelo resto da população nacional; a esse setor, que encarna e impulsiona o projeto dominante em nosso país, chamo aqui o México imaginário” (Bonfil Batalla, 1990: 10).

Terceiro Mundo, habitado por gente de terceira, abarca menos, como menos, recorda menos, vive menos, diz menos (Galeano, 2005).

Numa analogia ao célebre e fundamental livro de Eduardo Galeano sobre a história das lutas sociais na América Latina (1971), a partir das “veias abertas” pelas palavras de Galeano (“[...] o chamado Terceiro Mundo, habitado por gente de terceira, abarca menos, como menos, recorda menos, vive menos, diz menos.”), pode-se dizer mais, pode-se dizer que “o chamado Terceiro Mundo” pensa menos e, o que é muito mais grave, convencido que foi de que é um continente de terceira, seus povos pensam que pensam “menos”, pensam que pensam pior, pensam que seus pensamentos são de menor qualidade, pensam que pensam com mais pequena propriedade, pensam que seus pensamentos são menores, mais pequenos, inferiores aos pensamentos do Primeiro Mundo, do mundo civilizado, do mundo desenvolvido, do mundo ocidental, do mundo europeu, do Norte. Colonizado, e mais grave, condenado pelo colonialismo a se sentir colonizado: frente o Norte, desenvolvido, erudito, educado, o Sul vê a si mesmo apenas como “terceiro mundo global do homem sem margens, chapinhador da história, véspera de si mesmo” (Cortázar, 1972: 53).

Nós, latino-americanos, pensamos que pensamos “menos” porque o nosso pensamento é hoje resultado de um longo processo de colonização que resultou em um profundo sentimento de inferioridade, responsável pela colonialidade do nosso pensamento que por não mais pensar hoje como pensou em tempos ancestrais, como pensaram os antepassados ameríndios, pensa que pensa “menos” (Oliveira Neves, 2008a).

### **1.8.1. Os muitos nomes da colonização**

Tudo isso que não tem nome  
chama-se já de tantas maneiras.

A colonização tem muitas faces, e muitos nomes,

Genocídio

Extermínio

Epistemicídio

Violência

Agressão

Violação

Invasão

Destruição

Escravidão

Evangelização

Aculturação

Assimilação

Integração

Subordinação

Subalternização

Discriminação

Dizimação

Anulação da expressão cultural

Desestruturação social

Desestruturação política

Desestruturação étnica

Perda de identidade

Perda de integridade

Perda de território

Sufrimento sem fim

Preconceitos sempre renovados

São muitos os nomes da colonização, e, na Amazônia, todos eles estão, ainda hoje, atuantes em toda a sua força e crueldade.

### **1.8.2. As muitas faces do colonialismo**

Achamos com eles grande número de livros  
dessas suas letras, e porque  
não tinham coisa em que não houvesse  
superstição e falsidades do Demônio,  
queimamos todos.  
Eduardo Galeano (2009: 124)

Mesmo após a era dos grandes impérios coloniais,

o colonialismo continuou, e continua, de outras muitas e diferentes formas.

E essas formas são as formas

da discriminação étnica,

do racismo,

do machismo,

da intolerância religiosa,

da depredação ambiental,

da contaminação do solo,

da diminuição dos estoques mundiais de água potável,  
do elevado número de desempregados em todo o mundo,  
das restrições às políticas migratórias e de acolhimento em diversos países  
etc. etc. etc.

Um colonialismo que está em toda a parte, com toda a força;  
que mostra a sua cara visível através  
da homofobia *versus* um falso liberalismo sexual difundindo em *merchandising*;  
da persistência das guerras religiosas *versus* o respeito à liberdade de culto;  
do recrudescimento do ódio racial *versus* o reconhecimento do direito à  
autoidentificação e autodeterminação;  
da escassez de alimentos que provoca a desnutrição em todas as partes do mundo  
*versus* a alta produtividade do agronegócio global;  
da “catástrofe ecológica cada vez menos remota”<sup>41</sup> *versus* a construção de oásis  
de prosperidade em áreas restritas do planeta;  
das “zonas selvagens das megacidades”<sup>42</sup>, guetos de “campos de morte”<sup>43</sup>, em número  
cada vez mais crescente *versus* as cidades privadas  
e condomínios fechados, “castelos neofeudais”  
que em número sempre crescente dividem a sociabilidade<sup>44</sup>;

---

<sup>41</sup> “[...] Não existirá alternativa para um mundo em que 500 dos indivíduos mais ricos detêm um rendimento semelhante ao rendimento somado dos 40 países mais pobres, com uma população de 416 milhões de pessoas (PNUD, 2005: 30) e onde a catástrofe ecológica é uma possibilidade cada vez menos remota? [...]” (Santos, 2008a: 16).

<sup>42</sup> “[...] Mais do que isso, existem milhões de Guantánamos nas discriminações sexuais e raciais quer na esfera pública, quer na privada, nas zonas selvagens das megacidades, nos guetos, nas *sweatshops*, nas prisões, nas novas formas de escravatura, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil e na exploração da prostituição. [...]” (Santos, 2007a: 10-11).

<sup>43</sup> “[...] No sentido literal, estas são as linhas que definem as fronteiras como vedações e campos de morte, dividindo as cidades em zonas civilizadas (*gated communities*, em número sempre crescente) e zonas selvagens, e prisões entre locais de detenção legal e locais de destruição brutal e sem lei da vida. [...]” (Santos, 2007a: 15).

da aviltante concentração de renda *versus* os baixos índices de qualidade geral  
de vida;  
da exclusão a que está submetida a maioria da população mundial social *versus*  
a formação de pequenos paraísos de emancipação;  
da enorme concentração de autoridade decisória em um grupo reduzido de países  
centrais “do Norte” *versus* o enfraquecimento da soberania  
por parte dos países periféricos “do Sul”;  
da crescente concentração de poder (econômico, político, simbólico e de todos os  
tipos) em mãos de reduzidos grupos empresariais/financeiros  
*versus* a vertiginosa perda de poder por parte dos Estados  
e das populações submetidas ao capitalismo global.

Mesmo após a era dos grandes impérios coloniais  
(dos quais Portugal foi –não sem traumas– o último a abdicar)  
o colonialismo continuou;  
e o Brasil, qual filho pródigo, continua a sua triste faina colonial,  
impondo de muitas e diferentes formas a “colonialidade do poder”<sup>45</sup> não apenas sobre  
os povos indígenas,  
mas principalmente sobre estes, que são, por excelência,  
o “outro” a ser colonizado, imagem distorcida de uma nação que se pensa moderna.

---

<sup>44</sup> “[...] Para se defenderem, transformam-se em castelos neofeudais, os enclaves fortificados que caracterizam as novas formas de segregação urbana (cidades privadas, condomínios fechados, *gated communities*, como mencionei acima). A divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas está a transformar-se num critério geral de sociabilidade, um novo espaço-tempo hegemônico que atravessa todas as relações sociais, econômicas, políticas e culturais e que, por isso, é comum à ação estatal e à ação não-estatal. [...]” (Santos, 2007a: 16).

<sup>45</sup> “Colonialidade de poder”: concentração hegemônica de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (Quijano, 2005: 236).

Na Amazônia, ainda hoje tratada como província do mundo a ser conquistada, todas as formas de colonialismo estão, em menor ou maior escala, presentes. “Como caracterização possível para o colonialismo, uma caracterização suficientemente ampla para abarcar todo o polimorfismo deste”, Boaventura “propõe o seguinte: o conjunto de intercâmbios extremamente desiguais que estabelecem uma privação da humanidade em sua parte mais frágil como condição para sobreexplorá-la ou para excluí-la como descartável” (Santos, 2009a: 351).

Embora o colonialismo atinja indiscriminadamente a todos os segmentos populacionais amazônicos, é sobre os povos indígenas que os seus impactos se manifestam mais claros, mais diretos e mais violentamente. Ao longo da história do colonialismo sobre a Amazônia e suas gentes, os índios, o “outro” colonial por excelência, destituídos de sua essência enquanto sujeitos, foram reduzidos à condição de obstáculos a conquista, dela lhes sendo permitido sair somente em momentos eventuais para assumir o papel de mão de obra e de informante, situação essa que se estende das primeiras expedições espanholas e portuguesas para a tomada de posse da terra “descoberta” aos dias atuais.

Os muitos os nomes e as muitas faces do colonialismo<sup>46</sup> são nuances do todo que se manifesta “sob formas infinitamente diferentes” (Santos, 2007b: 12) e que, portanto, devem ser vistas como expressões particulares de um mesmo processo de colonização, subordinação, subalternização, extermínio, epistemicídio, agressão, invasão, destruição, discriminação étnica, intolerância etc.: “Não são, pois, fragmentos. Tudo o que há para

---

<sup>46</sup> “O eurocentrismo e o colonialismo são como cebolas de múltiplas camadas. Em diferentes momentos históricos do pensamento social crítico latino-americano levantam-se algumas destas camadas. Posteriormente, sempre foi possível reconhecer aspectos e dimensões (novas camadas de ocultamento) que não tinham sido identificadas pelas críticas anteriores” (Lander, 2005: 19), como observa o texto de convocação para o simpósio “Alternativas ao eurocentrismo e colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo”, realizado no âmbito do Congresso Mundial de Sociologia, em Montreal, de 24 de julho a 02 de agosto de 1998, do qual resulta “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais”, livro organizado por Edgardo Lander (2005).



completar está fora delas. Permitem reproduções, cortes e ampliações infinitos sob formas infinitamente diferentes. Tal como os oráculos de Delfos, na concepção de Heráclito, não escondem nem revelam. Dão sinais. O sentido dos sinais está em quem os lê” (Santos, 2007b: 12).

“Colonialismo, neocolonialismo, pós-colonialismo são os nomes dados aos sucessivos momentos históricos em que essa relação de dominação foi forjada através de uma diversidade de meios e de processos” (Nunes, 1999, 70); nos tempos atuais é possível perceber o peso da colonialidade do poder<sup>47</sup> sobre os povos indígenas tanto em questões de ordem qualitativa como quantitativa de suas vidas. Qualitativamente, é visível que os índios experimentam hoje uma valorização como nunca antes haviam tido. Tomados na condição de informantes privilegiados, os saberes que os índios detêm são considerados nos tempos atuais como atalhos diretos para o acesso ao conhecimento sobre a biodiversidade amazônica, biodiversidade produzida pela intervenção nos domínios da natureza de sistemas de produção de conhecimento indígenas culturalmente referenciados. Em sua dimensão quantitativa a colonialidade reafirma a sua concepção de terra centrada na noção de produtividade capitalista, a partir da qual a terra é vista unicamente como objeto de produção, “terra de negócio”, nos termos de José de Souza Martins (1980). Continuando a ver as terras indígenas como espaços vazios produzidos como ociosos pela baixa capacidade de empreendedorismo indígena, a concepção colonial captura as terras indígenas apenas como terras ociosas, portanto livres para serem ocupadas pelo agronegócio.

Ao dissociar o índio da “visão de terra” formulada pelos sistemas indígenas de entendimento do mundo, as concepções de ocupação da terra e de produção do mundo

---

<sup>47</sup> “A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza” (Mignolo, 2005: 74).

do branco impõem uma dupla condenação ao mundo indígena: (a) condena o modo de produção indígena, baseado na “economia da reciprocidade” (Santos, 2006c e 2008a), à condição de uma não alternativa credível à “economia do egoísmo”, que dá sustentação e reproduz a lógica produtivista do mundo do branco (Santos, 2006c e 2008a) e (b) condena os recursos naturais que conformam a visão de “natureza” do índio à condição única de “matéria prima” potencialmente disponível à exploração, impondo que o espaço físico para se tornar “produtivo”, segundo a visão do mundo branco, seja, antes, dominado, modificado, subjugado bruscamente, para, assim, ao ser beneficiada, a “natureza”, também segundo a visão do branco, adquira valor agregado, fator indispensável para a lógica produtivista moderna.

Contudo, cabe perguntar: é assim tão lógico substituir a concepção de terra formulada pelos sistemas culturais indígenas pela concepção de terra que vigora no mundo do branco? “Devemos assumir como um fato inevitável que a economia da reciprocidade não é uma alternativa credível à economia do egoísmo, e que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo?” (Santos, 2008a: 16).

Para a colonialidade<sup>48</sup> só há lugar para dois tipos de índios: o índio civilizado, integrado, aculturado, submetido, institucionalizado, o índio negado, o índio que se nega a ser índio; e o “índio brabo”, aquele índio que insiste em ser índio, que resiste à colonialidade que lhe nega a possibilidade de existência diferenciada, e que, por isso mesmo é excluído da sociedade nacional, é inviabilizada a continuidade étnica em espaço multicultural, que é condenado à condição de reminiscência cultural folclorizada e exotizada, como testemunho histórico de um tempo civilizacional superado. Colonialidade que, de tão efetiva, não precisa “elaborar uma doutrina [explicitamente]

discriminatória ou segregacionista para colocar em prática juízos ou atitudes que na realidade implicam em deixar ao índio (e mais ainda ao negro) apenas a alternativa de ocupar um lugar altamente secundário na construção da nação brasileira” (Oliveira, 1995: 63).

Numa estratégia recorrente de negação sempre atualizada, sempre renovada, sempre revigorada, a colonialidade do poder só abre aos povos indígenas a porta da assimilação, da aculturação, da desintegração, da dissolução étnica, da exclusão, da regulação, do aniquilamento, do epistemicídio...

Desde 1500, ser índio no Brasil continua a ser uma declaração de teimosia, de obstinação, de perseverança, de desafios e riscos constantes na luta sempre presente de afirmação de identidades étnicas no contexto preconceituoso e discriminatório da sociedade nacional monocultural para a qual “índio bom é índio morto”<sup>49</sup>, como diz um ditado popular desavergonhadamente racista, para a qual a presença indígena é sinônimo de obstáculo ao desenvolvimento nacional e à constituição de uma sociedade “civilizada” e “moderna”.

## 1.9. Desconstruir a colonialidade

É tempo de aprendermos a nos libertar  
do espelho eurocêntrico  
onde nossa imagem é sempre,  
necessariamente, distorcida.  
É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.  
Aníbal Quijano (2005: 274)

---

<sup>48</sup> Walter Dignolo utiliza “o conceito de ‘colonialidade’, como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade” (2005: 73). Enquanto para Enrique Dussel (1995) a relação “colonialismo/imperialismo” é que expressa o verdadeiro sentido do processo colonial.

<sup>49</sup> “[...] Urso Amarelo, dos arapahos, também concordou em trazer seu povo a Fort Cobb. Poucos dias depois, Tosawi trouxe o primeiro bando de comanches que se rendeu. Quando foi apresentado a Sheridan, os olhos de Tosawi brilhavam. Falou seu nome e acrescentou duas palavras de inglês trôpego. Disse: ‘Tosawi, bom índio’. Foi então que o general [Philip] Sheridan pronunciou as palavras imortais: ‘Os únicos índios bons que já vi estavam mortos’. O tenente Charles Nordstrom, que estava presente, lembrou-se das palavras e as passou adiante, até que com o tempo se transformaram num aforismo americano: Índio bom é índio morto.” (Brown, 2010: 183-184).

Por muito tempo, por séculos, nós – índios e brancos – acreditamos não somente na superioridade do pensamento europeu/cristão/científico/moderno como também, e muito mais grave, na ineficácia, na impropriedade, na não-qualificação e na não-validade do pensamento indígena, ou dos pensamentos indígenas, já que todos reconhecemos não apenas um "povo indígena", mas a existência de diferentes "povos indígenas" originários destas terras hoje chamadas de América Latina (Oliveira Neves, 2007c).

No entanto é um engano supor que a América indígena está morta. Adormecida, talvez. E, talvez, este seja apenas um sono estratégico como a se fazer esquecer, e, com isso, fazer o branco colonizador esquecer da presença/existência indígena<sup>50</sup>, para recobrar forças e em momento adequado ressurgir em sua expressão mais plena, ainda que atualizada no dinamismo cultural do contato interétnico.

Dando provas de uma resistência jamais vencida, numerosas mobilizações, ações, programas e projetos de iniciativa dos próprios povos indígenas desencadearam mobilizações, iniciativas e ações de questionamento da colonialidade em todas as suas dimensões, um vigoroso processo coletivo tendo como objetivo desconstruir as práticas e os discursos hegemônicos.

Em uma clara e inquestionável demonstração de força, validade e vitalidade dos sistemas indígenas como sofisticados sistemas de produção de pensamento (ou pensamentos, já que estamos falando de diferentes povos), as iniciativas étnicas de superação/desconstrução da colonialidade impulsionam um processo de reflexão crítica não apenas dos mundos das relações interétnicas como também da necessidade do

---

<sup>50</sup> “Talvez o *pulque* devolva aos índios seus velhos deuses. Aos velhos deuses oferecem, regando a terra ou o fogo ou erguendo a jarra às estrelas. Talvez os deuses continuem sedentos do *pulque* que mamavam nas quatrocentas tetas da mãe Mayahuel. Talvez bebam os índios, também, para conseguir força e se

"mundo branco" refletir sobre si mesmo e sobre seus projetos, seus planos, seus objetivos e seus interesses como sociedade, ao mesmo tempo em que abre aos povos indígenas a possibilidade concreta de ocuparem o cenário político e social latino-americano com suas presenças ativas, rompendo definitivamente com a visão de um índio submetido e subalternizado.

Falar do processo de colonialidade imposto na Amazônia – e por extensão na América Latina – às culturas/sociedades/povos indígenas pela colonização hispânica e portuguesa é falar da necessidade de desconstruir a perspectiva colonial de produção do conhecimento, e, assim, questionar a colonialidade em todas as suas dimensões. E falar da necessidade de superação da perspectiva colonialista de produção do conhecimento, implica na necessidade de construção de redes e relacionamentos voltados para a superação de perspectivas teórico-conceituais e de orientações práticas ainda hoje reproduzidas não apenas pelos programas e ações de governo, mas, também, pelas instituições de ensino e pesquisa na América Latina, herdeiras de concepções eurocêntricas que afirmam a distância entre os *nós* colonizado, “profundo” (Bonfil Batalla, 1990), no qual são jogados os índios e as populações tradicionais, e o *outro* colonizador, com o qual se identificam as elites nacionais, um *outro* “imaginário que tem o poder e se assume como o portador do único projeto nacional válido” (Bonfil Batalla, 1990: 244), “irreal, dominante, mas sem raiz, carne nem sangue” (Bonfil Batalla, 1990: II).

Como atores políticos comprometidos com o destino da Amazônia e de suas populações, é necessário romper com a postura confortável de intelectuais acadêmicos (que em si mesmo traz impregnado a arrogância do pensamento cientificista elitista), e não mais reproduzirmos esta mesma colonialidade do pensamento que reduz a "visão"/o

---

vingar, e com certeza bebem para esquecer e serem esquecidos” grifos no original (Galeano, 1985: 105-

"olhar" sobre a região à dicotomia Andes/Amazônia, o que vale dizer que é chegado o momento de superar a noção conceitual divisionista "altiplano"/"terras baixas da América do Sul", que, muito mais que um recorte para as análises antropológicas, reafirma e impõe a separação de mundos indígenas muito próximos, que desde sempre trataram/tratam, a partir de seus conhecimentos étnicos, suas aproximações e seus distanciamentos.

Em termos da produção de conhecimentos, vale dizer que é chegado o momento de superar a conceitualização que estabelece o falso antagonismo entre conhecimento científico/saberes étnicos<sup>51</sup> que reafirma distâncias epistemológicas e impõe aos diferentes sistemas culturais de produção do conhecimento uma incomunicabilidade social historicamente construída pela colonização.

Para a construção de um pensamento andino-amazônico que supere a colonialidade, devemos olhar para os exemplos. E os exemplos que acenam para a desconstrução da colonialidade, os temos dois muito próximos, na própria região amazônica. Um, que é dado pelos povos indígenas que já se aperceberam dos erros da divisão Andes/Amazônia e começaram uma articulação em termos de movimento indígena-camponês andino/amazônico (índio-campesino andino/amazônico). O segundo exemplo é dado pelos movimentos sociais através de mobilizações conjuntas que se configuram como arenas sócio-políticas de intercâmbio de experiências e iniciativas étnicas e populares para a construção de caminhos, redes e relacionamentos que dão uma nova dinâmica às lutas populares na região<sup>52</sup> (Oliveira Neves, 2007b).

Desconstruir a colonialidade é apagar os muitos nomes da colonização e

---

106).

<sup>51</sup> Ou "saberes tradicionais" como são vulgarmente chamados não apenas os conhecimentos indígenas, mas todos os conhecimentos populares.

<sup>52</sup> Exemplo marcante é a realização das várias edições do Fórum Social Pan-Amazônico, agregando movimentos sociais e diferentes frentes, entidades e organizações de intervenção social que atuam nos diferentes países da Amazônia.

eliminar as muitas faces do colonialismo que ainda marcam o viver subalterno de uma enorme parte da população amazônica/latino-americana; e não permitir que eles voltem a ser manifestar em outros nomes, em outras faces renovadas. Desconstruir a colonialidade é abandonar a arrogância do pensamento moderno plenipotente e começar a aprender com os povos indígenas e as populações tradicionais.

Aprender com os indígenas e com os movimentos sociais, inclusive ao nível da nossa organização como cientistas sociais e de nossas Ciências Sociais, para que não mais continuemos cada um de nós a pensar apenas em nós mesmos, para que não mais sigamos de costas hispânicos e brasileiros, para não mais continuarem de costas as nossas Ciências Sociais, nós e nossas Ciências Sociais, olhando, a partir de um olhar eurocêntrico imposto pela colonialidade de nossos pensamentos (disciplinados pelos cânones de nossas disciplinas acadêmicas), os nossos mundos divididos (Andes/Amazônia) lidos por uma Ciência Social distante, da Europa e/ou da América do Norte, ainda que com boas intenções, ainda que tendo abdicado de suas práticas coloniais. Aprender com os indígenas e com os movimentos sociais para a necessária construção de redes e relacionamentos entre nós, cientistas sociais, e os nossos fazeres acadêmicos e ativistas, fundamentais (as redes e relacionamentos) para a superação da colonialidade responsável pela produção de conhecimento social acanhado e de uma intervenção social envergonha.

Aprender com os indígenas e com os movimentos sociais parece ser o caminho mais direto capaz de reorientar as discursões sobre o exercício da investigação/intervenção social e sobre os desafios colocados à Antropologia, à Sociologia e à Ciência Política a favor da sua inserção crítica na realidade sócio-política amazônica-andina e latino-americana.

## CAPÍTULO 2

### OLHARES: TEÓRICOS E EMPÍRICOS

Muitos foram os conceitos, formulações teóricas e dados empíricos tomados por empréstimo de outros autores para a elaboração desta Tese. Muitos desses aparecem em referências e citações ao longo do texto, umas mais recorrentes, outras apenas pontuais. O pensamento de Boaventura é inegavelmente a influência mais direta e mais recorrente. Além das referências explícitas ao seu pensamento, que se encontram em diversas sessões, a influência de Boaventura pode ser notada no enfoque geral da Tese, sendo claramente visível em todo o texto.

Desse modo, optei por não apresentar neste capítulo de introdução aos enfoques e abordagens teóricas uma leitura pessoal – retrospecto?; resenha?; resumo?; interpretação? – dos conceitos e formulações de Boaventura que utilizo, tanto por julgar que faz-se desnecessário uma apresentação dessa ordem, como para evitar eventuais repetições, já que estes conceitos, nos quais se apoiam as minhas análises e as formulações que lhe dou, formam, conforme a ideia de Bronislaw Malinowski (1980),<sup>53</sup> o “espírito” das partes, capítulos e sessões, e por isso mesmo estão presentes em cada uma delas, e, ainda, para evitar o risco de fornecer uma visão empobrecida das formulações de Boaventura que orientaram as etapas de estudos e de elaboração desta Tese.

Todo o trabalho de Tese está ancorado no diálogo estabelecido com o pensamento de Boaventura, seja nos dois períodos de permanência em Coimbra, de outubro de 1998 a junho de 2003 e de abril a agosto de 2008, seja a partir da leitura de suas obras, e no diálogo que a partir daí busco manter com a realidade do campo do

---

<sup>53</sup> De acordo com Malinowski, o trabalho de campo permite traçar o “esboço claro da constituição tribal e dos itens culturais cristalizados, que constituem o esqueleto, além dos dados da vida diária e do



indigenismo brasileiro apoiado em autores que mais de perto trabalham a questão indígena na América Latina e, mais especificamente, no Brasil.

No que se refere ao pensamento crítico de Boaventura cabe destacar no conjunto de sua obra dois enfoques principais que podem ser tomados como os dois eixos centrais desta Tese: os estudos de globalização, com ênfase em conceitos como processo de globalização, globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica, hermenêutica diatópica, regulação e emancipação social, realidades emergentes e novo senso comum, que conduzem à ruptura paradigmática e à reinvenção da emancipação social; e os estudos pós-coloniais, com ênfase em conceitos como monoculturas do saber, desperdício do conhecimento, epistemicídio, sociologia das ausências, sociologia das emergências, ecologia de saberes, diálogo entre saberes, tradução intercultural e pluralismo epistemológico, que conduzem à justiça cognitiva e a reinvenção do Estado plurinacional. No que se refere aos conceitos mais comumente trabalhados pela Antropologia, em particular sob a perspectiva da Antropologia histórica no campo do indigenismo, cabe destacar conceitos como identidade étnica, etnicidade situação de contato, territorialização e territorialidade, fluxos culturais, estratégias de relacionamento interétnico, política indígena e indigenismo, movimentos etnopolíticos, controle cultural, resistência étnica, relativismo cultural, dialogia e “auto-demarcação.

Cabe assinalar ainda outros conceitos, como multiculturalismo, interculturalidade, colonialidade, colonialismo, descolonização, autodeterminação, autonomia etc., que são trabalhados tanto pela Sociologia como pela Antropologia e estão igualmente presentes nas análises de Boaventura e de antropólogos que se voltam para as questões mais atuais do relacionamento entre os diferentes grupos étnicos e o Estado nacional.

---

comportamento ordinário, que são por assim dizer, sua carne e seu sangue, resta ainda a ser registrado o

Articulados entre si, ou naquilo que me foi possível articulá-los, os conceitos centrais de Boaventura, e outros aqui expressos, e os conceitos dos autores e os meus próprios constituem, na figura de imagem de Malinowski, a carne e o sangue desta Tese.

A partir de um conjunto de textos não uniformes, que devem ser tomados como unidades em si mesmo a que se poderia chamar de mônadas,<sup>54</sup> este capítulo indica enfoques e abordagens teórico-conceituais, assim como informações e dados empíricos que contribuem para a identificação dos olhares que no restante do texto são lançados sobre as situações analisadas. No estilo e na forma de apresentação dos textos/mônadas esse Capítulo 2 reflete as suas influências de “Veias Abertas da América Latina” de Eduardo Galeano (1971), e em outras de suas obras posteriores (Galeano, 1983, 2001, 2002a, 2002b, 2004, 2009, 2010).

## **2.1. Aproximações**

### **“Índio”**

Não sendo necessário aqui retomar a discussão já por demais batida da impropriedade de aplicar o termo “índio” aos povos nativos do Novo Mundo, vale lembrar que o seu uso responde por uma concepção simplista que, não por acaso, desconsidera a enorme diversidade sócio-cultural expressa pelos diferentes grupos étnicos indígenas que ainda hoje continuam a existir em todo o continente latino-americano.

Nesse caso a designação dos diferentes povos e culturas indígenas sob o mesmo termo genérico “índio” atende à função de uniformização sociocultural com que o

---

espírito – os pontos de vista e opiniões e expressões dos nativos” (1980: 58).

<sup>54</sup> “Nas diferentes tradições filosóficas do mundo, há entidades que não admitem subdivisão, unidades sem partes. Na tradição filosófica ocidental essas entidades são conhecidas por mônadas [...]” (Santos, 2007b: 13).

pensamento moderno anula a possibilidade da diferença no cenário político do mundo moderno. Por esta razão, na maioria dos países da América Latina os movimentos indígenas rejeitam o uso da palavra “índio” devido a sua identificação como o processo colonial a que foram/são submetidos os grupos étnicos. Nestas situações os movimentos étnicos enfatizam termos como: povos indígenas, povos originários, povos nativos ou nações indígenas.

No Brasil, com as lutas indígenas que a partir dos anos 1970 se consolidaram em todo o país, o movimento indígena se apropriou do termo “índio” retirando-lhe a conotação preconceituosa e depreciativa com que foi usado para discriminar as pessoas e as populações de origem étnica indígena. Utilizado hoje em seu sentido positivo, “índio” corresponde no campo do indigenismo brasileiro a todo aquele que se autorreconhece como pertencente um grupo étnico particular e que é por este reconhecido com o um de seus membros.

Assim, o termo “índio” é utilização aqui, sem qualquer preocupação com uma eventual conotação negativa, já que esta não existe para as lutas indígenas no Brasil.

Outro termo que também aparece aqui é “parente”, utilizado entre membros das populações indígenas como elemento de aproximação entre índios de diferentes etnias. “Parente” é comumente utilizado em reuniões, assembleias e outros encontros onde estejam reunidos representantes de diferentes grupos étnicos. Mais do que um simples vocativo, “parente” expressa uma pretendida unidade dos diferentes povos indígenas na luta comum em defesa de seus direitos étnicos.

**“Branco”**

Por outro lado, “branco” é termo de uso corrente, tanto na literatura etnológica como no campo das relações interétnicas para designar todas aquelas pessoas que não são reconhecidas e que não se reconhecem como pertencentes a um povo indígena.

“Branco” não estabelece, assim, nenhuma correlação com a cor da pele, sendo indistintamente utilizado/empregado para/por pessoas que se reconhecem como brancos, negros, pardos etc..

Nesse mesmo sentido, “branco” funciona como sinônimo para “não-índio”, que ao marcar uma distinção identitária com relação aos “índios” e aos “parentes”, marca também posições distintas no diálogo assimétrico de poder que conforma as relações interétnicas no mundo moderno.

Termos como “mundo do branco”, “sociedade branca”, “instituições brancas”, “técnicos brancos” etc., também de uso corrente no país, aparecem em diferentes pontos deste texto marcam distinção com o mundo indígena e seus membros.

### **Populações tradicionais**

Aqui faço uma diferenciação conceitual entre “populações indígenas” e “populações tradicionais”. Como “populações indígenas” entendendo aquelas que se reconhecem como se atribuem uma origem étnica anterior à conquista do Brasil pelos portugueses, aquelas comumente denominadas de “populações indígenas”. Como “populações tradicionais” entendo os diferentes grupos sociais que não se identificam como “índio”, e por vezes são também denominados por alguns autores como “povos e comunidades tradicionais” entre os quais são inseridos: quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, carvoeiros, seringueiros, sorveiros, castanheiros, piabaçabeiros, arumanzeiros, peconheiros, coletores de açáí, quebradeiras de coco, extratores de babaçu, extratores de carnaúba, comunidades de fundo de pasto, varzeiros, faxinalenses,

geraizeiros, garimpeiros etc. (Castro, 1997; Acevedo Marin e Almeida, 2006; Almeida, 2006; Almeida, 2007; Shiraishi Neto, 2007; Duprat, 2007).

Com relação às autorrepresentações dos diferentes segmentos sociais que configuram as chamadas “populações tradicionais”, estas não se sujeitam a uma homogeneização, continuando a se autorrepresentarem a partir de suas especificidades próprias mantida como princípio de identificação: “A universalização pressupõe uma diversidade de autodenominações, cada uma com sua forma de luta e de existência coletiva, sem se prender necessariamente às nacionalidades ou aos Estados nacionais. (Almeida, 2006: 64).

Da mesma forma, o termo “populações tradicionais” não refere a um tempo localizado num passado histórico remoto, e o sentido de “tradicional” corresponde à consciência do hoje das lutas sociais<sup>55</sup>:

Tradicional não é história, tradicional é a forma como o grupo está estabelecendo sua relação com os meios de produção. [...] Tem uma forma de se relacionar com os meios de produção que é uma forma apoiada no uso comum, [...] O tradicional pressupõe esta maneira de existir coletivamente. [...] O tradicional nada tem a ver com imemorial. O tradicional não tem a ver com história, com remanescência, com origem, com resíduo, com o que sobrou ou está em extinção. [...] O tradicional então não pode ser reduzido à terra. Ao contrário se refere a quem está ocupando a terra tradicional. Tradicional é uma maneira de ser, uma maneira de existir, é uma maneira de demandar, de ter identidade coletiva que é experiência política do grupo face a outros grupos e ao próprio Estado (Almeida, 2006: 65-67).

### **Continuidade étnica**

Os vocábulos “sobrevivência”, “permanência” e “continuidade” apresentam na língua portuguesa sentidos aproximados, sendo muitas vezes empregados como sinônimos.

Segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, utilizado como fonte de consulta para as questões da língua, os sentidos mais frequentes destas palavras são:

- sobrevivência, ato ou efeito de sobreviver, de continuar a viver ou existir; característica, condição ou virtude daquele ou daquilo que subsiste a um outro; continuidade, persistência duração (Houaiss e Villar, 2009: 1760);

- permanência, ato de permanecer, condição ou qualidade de permanente, constância, continuidade, firmeza (Houaiss e Villar, 2009: 1476);

- continuidade, persistência das características inerentes a um determinado contexto (Houaiss e Villar, 2009: 536).

Ao longo do texto é privilegiado o uso dos termos “continuidade” e “continuidade étnica” com o propósito de enfatizar a resistência das características étnicas inerentes aos diferentes povos indígenas. O próprio *Dicionário Houaiss* agrega à definição do verbete “continuidade” a seguinte ilustração de seu uso: “a continuidade cultural de um povo” (Houaiss e Villar, 2009: 536), enquanto para os dois outros verbetes (sobrevivência e permanência) os exemplos referem-se a aspectos e condições mais de ordem material ou legal do que política e cultural, como para o caso de “continuidade”.

Assim, a opção por “continuidade”, “continuidade étnica” e variantes, vai no sentido de evitar uma falsa noção de imobilismo social e/ou cultural ou mesmo um certo essencialismo jurídico com que as questões indígenas são pensadas que os termos “sobrevivência” e “permanência” poderiam agregar aos povos e culturas indígenas.

## **Os nomes dos povos indígenas**

---

<sup>55</sup> É essa concepção de “tradicional” a que foi adotada pela Constituição Federal de 1988 ao reconhecer os

Na grafia dos etnônimos, procuro seguir as indicações da "Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais" estabelecida na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em novembro de 1953, no Rio de Janeiro, que visa uniformizar a grafia dos nomes dos povos indígenas em textos em língua portuguesa.

A "Convenção" foi publicada originalmente na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, páginas 150-152) e mais tarde (sem numeração de páginas) na obra *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976), organizada por Egon Schaden. Mais recentemente, devido as críticas formuladas por lingüistas às recomendações presentes na "Convenção" e principalmente em virtude dos avanços tecnológicos para a produção gráfica que superaram certos problemas assinaladas na "Convenção", este instrumento normativo deixou de ser seguido à risca na etnologia brasileira.<sup>56</sup> (Anexo F – Considerações críticas de Julio Cezar Melatti à "Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais" e ao seu uso)

Kulina e Kanamari, "nomes" que aqui aparecem com maior frequência, são etnônimos adotados na literatura etnológica, e empregados corriqueiramente pela população regional em referência aos povos que se autodenominam "*Madija*" e "*Tâkâna*", respectivamente.

"*Madija*", autodenominação dos chamados índios Kulina; termo por vezes também grafado como "*Madijá*", "*Madihá*" ou "*Madiha*". "*Tâkâna*", autodenominação comum a todos os grupos da família linguística katukina; por vezes também grafado como "*Tûkûna*" ou "*Takana*". Priorizo em meu texto as formas "*Madija*" e "*Tâkâna*", mantendo outras grafias quando em citações de outros autores.

### **"Auto-demarcação" Kulina e autodemarcação**

---

direitos coletivos dos índios e das populações tradicionais, particularmente no que diz respeito à ocupação das terras.

Ao longo do texto adoto o termo “auto-demarcação”, grafado com hífen, como referência a iniciativa dos índios Kulina que “auto-demarcaram” a Terra Indígena Kulina do Médio Rio Juruá. Ainda que o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990 tenha abolido o hífen neste caso, a opção de grafar “auto-demarcação”, “auto-demarcar” e os demais termos relacionadas à iniciativa Kulina como estes aparecem nos documentos e relatórios dos trabalhos de demarcação da terra Kulina no rio Juruá, tem por propósito enfatizar e valorizar a iniciativa política empreendida pelos índios Kulina. Nas demais situações em que a participação de índios nos processos institucionais de “demarcação participativa” de iniciativa do órgão indigenista oficial é indicada como autodemarcação, este termo e seus variantes (autodemarcar, autodemarcaram etc.) são grafados conforme as regras ortográficas em vigor, portanto, sem o hífen.

A partir da iniciativa de “auto-demarcação” Kulina o órgão indigenista de Estado adotou um procedimento demarcatório, que passou a ser chamado de “demarcação participativa”, adotando os termos autodemarcar, autodemarcação e seus variantes em referência às atividades envolvidas no novo procedimento demarcatório e ao ato de demarcação em si. Nessas situações em que autodemarcação e seus variantes, são grafados conforme as regras ortográficas em vigor, portanto, sem o hífen.

### **“Política indigenista oficial”/“órgão indigenista para-oficial”**

Sendo “política indigenista” o termo que indica a atuação do Estado para com os índios, a expressão “órgão indigenista oficial”, como referência à Funai, a agência indigenista estatal, pode parecer uma certa redundância, principalmente porque sempre houve no Brasil uma clara diferença entre a atuação da Funai e das entidades indigenistas alternativas (não-governamentais) que procuravam marcar uma distância da

---

<sup>56</sup> Com relação a “Convenção” e ao seu uso atual, ver críticas de Julio Cezar Melatti.



ação indigenista do Estado. Contudo, mais recentemente, e, de modo bem objetivo a partir do segundo mandato do Governo Lula e no Governo Dilma Rousseff, certas Organizações Não Governamentais (ONGs) têm desenvolvido uma relação estreita com a política indigenista de Estado, configurando aquilo que se poderia chamar de um “órgão indigenista para-oficial”, atuando no interior da Funai. Nesse sentido, embora a expressão “órgão indigenista oficial” possa representar uma redundância, ela é aqui empregada para destacar a política indigenista empreendida (“oficial”) atualmente pelo Estado brasileiro através de “parcerias” entre o seu “órgão indigenista” – Funai – e certas ONGs – principalmente CTI e Instituto Socioambiental (ISA) –, que implementam, dão sustentação e emprestam legitimidade à política indigenista de Estado, de tal modo que atuando como “órgãos indigenistas para-oficiais” chega a ser impróprio continuar a falar em “indigenismo oficial” e “indigenismo alternativo” como termos para indicar as diferenças de atuação destas ONGs e a política indigenista de Estado.

### **Antecedentes para a questão territorial**

Tendo em conta a sempre recorrente discussão no cenário sócio-político nacional acerca do direito dos povos indígenas, e ainda o caráter central que adquire as questões de controle do território, aspectos subjacentes a todo o processo de contato interétnico no contexto dos Estados nacionais, é sempre oportuno uma consideração, ainda que ligeira, sobre determinados conceitos e princípios relacionados à questão territorial dos povos indígenas localizados no interior do espaço político atualmente designado como “Brasil”:

- “Terra indígena”: denominação oficial das terras ocupadas pelos índios, sendo que a conceituação legal vigente é estabelecida pela Constituição Federal, no “Título VIII – Da Ordem Social, Capítulo VIII – Dos Índios”, em seu Artigo 231:

Art. 231 § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Constituição Federal, 1988).

- Reconhecimento de “terra indígena”: uma prerrogativa exclusiva da União, ou seja, do Estado brasileiro, e não do Governo, conforme expresso no *caput* do Artigo 231:

Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal, 1988).

- “Usufruto”: direito exclusivo das populações indígenas de utilização dos recursos naturais encontrados nas “terras indígenas”:

Art. 231 § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (Constituição Federal, 1988).

[...]

Art. 231 § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis (Constituição Federal, 1988).

[...]

Art. 231 § 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé (Constituição Federal, 1988).

- “Terra da União”: “terras indígenas” como terras públicas, terras a serem utilizadas no interesse na União; terras nas quais, ao contrário do que é dito pelos detratores dos direitos indígenas, não é vetada a ação do Estado nacional:

Art. 20 São bens da União:

[...]

XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

[...]

Art. 231 § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei (Constituição Federal, 1988).

[...]

Art. 231 § 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "*ad referendum*" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco (Constituição Federal, 1988).

- “Demarcação”: longo processo de reconhecimento oficial das terras ocupadas por índios, realizado a partir de diferentes instâncias – técnicas, administrativas, políticas e jurídicas –, normatizado por Decreto Presidencial, que dispõe sobre o procedimento de demarcação e dá outras providências:

Art. 1º As terras indígenas de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, e o art. 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto deste Decreto (Decreto Nº 1.775/1996).

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessário à delimitação.

§ 2º O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior, será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal ou estadual específico.

[...]

§ 7º Aprovado o relatório pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, este fará publicar, no prazo de quinze dias contados da data que o receber, resumo do mesmo no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede da Prefeitura Municipal da situação do imóvel.

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

[...]

§ 10º Em até trinta dias após o recebimento do procedimento, o Ministro de Estado da Justiça decidirá:

I – declarando, mediante Portaria, os limites da terra indígena e determinando a sua demarcação;

II – prescrevendo todas as diligências que julgue necessária, as quais deverão ser cumpridas no prazo de noventa dias;

III – desaprovando a identificação e retornando os autos ao órgão federal de assistência ao índio, mediante decisão fundamentada, circunscrita ao não atendimento do disposto no § 1º do art. 231 da Constituição e demais dispositivos pertinentes (Decreto Nº 1.775/1996).

[...]

Art. 5º A demarcação das terras indígenas, obedecido o procedimento administrativo deste Decreto, será homologada mediante decreto (Decreto Nº 1.775/1996).

[...]

Art. 8º O Ministro de Estado da Justiça expedirá as instruções necessárias à execução do disposto neste Decreto (Decreto Nº 1.775/1996).

- Estatuto do Índio - Lei nº 6.001: Lei federal, de 19 de dezembro de 1973 (Anexo G – Estatuto do Índio - Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973), que regula a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas, e atribui responsabilidades e competências aos órgãos do Estado para o trato da questão indígena:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Art. 2º Cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos:

I - estender aos índios os benefícios da legislação comum, sempre que possível a sua aplicação;

[...]

V - garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat , proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

[...]

IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes;

[...]

Art. 18. As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

§ 1º Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa.

[...]

Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

[...]

3º Somente caberá a remoção de grupo tribal quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas.

[...]

Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União (artigo 4º, IV, e 198, da Constituição Federal).

Art. 23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

Art. 24. O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades.

§ 1º Incluem-se, no usufruto, que se estende aos acessórios e seus acrescidos, o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas.

§ 2º É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas.

Art. 25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independará de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antigüidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

[...]

Art. 38. As terras indígenas são inusucapíveis e sobre elas não poderá recair desapropriação, salvo o previsto no artigo 20.

[...]

Art. 62. Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas.

§ 1º Aplica-se o disposto deste artigo às terras que tenham sido desocupadas pelos índios ou comunidades indígenas em virtude de ato ilegítimo de autoridade e particular.

§ 2º Ninguém terá direito a ação ou indenização contra a União, o órgão de assistência ao índio ou os silvícolas em virtude da nulidade e extinção de que trata este artigo, ou de suas conseqüências econômicas.

Estes são conceitos e princípios relacionados mais diretamente à questão territorial derivada do reconhecimento legal da presença indígena no Brasil. De maneira geral os direitos indígenas e o teor das leis que os gerem são desconhecidos pela maior parte da população brasileira. Contudo, esse desconhecimento não contribui para uma apreciação mais serena das questões indígenas, que são comumente tratadas a partir da visão preconceituosa do senso comum<sup>57</sup> colonial sobre os índios e os seus direitos, tidos sempre como privilégios.

## **2.2. Enquadramentos**

### **Desconstrução da Amazônia indígena**

---

<sup>57</sup> “O senso comum é comum não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento. Mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nela o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência” (Martins, 1998: 3-4).

A forma mais contundente de expressão da colonialidade na Amazônia é através da construção da invisibilidade da presença indígena, produzida, alimentada e operacionalizada através do discurso anti-índio para a desconstrução da Amazônia indígena. O principal elemento para invisibilizar os índios é a não validação da atualidade/contemporaneidade indígena, o que faz com que: (1) o “índio” seja aceito apenas enquanto expressão de cultura exótica e como herança de tradição antiga, e (2) os “índios” sejam tomados apenas enquanto indivíduos coexistindo simultaneamente com o mundo moderno, mas não enquanto membros de formações sócio-políticas contemporâneas.

Cabe assinalar que o uso dos termos “cultura exótica” e “tradição antiga” no singular tem por objetivo ressaltar criticamente o projeto colonizador, para o qual os povos indígenas eram/são vistos como “índio”, no singular, como se as múltiplas culturas, as distintas tradições, os diferentes povos, fossem uma coisa só, como se todos os povos indígenas fossem um mesmo “índio”. Nesse sentido, “cultura”, “tradição”, “índio” e outros mais, são termos revestidos de um sentido de desqualificação atribuído pelo projeto colonizador de subordinação imposto aos grupos étnicos.

De modo simplificado, as relações do Estado nacional com os índios podem ser tomadas a partir de dois momentos: um primeiro momento de não reconhecimento da presença indígena; e um segundo momento de negação da presença indígena. Ou, se preferirmos: um primeiro momento de construção de uma Amazônia sem índios, a partir do não reconhecimento dos índios; e um segundo momento de desconstrução da Amazônia indígena, a partir da negação dos índios.

O primeiro momento – construção de uma Amazônia sem índios –, que caracteriza o que se pode chamar de um “período colonial” – de penetração das “frentes colonizadoras” da Colônia, Império e República às políticas de integração nacional dos

anos 1970-2000 –, é marcado pelo não reconhecimento civilizacional e epistemológico dos índios, o que significa dizer, pelo não reconhecimento das contribuições tanto de avanços civilizacionais – de todas as ordens, tecnológicas, produtivas, de domesticação de espécies da flora e da fauna, de apropriação e manejo dos recursos naturais, de relacionamento com o meio-ambiente etc. –, quanto epistemológicas – como sistemas sociais específicos, e únicos, de produção de conhecimentos – que os povos indígenas possam aportar ao pensamento universal (Oliveira Neves, 2010: 289-290).

O segundo momento – desconstrução da Amazônia indígena –, que caracteriza o período atual em que vivemos, é marcado principalmente pela negação política e jurídica e epistemológica dos povos e sociedades indígenas; ou, mais exatamente, de negação dos direitos políticos e jurídicos dos índios, e dos sistemas culturais indígenas como formuladores de conhecimento válido (Oliveira Neves, 2010: 290).

Dois momentos distintos, em estratégias geopolíticas e conteúdos normativos das relações interétnicas, mas de um mesmo resultado final pretendido: a construção da invisibilidade dos povos indígenas enquanto sociedades diferenciadas.

O não reconhecimento, que marca o primeiro momento de produção da não existência indígena é operado através da naturalização e colonização dos índios e da afirmação da colonialidade do pensamento indígena:

- Naturalização dos índios: as populações indígenas tomadas como “naturais da terra”, como geralmente aparecem nos livros didáticos para o ensino do que é chamado de “História do Brasil” e/ou “História do Mundo Moderno”;

- Colonização dos índios: a condição para ser “civilizado” era, e continua a ser, antes de tudo, ascender à condição de brasileiro, o que corresponde a deixar de ser índio, em que “civilizado” passa a ser sinônimo de “brasileiro”, e, por conseguinte, de não índio, de “ex-índio”;



- Colonialidade do pensamento e dos conhecimentos indígenas: a não validade dos povos indígenas, estratégia a partir da qual passamos todos – “brancos” e índios – a acreditar na inferioridade, na ineficácia, na não atualidade, na não validade dos sistemas indígenas em todas as suas dimensões – tecnológica, social, cultural, política, epistemológica etc..

A negação da presença indígena é produzida na sempre recorrente discussão sobre os direitos indígenas que possível identificar no discurso de diferentes atores sociais discursos anti-indígena que tomam os índios como inimigos da sociedade e do país, explicitando ou insinuando velhos preconceitos que reavivam e revigoram a discriminação contra os povos índios, com o objetivo, explícito ou camuflado, de negar a possibilidade de presença indígena:

- “Obstáculo ao desenvolvimento”: os índios tomados como “atraso”, como testemunhas históricas de um tempo civilizacional ultrapassado. Embora essa seja uma concepção evolucionista em tudo superada nas ciências humanas, continua a ser frequentemente acionada quando se trata de afirmar objetivos políticos e econômicos contrários aos indígenas;

- “Ameaça à soberania”: argumento utilizado contra a presença de índios em zona de fronteira, ou, mais precisamente, contra o reconhecimento de direitos territoriais indígenas em áreas fronteiriças. Este é um argumento sem nenhuma correspondência efetiva com as reivindicações indígenas, já que nem na Amazônia, nem em nenhuma outra parte do país são registradas reivindicações étnicas de autonomia política;

- “Risco de internacionalização”: acusação de que os índios poderão vir a ser influenciados por interesses externos contrários à nacionalidade brasileira. Ideia pautada na noção de infidelidade nacional decorrente da concepção preconceituosa de uma

incapacidade cívica e minoridade política dos índios, o que justificariam a necessidade da “tutela” estatal, como preconizada em Constituições anteriores e no Estatuto do Índio;<sup>58</sup>

- “Reserva indígena”: não apenas um vício de linguagem ou um resquício de uma conceituação antiga, mas que denota uma intencionalidade política de deslegitimar o direito territorial indígena afirmado na Constituição Federal de 1988 que reconhece as áreas ocupadas pelos grupos como terras indígenas de ocupação tradicional;

- “Silvícola” ou “primitivo”: termos que ao reforçar um essencialismo arcaico, tomando o índio como extensão da floresta, busca promover a desqualificação das populações indígenas enquanto sociedades, enquanto povos indígenas, e, por isso mesmo, reduzindo-os à condição de não sujeitos sociais;

- “Tribo”: termo empregado em substituição a “nação”, “povo” e “sociedade”, com o propósito de negar aos índios o reconhecimento de sua condição de atores políticos de direito;

- “Muita terra para pouco índio”: argumento que procura criar a falsa idéia de que os povos indígenas “possuem” grandes extensões de terra, grandes latifúndios, como são geralmente chamadas as “terras indígenas”. Na verdade as terras hoje ocupadas pelos povos indígenas representam apenas uma parte reduzida dos antigos territórios originais, e, que ainda assim, são, na verdade, terras da União, terras públicas, sobre as quais aos índios é reconhecido apenas, e unicamente, o direito de utilização dos recursos naturais destinados à sua sobrevivência física e cultural.

---

<sup>58</sup> Estatuto do Índio, Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que apesar de defasado e contestado pelos índios ainda é o instrumento legal que regulamenta as relações do Estado nacional para com os povos indígenas no Brasil.

Vale lembrar que embora os direitos indígenas estejam contemplados na legislação em vigor no país, estes são seguidamente desrespeitados e não cumpridos, inclusive com a conivência e participação ativa de poderes e autoridades nacionais.

Um dos mais recorrentes elementos retóricos para a imposição do discurso de uma Amazônia sem índios é a afirmação reiterada da idéia de que a Amazônia é um enorme “vazio demográfico”, argumento construído tanto pela negação da presença indígena como a partir do não reconhecimento da contribuição civilizacional e epistemológico dos índios para a região; um “vazio demográfico” por vezes produzido com a expulsão dos grupos locais das terras que ocupam, como por sua eliminação física e/ou da “assimilação”/“integração” das populações indígenas à sociedade nacional.

Com certa frequência é possível identificar nas falas de diferentes atores sociais que compõem os distintos cenários da vida nacional muitas destas visões, ideias, concepções e preconceitos anti-índio, acionados em diferentes contextos como princípios jurídicos, políticos, sociais, culturais, econômicos etc. de construção de uma Amazônia sem índios/de desconstrução de uma Amazônia indígena.

Embora violência, atentados, homicídios, ações e medidas de força continuem a marcar, em maior ou menor escala, em todo o país, o cotidiano das relações interétnicas, outros mecanismos – técnicos, legislativos, legais e judiciais – passaram a ser atualmente mais acionados do que eram num passado recente pelos interesses contrários aos direitos indígenas. Como registro, podem ser mencionados:

- mecanismos técnicos: a indústria dos laudos e peritagem antropológica “encomendados” e “produzidos” a serviço da negação dos direitos indígenas;
- mecanismos legislativos: conjunto de emendas parlamentares que se aprovadas representarão uma “mini-constituente” destinada a limitar os direitos indígenas,

restringindo e retirando a maioria das garantias conquistadas com a Constituição Federal de 1988;

- mecanismos legais: ações cautelares, liminares, petições etc., com o objetivo de restringir, e mesmo anular os direitos étnicos conquistados através de legislação nacionais (Constituição Federal, de 05 de outubro de 1988) e diplomas internacionais (Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão da Organização das Nações Unidas (ONU), de 27 de junho de 1989, e Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da ONU, de 13 de setembro de 2007);

- mecanismos judiciais: com o objetivo de promover a criminalização dos índios, com acusações de que os povos indígenas representam uma ameaça à soberania e segurança nacional, a partir de imaginárias alianças com interesses internacionais, e, mais recentemente, de uma associação ao tráfico de drogas.

De modo muito sintético, fica claro que as campanhas contra os povos indígenas têm quatro objetivos finais, intimamente relacionados:

1) A negação da presença indígena enquanto sociedades diferenciadas, sendo os índios aceitos apenas como indivíduos, na condição de “aculturados”, “assimilados”, “integrados”;

2) A negação dos direitos territoriais indígenas, como estratégia de (a) não permitir que as terras ocupadas pelos índios sejam declaradas terras públicas, e, nessa condição, passem a ser “terras fora do mercado fundiário” e (b) concretizar apropriação privada das terras ainda ocupadas pelos índios;

3) A afirmação de um cenário político anti-índio, em que velhos idéias, concepções e conceitos são atualizados a partir do mesmo preconceito evolucionista que deu/dá sustentação à “naturalização do primitivo”, à colonização e à colonialidade;

4) A afirmação da Amazônia como espaço a ser ocupado produtivamente, a partir da concepção colonial que ainda hoje orienta, o imaginário – principalmente político e econômico – que vê a região apenas como espaços vazios a serem ocupados colonizados, enquanto os povos indígenas são visto como obstáculo ao desenvolvimento e à afirmação de um Estado-nação moderno.

Desconstruir uma Amazônia indígena é, por fim, o mesmo que construir uma Amazônia sem “índios”, uma Amazônia de brasileiros, de amazonenses, de paraenses, de roraimenses, de acreanos, de rondonienses, de gaúchos, de catarinenses, de cearenses, de “paulistas”<sup>59</sup>... É construir uma Amazônia de brasileiros herdeiros do bandeirantismo<sup>60</sup> “civilizador do sertão” que através da atualização sempre constante da discriminação contra o índio pretende restringir e até mesmo excluir os direitos indígenas reconhecidos em diplomas políticos e legais nacionais e internacionais (Oliveira Neves, 2010: 295).

Se como indivíduos temos, cada um de nós, o livre arbítrio de optar por orientações teóricas, filiações profissionais e posições políticas que mais atendam aos nossos anseios e nossos interesses, na mesma medida temos a obrigação de estarmos atentos para que “O discurso de construção de uma Amazônia sem índios” não se realize a partir das novas estratégias operacionalizadas contra os povos indígenas. Na

---

<sup>59</sup> “Paulistas”, Termo como eram chamados todos aqueles que foram atraídos para a Amazônia pelos programas de desenvolvimento nos anos 1970.

<sup>60</sup> Partilhando opinião de Eduardo Lourenço, é válido pensar que “a [também] nossa dispersão ao longo dos séculos e em particular o êxodo contemporâneo são de nossa exclusiva responsabilidade, determinados pela pressão secular de uma indigência pátria a compensar, ou por uma vontade bandeirante de aceder à custa de outros a melhor vida” (2001: 20).

verdade velhas estratégias sempre reformuladas, articuladas a partir do “discurso anti-índio para a desconstrução da Amazônia indígena” que além de não reconhecer os direitos dos índios pretende negar a possibilidade da presença cultural, social, política, epistemológica etc. dos povos indígenas na Amazônia, no Brasil, na América Latina.

Desperdiçar a oportunidade histórica para reorientar esse processo de aniquilamento cultural, social, político e epistemológico dos povos indígenas é contribuir para a perpetuação do processo de colonização imposto há mais de 500 anos pelo reducionismo eurocêntrico ao “novo mundo”, à Abya Yala, à Pindorama, à Anna Pata Ana Yan<sup>61</sup>, e suas gentes.

Como sujeitos sociais comprometidos com o presente e o futuro dos povos indígenas, temos, todos, o dever de não mais permitir o esquecimento sobre a contribuição histórica dos índios para a construção sócio-ambiental da Amazônia que hoje temos e, principalmente, sobre a importância fundamental dos povos indígenas para a construção de uma “nova” Amazônia como espaço plural de convivência de diversidade étnica.

## **Descobrimento – I**

Descobrimento? Quê descobrimento? A documentação histórica é farta mostrando que já antes do descobrimento oficial, em abril de 1500, as Terras de Santa Cruz eram visitadas por navios espanhóis.<sup>62</sup> Longe de se constituir em um

---

<sup>61</sup> Abya Yala, como os povos indígenas referiam-se ao continente americano antes da invasão européia. Pindorama, como os grupos de origem Tupi da costa Atlântica referiam-se às mais tarde chamadas de Brasil “Anna Pata Ana Yan”, “Nossa Terra, nossa Mãe”, expressão usada pelos índios de Raposa Serra do Sol para se referirem à sua terra.

<sup>62</sup> “A primeira frota a tocar as terras sul-americanas foi, possivelmente, a de Alonso de Hojeda, juntamente com Juan de la Cosa e Américo Vesúcio, conforme carta do florentino enviada a Pedro Soderini. Segundo Vesúcio, os castelhanos atingiram o atual Cabo de São Roque, no Brasil, no dia 27 de junho de 1499. Juan de la Cosa publicou, em 1500, mapa já registrando a descoberta de terras meridionais no Atlântico. Os espanhóis visitaram ainda a costa setentrional da América do Sul e do Brasil com Cristóvão Colombo, Vicente Yañez Pinzon e Diego de Lepe. Somente em 1501, após a descoberta oficial,

acontecimento do acaso, como pretende fazer crer a história colonial brasileira, a chegada de Pedro Álvares Cabral foi uma ação intencional, motivada pelo propósito de oficializar a descoberta e, assim, tomar posse das novas terras que através do Tratado de Tordesilhas foram, por doação papal, destinadas ao domínio dos portugueses.<sup>63</sup>

Longe de uma “sorte do acaso” ou uma “consequência imprevista da calmaria” que teria atingido a esquadra de Pedro Álvares Cabral, o chamado “descobrimento da Ilha de Santa Cruz” foi resultado de um plano organizado, a partir da primeira metade do século XV, com o propósito de dar concretude ao Reino de Portugal a partir do controle do tráfego marítimo no Atlântico e da “expansão em busca de terras no além-mar” (Britto, 2000: 21). A posse das terras foi o grande motivador para as expedições ibéricas:

“Após a expedição conquistadora de Vasco da Gama, foi realizada uma outra para que ficasse consolidada a participação lusitana no comércio da Índia. Assim sendo, foi a viagem do nauta português Pedro Álvares Cabral, em 1500, que após o *achamento* da terra de Santa Cruz chegou a Calecut em 19 de setembro de 1501” (grifo no original) (Britto, 2000: 24-25).

“Não há dúvida”, como assina Olavo Soares, “de que Cabral aportou no Brasil propositadamente, para oficializar a descoberta.” (Soares, 2001: 30). Como se expressa sem subterfúgios Roberto Fernández Retamar, a chegada de espanhóis e portugueses às terras do novo continente foi um “mentido Descobrimento” (Fernández Retamar, 2006: 84).

## **Descobrimento – II**

---

o rei Fernando proibiu a seus nautas navegarem por terras pertencentes a seu genro D. Manuel de Portugal” (Soares, 2001: 30).

<sup>63</sup> Tratado de Tordesilhas, assinado em Valladolid, em 24 de janeiro de 1494, e confirmado em 24 de janeiro de 1506, pelo Papa Juliano, destinando as terras a serem “descobertas” à Portugal e Espanha, as duas coroas católicas que controlavam o comércio marítimo (Soares, 2001: 29).

Comentando a equivalência entre os termos “descobrimento”, “invenção” e “imaginação” empregados por Edmundo O’Gorman (1958), em seu livro *La invención de América*, em referência ao feito histórico de Cristovão Colombo, Roberto Fernández Retamar assinala:

se falou da chegada de Colombo ao que seria chamado América como invenção das Índias. *Invenio* é naturalmente a raiz latina de inventar. Mas nos dicionários é frequente que sua primeira definição seja *descobrir*, e, baseado neste jogo de palavras, para O’Gorman a invenção da América é ao mesmo tempo seu descobrimento e sua imaginação (grifos no original) (2006: 80).

### **Os descobridores**

“[...] o almirante Cristovão Colombo se lançou ao mar”, diz Eduardo Galeano no seu modo de dizer,

Ele não descobriu a América. Um século antes tinham chegado os polinésios, cinco séculos antes haviam chegado os vikings. E trezentos séculos antes que todos, tinham chegado os mais antigos povoadores destas terras, a quem Colombo chamou de índios, achando que havia entrado no Oriente pela porta dos fundos (Galeano, 2010: 105-106).

E conta ainda Galeano, perguntando:

Que o conquistador espanhol Vasco Nuñez de Balboa foi o primeiro homem que viu, de um pico do Panamá, os dois oceanos. E os que moravam lá eram cegos? Quem pôs seus primeiros nomes no milho e na batata e no tomate e no chocolate e nas montanhas e nos rios da América? Hernan Cortez, Francisco Pizarro? E os que moravam lá eram mudos? Os primeiros peregrinos do Mayflower ouviram: Deus dizia que a América era a Terra Prometida. E os que viviam lá eram surdos? (Galeano, 2010: 1205).

E conta Raoni, cacique dos índios Txukarramã, do Parque Indígena do Xingu, durante o Primeiro Encontro Nacional de Pajés, realizado no município de Chapada dos Guimarães, no Estado do Mato Grosso, em outubro de 1987:

Quem nasceu primeiro aqui no Brasil não foi branco, foi índio. Avô de índio nasceu primeiro, no Brasil inteiro. Chegou português, chegou briga, começou



matar. Essa coisa para mim não é alegre. Branco roubar terra, procurar madeira, procurar ouro. Eu não aceito mais, eu não aceito (Leonardi, 1996: 330).

### **Descobrimento – III**

Pedro Inácio Pinheiro, importante liderança indígena Ticuna da região do alto rio Solimões, na fronteira do Brasil com Peru e Colômbia, refere-se à chegada dos brancos, à ocupação/invasão/conquista/ da terra originária dos índios, como o “tempo da conquista, da guerra” (Pinheiro, 2001), onde “guerra” assinala a disputa entre portugueses e espanhóis pela definição das fronteiras entre as suas respectivas coroas; guerra na qual os índios, separados pelas fronteira em disputa, foram separados como se fossem súditos do rei de Portugal ou do rei de Espanha.

Na memória coletiva dos povos indígenas a convivência com o mundo do branco é um tempo de guerra. Daí que parece indicado chamar as mobilizações indígenas em favor de suas demandas e direitos como “lutas indígenas”.

### **Amazônia: a última terra do Brasil**

A aula número um de História Geral do Brasil, difunde a ideia de que o país começou no litoral do atual Estado da Bahia, em 1500: “Entre os cronistas, a maior parte deles, ao se referirem a Porto Seguro, descreveram a beleza natural e as sociedades ameríndias, assim como procedeu Frei Vicente do Salvador, exaltando Porto Seguro como começo do Brasil: ‘Esta capitania foi a primeira terra do Brasil que se descobriu por Pedro Álvares Cabral indo para a Índia’” (Britto, 2000: 23).

Se, como ensina a historiografia oficial, o Brasil começou na Bahia, a Amazônia continua a ser vista como a última terra do Brasil a ser ocupada pelo modelo europeu de colonização.

## **Herança da ocupação colonial**

A colonização tardia da Amazônia pela Coroa portuguesa deve ser entendida como consequência direta da reduzida ênfase política e prioridade econômica atribuída pelo império colonial português às novas terras descobertas: “Portugal construiu um Império descontínuo e não-uniforme, no qual existiam várias redes de relações políticas, militares e voltadas para objetivos eminentemente econômicos” (Britto, 2000: 23). Mais do que afirmar a colonização portuguesa na Amazônia, as iniciativas de ocupação foram orientadas exclusivamente para a sua exploração econômica, o que pode indicar o vício das práticas coloniais que ainda hoje orientam as políticas de desenvolvimento regional e a herança da visão sobre a Amazônia como espaço a ser explorado a partir de uma lógica desenvolvimentista pautada no empreendimento capitalista.

O padrão de colonização mercantil imposto pela colonização européia se estendeu a todas as regiões do país destruindo não apenas sistemas produtivos ecologicamente adaptados às condições ambientais e sociais nativas, como também destruindo sistemas étnicos de produção de conhecimento profundamente distintos do pensamento ocidental.<sup>64</sup> Foi esse mesmo padrão produtivista mercantil que domina a lógica colonial que se afirmou na Amazônia desde as primeiras incursões lusitanas, reforçada pela política de “integrar para não entregar” que orientou o processo migratório dirigido para a Amazônia na metade do século XIX e, mais tarde, durante o período de Ditadura Militar, e que atualmente está presente nos programas de desenvolvimento implementados através do Programa de Aceleração do Desenvolvimento (PAC) – incontestavelmente uma continuidade do PIN –, através do

---

<sup>64</sup> Considerando o que Aníbal Quijano fala sobre o mundo indígena em geral, em comparação com o mundo europeu, é correto afirmar que os diferentes sistemas de produção étnicos de conhecimentos, de cada etnia, são, cada um em si mesmo, uma estrutura heterogênea (Quijano, 2005: 236).

qual o atual governo do Partido dos Trabalhadores (PT) retoma o desenvolvimentismo na Amazônia envolvo em uma concepção inegavelmente colonial.

### **O controle do trabalho indígena**

Da mesma forma, que “a disputa entre franceses e lusitanos, na costa brasílica, pelo pau de tinturaria significava também uma rivalidade pelo controle do trabalho indígena na extração da madeira” (Britto, 2000: 44), as disputas entre espanhóis e portugueses na Amazônia foram ditadas num primeiro momento pelo controle do trabalho indígena na extração dos recursos naturais dos quais eram exímios conhecedores.

Como em todas as demais regiões, também na Amazônia, “a conquista do espaço [...] se pronunciou por meio do uso do trabalho indígena e de atividades produtivas...” (Britto, 2000: 40) nas quais os índios foram inseridos compulsoriamente. As relações que as frentes de colonização mantinham/mantêm “com as comunidades ameríndias eram [são] instáveis, as alianças efêmeras e precárias. A oscilação entre os momentos de paz e guerra com os gentios era [são] muito frequentes” (Britto, 2000: 44). As violências sofridas, as ameaças contínuas, as alianças instáveis, as disputas constantes, a paz sempre precária obrigou/obriga os povos indígenas a desenvolverem inúmeras estratégias de relacionamento interétnico que se atualizam seguidamente-na busca de condições que lhes permitam continuar existindo enquanto sociedade organizada.

### **Descobrimento: alteridade tornada desigualdade**

Para a visão dos povos indígenas, o encontro com o europeu representou a possibilidade de convivência entre índios e brancos a partir da percepção nativa da alteridade, que abre as portas a uma complementaridade entre mundos distintos.

Para a sociedade colonial, herdeira histórica do colonialismo ibérico, o “Descobrimento” representou a afirmação da diferença como base para a construção da desigualdade entre brancos e não-brancos, produzindo como consequências lógicas do processo colonial a segregação, a exclusão, a negação da possibilidade de harmonização de visões de mundo distintas, que por isso mesmo, por serem distintas, passaram a ser tratadas como antagônicas.

Operacionalizada social, política e economicamente pela “conquista, ocupação e administração da América”, essa concepção colonial da diferença enquanto fundamento para a afirmação de desigualdades “permitiu à Península Ibérica construir uma sociedade de superiores e inferiores, de senhores e de massas, de livres e de escravos, de sujeitos e de não sujeitos ao pagamento de impostos, de brancos e de não-brancos” (Stein e Stein: 1977: 52).

### **Ser índio no mundo do branco**

Como observa Sylvia Caiuby Novaes ao considerar as diferentes “faces” do que é ser índio hoje no cenário das relações interétnicas no Brasil,

assistimos assim a um paradoxo que parece bem típico desses tempos de pós-moderno, ou seja, o da desreferencialização acarretada pelo simulacro. Ao “vestir de índio” o índio do nordeste “vende” uma imagem que já não corresponde a sua realidade, assim como ao se apropriar dos trajes e protocolos do branco os índios já “aculturados” emitem um falso discurso: o de que sejam tal como o branco (Novaes, 1993: 70-71).

Ainda segundo Sylvia Caiuby Novaes, “são estes sinais diacríticos, sejam eles o cocar ou o crachá, que permitem a manipulação dos estereótipos presentes no

imaginário da nossa sociedade a respeito de quem são, afinal, ‘os índios’” (Novaes, 1993: 70-71), tornando possível a emergência da presença contemporânea do índio no contexto interétnico, o que contraria, ou melhor, lança o questionamento sobre o etnocentrismo moderno que condena o índio ao folclore, ao ocultamento, à negação e finalmente ao desaparecimento como expressão cultural e como ser físico.

Valendo-se da expressão de R. Laing, de que o corpo é o “âmago e o centro do meu mundo”, Sylvia Caiuby Novaes assinala que

é possível revesti-lo ou apresentá-lo [o corpo] como bem se entender e ele continuará intacto em seu interior. Por outro lado, sendo o corpo ‘um objeto no mundo dos outros’ [conforme R. Laing], é preciso que este corpo se revista e atue, efetivamente, a partir daqueles atributos a que estes outros estão acostumados, para que possa ser reconhecido como tal (Novaes, 1993: 71).

Contudo, é importante observar que mesmo sendo os índios obrigados a assumir no contexto das relações interétnicas o modelo branco imposto como padrão de comportamento pela sociedade nacional a identidade indígena não se perde, uma vez que “a apropriação formal de aspectos do discurso, do vestuário, das formas de saudação etc. [e de quaisquer outros elementos da cultura material ou imaterial do branco] não asseguram [aos índios] a apropriação da identidade que fornece este modelo [de cultura dos brancos]. Trata-se de uma *simulação*” (grifo no original) (Novaes, 1993, 69-70).

Exemplificando o uso de sinais diacríticos postos a serviço da afirmação de uma identidade indígena contemporânea, vale a pena lembrar, como Sylvia Caiuby Novaes, o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas, realizado em junho de 1982, em Brasília. Nos marcos de afirmação política da recém criada União das Nações Indígenas (UNI), o evento foi realizado, não por acaso, em Brasília, centro da vida política nacional, reunindo cerca de 300 lideranças representantes de povos indígenas de diferentes

regiões do país. Nos três dias de atividades, inclusive na sessão solene de encerramento, que teve lugar no Senado Federal com a participação de autoridades públicas, representantes de todos os partidos políticos e de entidades da sociedade civil e do mundo do indigenismo, o Encontro foi todo calcado no modelo e nos códigos do mundo do branco, onde “os índios, paradoxalmente, pareciam afirmar o tempo todo ‘Nós não somos brancos’” (Novaes, 1993, 71).

Para a construção do sujeito coletivo do movimento indígena o simulacro funciona como estratégia para vencer a invisibilidade imposta pela situação excludente do contato interétnico e marcar uma presença indígena diferenciada, e que não pode ser permitir confundir com o branco, para a afirmação do sujeito político índio<sup>65</sup>:

Neste processo há como que um “apagar” das diferenças presentes no interior de cada um destes grupos, o que permite a constituição deste “nós coletivo”, no plano de uma estrutura macrosocial. O simulacro, a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que historicamente foram submetidos” (Novaes, 1993: 71-72).

Com relação aos grupos étnicos do México, Miguel Alberto Bartolomé assinala que

desde a época pré-hispânica, a indumentária tem constituído um marcador das filiações culturais e socioorganizativas das coletividades nativas. [...] A roupa aparece como um signo diacrítico da identidade, cujas características sevem para destacar a filiação étnica e, também, a adscrição comunitária, já que os desenhos variam entre setores de um mesmo grupo etnolinguístico (Bartolomé, 2000:154).

Contudo, após o surgimento dos movimentos etnopolíticos muitas lideranças passaram a reivindicar o uso da roupa tradicional como um marcador étnico no cenário político interétnico, de tal modo que atualmente os têxteis étnicos se constituem como

---

<sup>65</sup> À estratégia adotada pelos índios de se fazerem passar por branco, Sylvia Caiuby Novaes chama de “simulacro”, através do qual “(O *simulacro*.) a imitação do branco, no caso dos índios, ou do modelo do dominador, para qualquer grupo minoritário, parece ser um passo importante para todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam contraditoriamente, afirmar-ser na sua diferença” (Novaes, 1993: 70).

uma das bases ou componentes culturais de expressão da identidade indígena, assinalando Miguel Alberto Bartolomé que

a assunção de uma indianidade genérica, entendida como identidade política comum a todos os membros das culturas subordinadas, expressa-se, também, no uso indiferenciado de [indumentárias] de diferentes setores de um mesmo grupo etnolinguístico. Há poucos anos isso seria impensável, já que uma das funções dos desenhos [das indumentárias] é estabelecer a região a que pertence a pessoa que o usa (Bartolomé, 2000:155-156).

Como esclarece a própria Sylvia Caiuby Novaes, e que as palavras de Miguel Alberto Bartolomé corroboram, o “vestir de índio” para afirma uma imagem de “índio” produzida pelo mundo branco é, assim, uma “simulação” que “não se confunde com fingir, o que se dá por um processo de dissimulação”(não deve ser confundida com “fingir”, situação essa que teria lugar através de “um processo de dissimulação” (Novaes, 1993: 70). Longe de significar o abandono de expressões indígenas “originais”, os cocares, os têxteis étnicos e a identidade de índio genérico, representações do índio a partir da visão que o mundo branco tem do que é ser “índio”, é a estratégia política mais imediata de responder a pergunta preconceituosa “quem são, afinal, os índios?” e, ao mesmo tempo mais efetiva de assegurar a possibilidade de continuar a ser índio no mundo do branco.

### **Ser índio, apesar do mundo do branco**

Na visão de Pedro Inácio Pinheiro, conformada na sua longa experiência de negociação dos direitos Ticuna com o mundo do branco, deixar de ser índio não é aderir à cultura, ao modo de vida do “branco”, mas, principalmente, negar a própria cultura:

Se eu fosse um índio bem pronto, com relógio e tudo, igualmente o branco vive, não querendo ser Ticuna, não querendo ser indígena, só querendo falar português, naquela linguagem bem falada, e que ficasse com vergonha quando alguns que não sabem falar português chegassem comigo, então, aí, eu teria negado a minha nação, o meu povo (Pinheiro, 2001).

Por outra parte, ainda conforme Pedro Inácio, “para poder conseguir garantir os direitos dos índios” é preciso não negar a “nação”, ter orgulho de sua cultura, de ser índio, mesmo entre estranhos:

O que eu queria é que, quando tivesse uma multidão de outros homens que não conhecessem a minha língua, chegasse um parente e me perguntasse na minha língua para eu falar na minha língua, que me oferecesse uma bebida para eu tomar na frente de todo o mundo. [...] É importante ter orgulho de sua cultura, de mostrar que sabe a língua, sabe beber a bebida tradicional. Para mim, para o meu povo é muito importante não deixar de ser índio (Pinheiro, 2001).

### **Ser índio na “situação de contato”**

A partir de uma concepção colonial imposta pela “conquista” (Dussel, 1993) e reproduzida pela “colonialidade do poder” (Quijano, 2005), a subordinação se apresenta como a única forma possível de sobrevivência do índio no contexto das sociedades nacionais; situação essa que a “resistência cultural” (Bonfil Batalla, 1990), responsável pela emergência de iniciativas indígenas contra-hegemônicas em todo o continente americano, insiste em contradizer.

O que realmente nos divide, nos acaba distanciando de uma sociedade para a outra, é a questão cultural. Essa é a primeira coisa que nos divide. E a outra coisa que nos divide é o cidadão indígena, que não tem nada a ver com o modo próprio, autônomo, de ser índio; que é algo diferente. Eu acho que culturalmente o índio, ele é índio, ele preserva essa cultura, ele continua nessa cultura. Mas o índio cidadão brasileiro ele tem uma outra visão da sociedade em geral. Porque... No meu caso, como já falei isso, e repito todas as vezes que for preciso, eu defendo a minha postura: eu sou um indígena que tenho a minha cultura própria. Isso eu pratico lá na minha comunidade, isso eu pratico lá na minha aldeia, isso eu pratico em qualquer lugar em que eu estiver com os meus parentes indígenas. Mas, eu, como um líder político, como uma pessoa relacionada com outra sociedade, com a sociedade nacional brasileira, eu sou cidadão brasileiro. Eu sou um cidadão comum, eu sou um cidadão indígena; mas eu sou um cidadão brasileiro, em primeiro lugar. Então, o que é que eu quero dizer com isso? É que, de qualquer maneira, eu tenho que adotar o sistema do país. O país em que se vive, o Brasil. Eu acho que isso é uma questão de cidadania, eu sei o que é que significa isso, em nível de Brasil. Ao defender uma postura como cidadão brasileiro, a pessoa tem os seus direitos a reclamar e as suas obrigações a cumprir. Eu acho que isso não mistura nada na questão. Estou mostrando aqui as duas visões: eu como índio na minha tribo, na minha aldeia; e eu, índio cidadão



brasileiro. Eu acho que essa é uma coisa que dificilmente a gente vai chegar a um entendimento geral (França, 2000).

Essa longa referência à fala de Brás de Oliveira França,<sup>66</sup> liderança indígena na região do alto rio Negro, no Estado do Amazonas explicita a dificuldade de ser índio em situações de contato interétnico. Todos os indígenas, mesmo aqueles que não atuam no cenário mais explícito da lutas etnopolíticas, conhecem de perto a dificuldade de convivência em mundos distintos quando um deles não aceita a existência diferenciada do “outro”. Em sua fala Brás testemunha o drama dos “vencidos” (León-Portilla, 1992) subordinados, inviabilizados, excluídos, sujeitados às mais severas formas de regulação social, sempre renovadas, pela simples razão de sua existência diferenciada.

### **Índio, obstáculo ao progresso e ao desenvolvimento**

De uma forma ou de outra, a presença dos índios é sempre um obstáculo ao progresso e ao desenvolvimento. (provoca sempre um questionamento incômodo ao mundo moderno.

Atuantes, a partir dos seus modelos étnicos de ocupação territorial e apropriação equilibrada e sustentável dos recursos naturais, a um só tempo “atrapalham” o modelo de desenvolvimento predatório erigido como “progresso” pelo mundo ocidental e destroem o mito da “natureza intocada” produzido como bálsamo para aplacar a consciência moderna culpada que dá fundamenta políticas de preservação ambiental excludentes. Passivos, os índios evidenciam de maneira ainda mais radical o desastre provocado por nossos projetos de desenvolvimento formulados a partir da perspectiva produtivista, perdulária e concentradora que move o mundo moderno.

### **Brasileiros ou índios?**

Para uma anacrônica concepção positivista, embora ainda cultivada por determinados setores da vida nacional, “terra indígena” continua a ser concebida como espaço de reclusão dos índios durante o período em que durar a sua integração<sup>67</sup> à sociedade nacional, onde a demarcação deveria funcionar como mecanismo de promover com a maior rapidez possível a pretendida aculturação indígena.

Isso fica claro em manifestações como a do General Augusto Heleno Ribeiro Pereira na cerimônia de transmissão do Comando Militar da Amazônia, quando afirmou que “a política indigenista deve ir além da mera demarcação de terras [...] [deve promover a] preservação de suas culturas [...] com perspectiva de vida produtiva. Só assim eles [os índios] se tornarão defensores de nossa soberania.” (Pereira, 2009). Para um determinado segmento da sociedade nacional que fez do General Heleno um de seus porta-vozes na polêmica promovida com a finalidade de questionar a legalidade dos direitos indígenas quanto a demarcação das terras que ocupam, só através de inserção em uma “vida produtiva” os índios poderão ser considerados como “verdadeiros brasileiros”, e “só assim eles [os índios] se tornarão defensores de nossa soberania”. A repetição do grave erro de desconsiderar os índios como cidadãos brasileiros não é acidental. Trata-se, na verdade, de uma repetição deliberadamente intencional, movida pelo princípio ideológico de considerar os índios como atrasados, como não cidadãos plenos, como obstáculo ao “desenvolvimento”, como ameaça à soberania nacional, como risco à integridade territorial do país, enfim, como inimigos do Estado, com o propósito de negar o fato de que “eles”, os índios, sempre foram os principais defensores de nossas fronteiras territoriais e historicamente os principais agentes de

---

<sup>66</sup> A fala de Brás é retomada de maneira mais alargada no Capítulo 5.

<sup>67</sup> Ao processo de descaracterização étnica a que são submetidos os índios, Aníbal Quijano (2006) chama de “desindianização”, o processo sócio-cultural de afastamento dos indígenas dos modos de vida/mundos indígenas. Pode-se dizer que no caso brasileiro, e mais exatamente na Amazônia, essa “desindianização” impõe o ser e o modo de ser “caboclo”, produzindo uma “caboclicização” da população indígena, que corresponde ao processo sutil de anulação/rejeição das marcas étnico-culturais.

defesa de “nossa soberania”. Uma intencionalidade ideológica afirmada através da repetição deliberada de argumentos conservadores que busca o impossível: apagar o importante papel histórico desempenhado por vários povos indígenas, em diferentes episódios do Brasil colônia e império, para a manutenção da soberania e da integridade brasileira.

Basta lembrar que o maior contingente humano nos pelotões de fronteira que guarnecem o território nacional na Amazônia é formado por indígenas, que, conhecendo a fundo a sua região, são os mais aptos defensores da integridade territorial do país, ainda que para eles, como a evidenciar o preconceito étnico de que são vítimas os povos indígenas, esteja sempre reservado, os postos mais baixos da hierarquia militar.

É esse mesmo “nacionalismo conservador”, que não significa “resistência contra uma dominação estrangeira [...] mas superioridade de um país sobre outro, de uma cultura sobre outra, em suma, dificuldade de convivência na diversidade” (Sader, 2000: 22), que historicamente no Brasil, desde o período colonial até os dias atuais, se opõe aos povos indígenas, negando-lhes a possibilidade de afirmação de suas expressões étnicas, sejam enquanto culturas sejam enquanto organizações sociais diferenciadas; a imposição de interesses hegemônicos da uma elite provinciana no poder que procura fazer crer que os seus interesses são os mesmos do país e de suas gentes.

### **Por que demarcar terras indígenas em tempo de globalização? – I**

Direta ou indiretamente o atual momento histórico, genericamente denominado como “globalização”, atinge todas as diferentes sociedades humanas em todas as partes do mundo. Visto pela ótica da globalização, em quaisquer de suas orientações teórico-conceituais, seja pelas relações interétnicas localizadas, seja pelos fluxos financeiros mundiais, faz sentido demarcar terras indígenas?

Antes de qualquer resposta que possa ser dada à questão é necessário considerar os “limites” da terra indígena não como linhas divisórias, e, portanto, como “fronteiras” de separação, mas como marcos políticos de afirmação de espaços sociais que favorecem a consolidação de possibilidades de continuidade étnica. Assim, demarcação de “terra indígena” não pode entendida como mecanismo de confinamento cultural, ou como estratégia de isolamento/apartamento de populações indígenas do contato com os demais segmentos da sociedade mais nacional ou internacional. Essa é uma interpretação estreita do significado político das linhas e marcos que delimitam o espaço físico de uma “terra indígena”, e, em decorrência disso, do significado étnico da terra demarcada enquanto lugar de exercício etnopolítico da identidade indígena diferenciada. Essa é uma interpretação que parece estar além da compreensão daqueles que em defesa de interesses imediatos exclusivos se opõem ao reconhecimento e efetivação dos direitos territoriais dos índios.

Para José de Souza Martins, um dos mais importantes cientistas sociais brasileiros, com vasta produção acadêmica essencial para a compreensão das questões agrárias no Brasil e em especial na Amazônia, um crítico enérgico do processo de concentração latifundiária historicamente imposto ao país, a fronteira representa, antes de tudo, o lugar de exercício da alteridade:

O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social. E esse é, certamente, o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado conceituá-la. Na minha interpretação, *nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar de alteridade*. È isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os ditos civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres do outro (grifos no original) (Martins, 2009: 133).

Como palco privilegiado de negociação de concepções de mundo diversas, de afirmação positiva das diferenças através do diálogo, ainda que tenso, ainda que conflituoso, negociado palmo a palmo, com conquistas e retrocessos, a fronteira é

essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da história (Martins, 2009: 133).

Demarcar “terra indígena” não é ir na contra-mão da “desterritorialização” que muitos relacionam à globalização. Demarcar “terra indígena”, ou terra quilombola, ou terra de uso coletivo que qualquer outro segmento de população tradicional é garantir o espaço político de exercício da diferença e projetar ao futuro a possibilidade de continuidade étnica diferenciada numa sociedade plural que reconheça a alteridade, tomando-a naquilo que ela tem de mais positivo, a afirmação de diferenças que não necessitam nem devem ser reduzidas à uma uniformização empobrecedora.

### **Por que demarcar terras indígenas em tempo de globalização? – II**

“Mas que sentido pode ter esse porquê quando o que se busca na resposta não é mais do que fechar um buraco, pôr a tampa numa panela ruidosa que ferve e referve para ninguém?” (Cortázar, 1972: 35).

### **Fronteira/limite: lugar da alteridade política**

Para o campo das relações interétnicas, a demarcação de terras indígenas contribui positivamente para a transformação da concepção formulada pelo senso comum da sociedade nacional sobre as pessoas indígenas. Rompendo com uma visão essencialista que atribui aos índios valores e definições “naturais”, a demarcação da

terra, em si mesma, e principalmente a participação ativa dos índios nos processos de demarcação, dá visibilidade ao índio político, afirmando socialmente a “cidadania indígena” (Dantas, 2004) possuidora de direitos diferenciados derivados da “alteridade política” da qual os grupos étnicos são portadores.

Assim, a demarcação de terras indígenas, muito mais do que um procedimento técnico de construção de espaço étnico de conviver em coletividade, é um vigoroso processo político de afirmação da igualdade indígena no contexto diversificado da sociedade nacional, é um passo decisivo no processo de superação da diferença excludente que aparta o índio da sociedade nacional e de construção de uma igualdade “diferenciada” exercitada na pluralidade:

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do *nós*. Quando a história passa a ser a *nossa história*, a história da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e nos devorou (grifos no original) (Martins, 2009: 134).

Ainda que conflitos possam continuar a existir, uma vez que a demarcação por si só não põe fim conflitos<sup>68</sup>, estes assumem uma nova configuração, deixando de ter os seus lastros nas relações de poder colonial fundadas no desequilíbrio de ordem econômica, material ou mesmo de força armada, e que na maior parte das vezes se encontram intimamente relacionados entre si, para se constituírem em disputas de ordem legal e política, mediadas por instâncias jurídicas e administrativas do poder público.

**Índio permitido, parcerias, autodemarcação; três faces da institucionalização das lutas indígenas**

### “Índio permitido”

A institucionalização das lideranças indígenas, e, por conseguinte, das lutas do movimento indígena conduzem a formatação do “índio permitido”, aquele que aceita a agenda política da sociedade nacional, a mesma agenda que desqualifica o outro índio que luta pelos direitos étnicos – território, educação e saúde diferenciadas, pluralidade jurídica etc. –, e que, por ser um “o índio não comportado”, é um índio não aceito pela sociedade, um índio a quem não é permitido ser índio (Alvarez, 2008).

Ao índio aceito pela sociedade, o índio que atua dentro daquilo que a ótica da sociedade nacional chama de “limites do possível”, limites que não criam problemas à “governabilidade”, entendida como forma de governo dedicada mais a garantir o funcionamento da institucionalidade do que os avanços democráticos, a esse índio só lhe é permitido ser um “índio permitido”, um índio não-étnico, enfim um não-índio.

Desse modo, ao atrair as lideranças indígenas para o espaço de governo, ou, dito a partir de outro ângulo, ao se deixarem atrair pelas instituições do Estado e da sociedade civil, as lideranças indígenas passam a ficar atreladas a uma situação que não lhes oferece nenhuma alternativa étnica possível: como índio institucionalizado, apenas lhes é permitido ser um não-índio; e, como índio não institucionalizado, não lhes é permitido ser índio em sua plenitude étnica.

Aos movimentos sociais, e, por conseguinte, ao movimento indígena e suas lideranças, apenas é permitido ocupar espaços “simulacros de poder” (Alvarez, 2008), espaços políticos que não têm efetivo poder de ação, no qual as lideranças, e por meio delas, os movimentos sociais, perdem a sua representatividade e afastam-se de suas plataformas política, o que conduz, por fim, à desmobilização do movimento social e à

---

<sup>68</sup> Sempre cabe lembrar que não é a demarcação de terras indígenas em si que põe fim conflitos e disputas pela terra indígena. Até mesmo, porque, em algumas situações os conflitos foram acirrados, justamente, pela não aceitação de que deixe de existir a fronteira que divide e separa mundos próximos.

sua fragmentação. Este é o cenário sem saída no qual algumas lideranças do movimento indígena encontram hoje inseridas.

#### “Parcerias”

Contudo a questão que se coloca não é se os movimentos sociais e suas lideranças devem ou não participar em ações de governo, se devem ou não firmar “parcerias”. “Participar” ou “não participar” é uma falsa dicotomia (Alvarez, 2008). O caso não é não participar. Mas sim, que, ao participar do governo, o movimento social continue a manter a mobilização em favor de suas reivindicações e a reflexão crítica, tanto fora do espaço estatal, isto é, no âmbito do movimento social, como no interior das instituições do Estado, no âmbito das políticas públicas. Só assim, mantendo a mobilização e a postura crítica com relação às políticas e ações sociais de Estado é que os movimentos sociais e suas lideranças lograrão conquistas que venham promover a modificação das instituições e políticas públicas, o que, no caso do diálogo entre os grupos étnicos e o Estado nacional somente será atingido com a reinvenção de um Estado pluriétnico e plurinacional pós-colonial (Bonfil Batalla, 1990; Souza Filho, 2004, Boaventura, 2007c, 2009a e 2010a; Sánchez, 2009; Garcés, 2009; Oliveira Neves, 2010; Garcia Linera, 2010), ainda que diferentes autores utilizem denominações variantes. A questão, portanto, não é participar do governo ou não; mas como participar, como participar sem perde o horizonte das lutas etnopolíticas.

#### “Autodemarcação”

No que diz respeito à demarcação de terras indígenas, a questão é a mesma: demarcar ou não demarcar é uma falsa dicotomia. O importante é que a demarcação não



se esgote em si mesma, ou seja, que o objetivo da demarcação de terras indígenas não se resume à terra demarcada.

Isso corresponde dizer que não é apenas a terra demarcada que importa, mas sim “como” a terra é demarcada; como os índios que nela habitam participam do processo de demarcação; o que a participação dos índios no processo de demarcação representa para o Estado nacional, para os poderes locais e para a população envolvente; o que representa para os próprios índios o fato de assumirem o papel ativo na “construção” de seus territórios; em que a participação dos índios no processo de demarcação contribuiu para o fortalecimento étnico e político dos grupos locais especificamente, do povo indígena em nível mais amplo e do movimento indígena em geral; o que a participação dos índios na demarcação das “terras indígenas” acarreta para as reconfiguração de relações interétnicas simétricas e descolonizadas.

Estas três facetas da institucionalização da questão indígena indicam: em primeiro lugar, que, seja na demarcação de terras, que corresponde à afirmação dos direitos territoriais, seja na afirmação dos demais direitos indígenas, há necessidade de que continue a existir movimento social indígena fora do Estado, para que ele (o movimento indígena) não se transforme em instrumento de regulação e desmobilização política dos índios; e, em segundo, que a atuação, de lideranças e/ou entidades do movimento indígena em “parcerias” com o Estado não pode pretender substituir, nem tampouco inibir ou anular a ação do movimento etnopolítico em defesa dos direitos – originários, tradicionais e históricos – defendidos nas lutas dos povos indígenas.

### **Descolonizar as relações sociais – reinventar o Estado**

É importante não perder de vista que a pluralidade indígena impõe “dificuldades de olhar ou de pensar os ‘movimentos indígenas’ como se se tratassem de populações

homegeneamente identificadas” (Quijano, 2006). Reconhecer os vários grupos étnicos como diferentes entre si, portanto superando a visão simplista do índio genérico, é o primeiro movimento conceitual para compreender que a descolonialidade do poder não consiste

na destruição ou eliminação dos outros agentes e identidades do poder, e sim na erradicação das relações sociais materiais e intersubjetivas do padrão de poder e a produção de um novo mundo histórico intercultural e de uma autoridade política (pode ser o Estado) comum, portanto, intercultural e internacional, mais que multicultural ou multinacional (Quijano, 2006).

Se por um lado descolonializar o Estado “é a única forma de democratizá-lo”, por outro lado “se esse processo chegar a ser vitorioso, o novo estado não poderá ser um Estado-nação ou um Estado nacional, e sim um multinacional, ou melhor, internacional” (Quijano, 2006). Na fala de Aníbal Quijano, fica claro que Estado “multinacional” deve ser entendido como aquele que reconhece a existência de múltiplas nações, com relações simétricas<sup>69</sup> de poder entre nações (inter-nações) que se reconhecem mutuamente.

Descolonizar o Estado é eliminar o padrão eurocêntrico de dominação/discriminação/exploração/repressão, fundamento do processo colonial, institui a colonialidade de poder que faz da diferença a desigualdade como marca das sociedades modernas;<sup>70</sup> descolonizar o Estado é fazer emergir uma nova forma de organização política na qual estejam representadas todas as "culturas" e/ou "nações" que constituem o Estado plurinacional e pluriétnico, sustentado por uma nova “sociedade democrática entre iguais/heterogêneos” (Quijano, 2006) onde todos estejam

---

<sup>69</sup> “[...] mundo onde a conciliação é possível, onde o verso e o reverso deixarão de separar-se, onde o homem poderá ocupar o seu lugar nessa alegre dança a que um dia chamaremos realidade” (Cortázar, 1972: 61).

<sup>70</sup> Como sugere Aníbal Quijano (2006), “não é tempo de nos perguntarmos por que a Suíça ou a Bélgica, que não têm os recursos de nossos países [latino-americanos], nem o tamanho de nossas populações, têm, entretanto grandes mercados internos?”, ao que complementa, “essa questão não pode ser indagada, nem contestada, a não ser em termos da colonialidade do poder”.

representadas politicamente através de uma forma de representação política estatal qualitativa, contemplando a participação das diferentes "culturas" e/ou "nações", e não mais quantitativa, expressa através do voto individual, como no Estado-nação monocultural.

### **Utopística das relações interétnicas no Brasil**

Comentando criticamente o significado político da palavra “utopia” e as suas implicações sociais, Immanuel Wallerstein assinala que “as utopias têm funções religiosas e, algumas vezes, podem ser mecanismos de mobilização política. No entanto, em termos políticos, elas têm uma certa tendência a ricochetear. Pois, sendo geradoras de ilusões elas, inevitavelmente, também geram ilusões” (2003: 8). Assim, por considerar impróprio o seu uso para a análise dos sistemas sociais, Wallerstein “inventou” – conforme o próprio autor diz – a “palavra ‘utopística’, uma palavra substitutiva” com um sentido “bastante diferente”, a qual conceitua como “uma avaliação profunda das alternativas históricas, o exercício de nosso juízo para examinar a racionalidade substantiva de possíveis sistemas históricos alternativos” (Idem: idem). Acompanhando as considerações de Wallerstein, e aproximando-as para o campo do indigenismo, “utopística” corresponderia à “uma avaliação sóbria, racional e realista dos sistemas sociais [étnicos indígenas], em que condições eles podem existir, e as áreas que estão abertas à criatividade [étnica]” (Ibidem: ibidem). Nos termos de Wallerstein, a análise das lutas indígenas, das iniciativas indígenas de superação da situação histórica de colonialidade e da própria resistência indígena que alimenta e orienta as lutas e as iniciativas indígenas que aqui apresento pode ser entendida como uma utopística das relações interétnicas dos povos indígenas no Brasil com o Estado-nação, tomando como

ponto central de observação a participação dos índios em processos de demarcação de “terras indígenas”.

### **“Autodeterminação” = autogoverno + controle da terra e dos recursos**

A mobilização dos índios não é um modismo impulsionado pelo internacionalismo solidário das redes de ONGs, é um “senso comum emancipatório”, uma “ordem subversiva” (Santos, 2000b: 254), uma proposta “pluri-multi” de uma sociedade pluriétnica e multicultural (Patzi Paco, 1999: 13), que subverte a democracia construindo uma democracia plural.

O movimento indígena não é apenas um movimento “anti” que se realiza na oposição ao mundo ocidental; é acima de tudo, um movimento que propõe um outro modelo societário, um modelo societário diferente do modelo societário ocidental, e que se expressa como anti-ocidental pela sua oposição crítica ao pensamento da modernidade ocidental de impor a exclusão e a regulação social às sociedades diferentes. É nesse ponto que o poder das mobilizações indígenas “revela-se incomodativo pelo caráter democratista” (Almeida, 1994: 531) de aceitar a possibilidade da diversidade e a coexistência das diferenças em igualdade, um “incômodo” para o qual a modernidade não encontra respostas em si mesma, já que a arrogância do saber moderno não lhe permite pensar para além de seus próprios pensamentos.

O choque de interesses díspares, a rivalidade entre sistemas de produção de conhecimento e de compreensão do mundo, torna claro que o confronto é entre modelos civilizacionais díspares: a civilização ocidental, com o seu projeto hegemônico, excludente e discriminador, e as civilizações indígenas, portadoras de projetos plurais, incluídos e integradores, que “propõem uma alternativa de civilização e desenvolvimento sem pretender eliminar a civilização ocidental, mas negando-se a

deixar-se absorver por esta” (Barre, 1983: 195). Um confronto, que, como define Marie-Chantal Barre, “É uma luta pelo ‘direito à diferença’ [...]” (1983: 195).

A reivindicação indígena de autodeterminação/autonomia consiste na criação de um regime de autogoverno que permita aos povos indígenas a competência legal sobre a administração dos assuntos internos das comunidades, no marco do Estado nacional (Macas, 1991: 25).

No campo das lutas indígenas no Brasil, autodeterminação está focada no direito histórico à terra e seus recursos naturais, a partir de uma organização social autônoma compatível com os princípios de soberania nacional reclamada pelo Estado brasileiro; uma “autodeterminação interna” que reivindica uma equalização étnica em alternativa à homogeneização (Santos, 1995: 321), e que só se apresenta antagônica aos olhos de um nacionalismo enviesado que só consegue conceber o Estado monocultural, centralizador, etnocêntrico e hegemônico, e para o qual é impossível a existência de um Estado plural e emancipador.

“Autodeterminação” e “emancipação”, entendidos como “reconquista de direitos” imemoriais e históricos, sintetizam o conjunto de questões locais e problemas específicos vividos pelos diferentes povos indígenas, enquanto a “demarcação das terras” representa o mecanismo político imediato – talvez o mais imediato mecanismo político – de acesso aos direitos e o pressuposto básico para alcançar a autodeterminação e emancipação demandadas.

No discurso político das reivindicações do movimento indígena, “autodeterminação” é igual a controle social da terra e de seus recursos naturais, o que equivale à uma vida comunitária sustentável (Santos, 1995: 326), e que pode ser sintetizado em: vida autônoma em espaço compartilhado, o que significa dizer que a

reivindicação de independência política não faz parte do horizonte das lutas dos grupos étnicos indígenas.

Se pretendêssemos descrever a demanda indígena de emancipação por meio de equações, teríamos:

“autodeterminação” = autogoverno + controle da terra e dos recursos

“autodeterminação” ≡ vida comunitária sustentável

“autodeterminação” ≡ emancipação

Uma equação simples, porém de difícil resolução para o paradigma político liberal, individualista e privatista, que se contrapõe ao paradigma coletivista das sociedades indígenas, sobrepondo a dominação ao diálogo, a regulação à emancipação, a heteronomia à autonomia, a hegemonia à conjunção de esforços, colocando em evidência projetos de vida e visões de mundo diametralmente opostos.

### **O Estado plural**

A compreensão equivocada da autonomia política partilhada, que constitui a base do paradigma pluralista esboçado pela presença das diversidades étnicas, suscita no projeto hegemônico dos Estados nacionais um incontornável choque paradigmático, desencadeando reações antagônicas aos projetos étnicos dos povos indígenas.

O paradigma pluriétnico delineado pelas reivindicações de reconhecimento étnico acena para (a) a ruptura com o Estado-nação em sua formulação clássica – afirmado na regulação social, no poder centralizado, no controle hegemônico, monoétnico e monocultural, sem lugar para a diversidade e suas formas particulares de expressão étnico-cultural –, e (b) a necessária transformação do Estado moderno dando lugar a uma nova forma de organização política que corresponda à e refundação

(Santos, 2007c: 11) de um outro Estado plural e intercultural que promova a emancipação social, a convivência de poderes locais, a complementaridade de sistemas sócio-político-jurídicos que permitam e valorizem a diversidade étnica como forma de fortalecimento ao mesmo tempo de cada uma das etnias que constituem o Estado plural e do conjunto plurétnico nacional (Santos, 2007c). Um Estado plurinacional e intercultural pautado no entendimento de que o fortalecimento das partes, ao invés de enfraquecer o todo, como acredita a lógica centralista do Estado moderno, conduz ao fortalecimento do conjunto das partes e ao aprimoramento de suas instituições sociais e políticas, o entendimento de que a “unidade do país reforça-se quando se reconhece a diversidade das culturas dos povos e nações que o constituem” (Santos, 2008).

Longe de ser uma construção teórica utopista, “a ideia de plurinacionalidade é hoje consensual em bastantes estados do mundo” (Santos, 2008: 18), sendo o princípio político ordenador de estados e sociedades como Canadá, Bélgica, Espanha, Suíça e Índia, entre outros.

Nos termos utilizados por Boaventura a proposta de autonomia defendida pelo movimento indígena no Brasil representa uma superação da situação histórica de exclusão que no campo das relações interétnicas configurava as “comunidades defensivas-exclusivas” fechadas em si em defesa contra a dominação (social, cultural, ambiental, fundiária, política, epistemológica etc.) exercida pelo Estado, como uma “comunidade agressiva-exclusiva” (Santos, 2000b: 314). A partir de seu objetivo de contribuir para a construção de um país plural, pluriétnico e multicultural, ainda utilizando palavras de Boaventura, o movimento indígena no Brasil aproxima-se do “paradigma das comunidades-amiba”, associado ao “princípio da autodeterminação interna” componente do novo paradigma emergente de “sustentabilidade democrática e soberania dispersas” (Santos, 2000b: 317).

## **Autonomia e pluralismo cultural, uma equação inviável**

Para o movimento indígena no Brasil, “emancipação” expressa um sentido aproximado à “autonomia”, sem, contudo, apresentar a conotação de “autonomia regional” com que é mais frequentemente utilizado este termo pelos demais movimentos indígenas na América Latina<sup>71</sup> ou, como já assinalado, de “independência nacional” com que algumas minorias nacionais questionam a legitimidade política de certos Estados nacionais.<sup>72</sup>

O projeto civilizacional (Santos, 2007c) defendido pelos povos indígenas é acima de tudo um projeto de pluralismo étnico onde as relações interétnicas são relações pluriétnicas e multiculturais constitutivas de uma democracia multicultural; um projeto civilizatório claramente pós-colonial no qual a unidade é afirmada na diversidade, e não na uniformização ditada pelo projeto civilizacional ocidental moderno. Deste modo, um certo fundamentalismo étnico separatista, por vezes imputado à lutas indígenas, nunca esteve presente no horizonte dos movimentos e dos povos indígenas latino-americanos (Bonfil Batalla, 1990; Bartolomé, 2002 e 2003; Maybury-Lewis, 2003; Oliveira Neves, 2007c; Santos, 2007c e 2008; Lacerda, 2008; Baldi, 2008; Sánchez, 2009).

Em toda a América Latina as lutas por autodeterminação empreendidas pelos movimentos etnopolíticos acenam para a construção de um cenário pluriétnico e multicultural, e isso por uma razão muito simples: porque a realidade dos povos indígenas na América Latina sempre foi uma realidade pluriétnica e multicultural, onde situações de alianças e situações de disputas sempre fizeram parte da dinâmica constitutiva das sociedades indígenas plurais. É certo que a longa história da Abya Yala

---

<sup>71</sup> Seja como for, até este momento a questão da “autonomia” não é colocada pelos índios no Brasil, ao menos na forma como é defendida por outros povos na América Latina e no Canadá.

<sup>72</sup> Uma apreciação minuciosa sobre as diferentes concepções de “autonomia”, segundo as concepções dos “povos indígenas” e as “minorias nacionais”, é fornecida por Consuelo Sánchez (2009).



registra situações de supremacia de determinados povos sobre outros, com a instalação de relações de dominação e superioridade *versus* subordinação e inferiorização, contudo sem que a anulação dos “vencidos” pela imposição política e cultural hegemônica dos “vencedores” fosse o objetivo em si destas relações interétnicas.

Por todas as suas particularidades não exclusivamente antagônicas, mas complementares ao Estado nacional e que acenam para a necessidade de reinvenção de um Estado-nação de equidade, mais justo e plural, e que por isso mesmo deve ser chamado de Estado plural, os povos indígenas e suas mobilizações deveriam ser vistos não como obstáculos, “mas como o motor, e ainda como o condutor, de um desenvolvimento apropriado [...] de raízes americanas, multiregional, inclusive plurinacional, multicultural e integral, deveria ser a alternativa ao desenvolvimento capitalista centralizado, unilateral e linear [...]” (Barre, 1983: 10). O pluralismo cultural que está na origem do movimento indígena, e que representa a contribuição mais inovadora à sociedade ocidental, antes de ser visto como uma ameaça à soberania nacional, conforme a percepção de determinados segmentos das forças armadas, do empresariado nacional e da política conservadora nacional, “deve ser considerado como um fator de desenvolvimento, de outro desenvolvimento ‘endógeno’, que saiba contar antes de tudo com suas próprias forças, em oposição ao desenvolvimento ‘exógeno’ que reproduz a dependência dos países latino-americanos ao orientá-los a um desenvolvimento do tipo ocidental” (Barre, 1983: 10).

### **Multiculturalismo, convivência de diferenças em espaço público plural**

Como assinalam Boaventura e João Arriscado Nunes (2004: 20), “multiculturalismo designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’”, e que

atualmente “existem diferentes noções de multiculturalismo, nem todas de sentido emancipatório” o que torna o conceito controverso e marcado por tensões.

Observando as diferentes concepções de multiculturalismo, ligadas a que diferentes contextos políticos que dão tratamentos distintos às situações sociais de mesma ordem, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant chamam a atenção para

o debate confuso e impreciso em torno do “multiculturalismo”, um termo que na Europa foi utilizado para designar o pluralismo cultural na esfera cívica enquanto que nos Estados Unidos remete às sequelas perenes da exclusão dos negros e a crise da mitologia nacional do “sonho americano”, correlata ao incremento das desigualdades no transcurso das últimas décadas. Uma crise que o vocábulo “multicultural” preserva, mantendo-a artificialmente dentro do microcosmos universitário e expressando-a em um registro ostensivamente “étnico”, quando esta crise tem seu ponto de inflexão principal não no reconhecimento das culturas marginalizadas pelos cânones acadêmicos, mas no acesso aos instrumentos de (re)produção das classes média e superior – a universidade é o primeiro destes instrumentos – em um contexto de não intervenção massivo e multiforme do Estado (Bourdieu e Wacquant, 2001: 11-13).

Aqui, “multicultural” e “multiculturalismo” são empregados no sentido assinalado por Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, em sua conotação europeia que acena para a possibilidade de convivência de diferenças culturais, étnicas, religiosas, políticas etc.; como espaço político plural, no sentido assinalado por Boaventura e João Arriscado Nunes, enfatizando, pelas características óbvias do “objeto” aqui tomado para estudo, a dimensão étnica que diferencia os povos indígenas entre si e das sociedades nacionais.

## **Globalização – I**

A conceituação de globalização é sempre difícil, sempre imprecisa; já tentada de muitas formas, por muitos. Sempre questionada. E tão mais questionável quanto mais acadêmica é a sua definição. Na voz do poeta a ideologia da “globalização” ganha a objetividade diluída nas linhas das apreciações acadêmicas:

“Globalização  
Muito pra poucos  
Pouco pra muitos  
Nada pros outros” (Trindade, 2005).

E quando o assunto é globalização hegemônica, os outros são os “outros” de sempre do colonialismo.

### **Globalização – II**

“Globalização. Salário de um operário da General Motors nos Estado Unidos: dezanove dólares por hora. Salário de um operário da General Motors no México, no outro lado da fronteira: um dólar e meio por hora” (Galeano, 2002a: 140).

### **Globalização – III**

Ao se alargar de modo definitivo a todas as partes do globo, esse processo comumente designado por globalização, a modernidade ocidental descobre a multiplicidade das experiências humanas. Foi com a globalização que a modernidade ocidental chegou à todas à partes do mundo e à todas as experiências humanas, enquanto em momento históricos anteriores chegava apenas à certas partes, tomando conhecimento apenas de certas experiências de mundo. No entanto é importante observar que o fato de chegar à todas as partes do mundo e poder conhecer a infinitude de experiências humanas (Santos, 2008a) não significa dizer que as diferentes expressões humanas existentes no mundo sejam mecanicamente acolhidas pela modernidade ocidental, que continua em sua dinâmica de negação de culturas externas muito mais intensamente do que de se abrir ao intercâmbio cultural.

## **Norte-Sul, um pseudodiálogo**

Quando se fala da necessidade de um diálogo Norte-Sul, é preciso um certo cuidado, pois a palavra “diálogo” é sempre imprecisa: Se há diálogo, é um diálogo um pouco especial em que um dos interlocutores fala muito e que só é interrompido pela intervenção ocasional dos outros interlocutores. Isso é visível no intercâmbio cultural entre o Norte e o Sul, onde este último só dispõe de palavra quando sua obra é importante demais para ser ignorada” (Melo Neto, 1977: 125). “[...] Por esse motivo, não creio que se possa falar num diálogo cultural Norte-Sul, mas num quase monólogo dos países do Norte em que só esporadicamente um escritor do Sul consegue a palavra” (Melo Neto, 1977: 130).

## **“Vazio social”**

Assim como em momentos históricos anteriores, ainda hoje as políticas de Estado voltadas objetivando fomentar a “ocupação” da região continuam fundamentadas na concepção de “vazio demográfico”, categoria “consubstanciada na evidência empírica de que na Amazônia havia uma baixa densidade demográfica. É dessa maneira que o Estado institui um ‘vazio social’ em um território ocupado milenarmente por nações indígenas, secularmente por caboclos originários da época do extrativismo da borracha, e modernamente por posseiros” (Amaral, 2004: 64).

Dessa forma, o mito do “vazio demográfico” produz uma “naturalização social”, através da qual “o território assim esvaziado daqueles que o habitavam anteriormente, torna-se um espaço ‘natural’ [...] E esta natureza socialmente produzida deverá então ser ocupada por um projeto de colonização, o qual será a expressão de um modelo unívoco de organização do território” (José Vicente Tavares Santos *apud* Amaral, 2004: 64).

O “vazio social”, construído para descrever como exígua a presença humana na Amazônia, é o principal argumento utilizado para os programas de governo de/para ocupação/integração da região<sup>73</sup>, é na verdade uma “inversão dos termos, pois na realidade, estamos lidando com esvaziamento dos espaços ocupados e não com a ocupação de espaços vazios, já que, efetivamente, eles nunca foram vazios.” (Amaral, 2004: 65), um esvaziamento de espaços sociais, ocupados por padrões étnicos e culturais de diferentes povos indígenas e segmentos distintos das populações tradicionais, um esvaziamento formulado como justificativa para a continuação da “conquista”, a ocupação de novas áreas de terra por um “processo de colonização que traz consigo o projeto de pequena propriedade, no entanto, sem alterar o latifúndio [fazendo da colonização agrícola] a garantia de manutenção da estrutura fundiária [concentradora] do País” (Amaral, 2004: 66).

Completamente dissociado da realidade socioambiental da região, a ocupação da Amazônia pelo capital assenta-se em um projeto baseado no “progresso material [como] condição imperativa para a sua expansão, expansão esta apoiada na técnica e na ciência, voltados ao lucro e estranhos ao meio amazônico” (Amaral, 2004: 70), fundamentalmente diferente dos índios, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, pequenos posseiros rurais e demais segmentos das populações tradicionais, cujas atividades produtivas de pequena escala são conduzidas a partir de um projeto societário de longa duração, de tempos anteriores preservados na memória coletiva que acenam para o futuro longínquo, um “projeto civilizacional” (Santos, 2007c), e, por isso mesmo,

---

<sup>73</sup> Programas de governo que ao longo do tempo têm-se mostrado os mesmos, recorrentes e apenas renovados, repaginados, nunçados conforme o mandatário do poder em exercício, apenas diferentes no nome/título que o identifica no espectro ideológico de cada momento político. É o que faz com que os PAC I e II dos Governos Lula e Dilma Roussef sejam nada mais do que uma reedição do Programa Avança Brasil, do PIN com o qual a Ditadura Militar pretendia “ocupar”/“integrar” a Amazônia ao Brasil. Em que pese as diferenças entre o governo do PT e os governos militares da Ditadura, o PAC e o programa Avança Brasil têm em comum a mesma ideologia desenvolvimentista. PAC, a versão desenvolvimentista do Governo Lula da Silva, continuado no Governo Dilma Roussef, definido em

orientado por uma lógica de complementaridades produtivas não-predatórias, incompreensível para a lógica da modernidade tecnicista do monocultivo e da exploração dos recursos naturais até a sua exaustão.<sup>74</sup>

### **Complexidade social da Amazônia**

Ao contrário do que sempre foi dito, e que ainda hoje é defendido por aqueles que continuam a ver a Amazônia como espaço a ser tomado pelo modelo de progresso desenvolvimentista predatório da modernidade ocidental, a região nunca foi um “vazio demográfico”, muito ao contrário, sempre foi povoada por muitos povos indígenas que posteriormente acolheram em seus territórios as chamadas populações tradicionais, e, em tempos mais recentes, levas de e migrantes de muitas partes que constituíram os núcleos urbanos que hoje corroem a floresta.

Por trás do mito do vazio demográfico e da fantasia do imaginário coletivo de uma homogeneidade sócio-cultural inexistente, há, como diz o título da Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 4, número 44, uma “Outra Amazônia” (BN, 2009), uma Amazônia intensamente ocupada por diferentes grupos sociais (índios, populações remanescentes de quilombo, ribeirinhos, pescadores artesanais, carvoeiros, seringueiros, sorveiros, castanheiros, piaçabeiros, peconheiros coletores de açaí, quebradeiras de coco babaçu, etc.) urbanos e rurais. Se, ao invés de uma visão distanciada a Amazônia for olhada de perto, a sua complexidade social “surpreenderá com a diversidade de situações humanas existentes na região” (Almeida, 2009: 29).

---

discussão na rede social, como “linha desenvolvimentista que é cópia da ditadura militar [...] estupro neoliberal da Amazônia contemporânea” (Romão, 2009).

<sup>74</sup> Mantido os devidos limites, pode-se admitir o fato “de os seringueiros terem herdado um ‘projeto’ elaborado pelos índios, ou seja, herdaram uma ética no que diz respeito à relação homem/natureza”, ambos (índios e seringueiros) organizados “em função da sua auto-subsistência [...] regulados para se manter numa simbiose com a natureza” (Amaral, 2004: 69).

## **Ocupação dispersa, o padrão de ocupação amazônica**

A presença milenar de diferentes grupos étnicos na Amazônia criou um modelo próprio, particular, específico de ocupação humana perfeitamente adequada à realidade local; um padrão de ocupação definido a partir de uma relação atenta dos diferentes grupos humanos com o meio ambiente que transformaram o delicado ecossistema amazônico em uma floresta cultivada, *habitat* socialmente produzido de inúmeros grupamentos sociais. Um padrão de ocupação dispersa que apesar da fragilidade do bioma amazônico desde sempre vem garantindo a continuidade de vida do homem na Amazônia e da natureza amazônica.

Ocupação dispersa não significa falta pouca gente em muita terra, não significa vazio demográfico, e, portanto, não significa dizer que a Amazônia deva ser ocupada por muita gente e transformada em um imenso campo de produção agrícola e carne de boi para a exportação. O perfeito entendimento da ocupação dispersa como princípio fundamental para o relacionamento equilibrado homem-natureza na Amazônia impõe a revisão de conceitos e formulações distanciadas que por não considerar as condições ambientais locais provou e prova enormes danos à região e às suas gentes.

O que para o olhar da modernidade ocidental é visto como “mata”, na verdade é terra cultivada, é roça, é campo, é jardim, é horta, é espaço de viver humano culturalmente produzido. E é também espaço socioambiental compartilhado, no qual as populações locais se beneficiam dos recursos da floresta, associado à natureza amazônica que se beneficia do manuseio cuidadoso e seletivo dos recursos naturais desenvolvido ao longo dos tempos pelos chamados “saberes tradicionais” dos diferentes sistemas étnicos locais de produção de conhecimento.

Somente após muitas depredações promovidas pela exploração predatória dos recursos vegetais e minerais e dos muitos desastres ambientais promovidos pelo

desmatamento e uso inadequado do solo, o mundo moderno começa a reconhecer o padrão de ocupação dispersa e o manejo dos recursos naturais como resultados de práticas culturais de um “desenvolvimento sustentável” adequado às particularidades ambientais da Amazônia. Contudo, entre o reconhecimento e a adoção dos modos “tradicionais” de ocupação e apropriação dos recursos, se estabelece uma distância abissal (Santos 2008a) e a Amazônia continua a ser devastada pelo modelo de produção agrícola intensiva e uso extensivo do solo que impulsiona o avanço descontrolado do agronegócio sobre a floresta deixando em seu rastro marcas de depredação ambiental e desigualdades sociais produzidas no mesmo ritmo frenético das exportações de *commodities*. A diferença é que a produção de *commodities* é exportada e seu lucro financeiro drenado para outras regiões do país e do mundo pelo capital internacional, enquanto os prejuízos socioambientais permanecem como o resultado mais concreto do agronegócio para a Amazônia.

### **“Florestania”**

“[...] ‘florestania’, um termo novo – deste milênio – que designa uma cidadania com ‘cara de floresta’. Um conceito que engloba preservação do meio ambiente, justiça social e desenvolvimento sustentável para as comunidades rurais no Estado do Acre” (Schmink, 2009: 26), e, por extensão, para todas as comunidades rurais amazônicas.

Assumido como uma das principais bandeiras das lutas pela preservação socioambiental da Amazônia, o conceito de “florestania” está intimamente ligado à história de luta dos chamados “Povos da Floresta”,<sup>75</sup> que, a partir dos anos 1980,

---

<sup>75</sup> “Aliança dos Povos da Floresta” (Povos da Floresta), movimento criado em meados da década de 1980 por seringueiros e índios no Estado do Acre, tendo como principais lideranças Chico Mendes, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Xapuri, Raimundo de Barros, do STR de Xapuri, Jaime Araújo, presidente do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), Osmarino Amâncio, do STR de Brasília, Soeiro Kaxinawá, cacique dos índios Kaxinawá e Zé Correia, líder Manchineri; movimento que a partir das lutas dos seringueiros do Acre logrou o reconhecimento das áreas comunais de exploração



“inauguram uma nova fase na Amazônia, com proposta de um modelo sustentável no lugar do desenvolvimentismo” (Schmink, 2009: 26) no qual as “Reservas Extrativistas, criadas a partir da experiência dos homens da floresta, invertem a perversa (e histórica) equação que relaciona produção econômica e destruição ambiental” (Figueiredo, 2009: 5) característica do modelo predatório de ocupação ainda hoje predominante na Amazônia.

### **Resistência étnica**

Todos os reveses, todas as perdas sofridas pela proximidade com o mundo ocidental, todas as frustrações decorrentes de promessas não cumpridas e projetos étnicos inviabilizados, enfim, todo o drama vivido pelos povos indígenas tinha tudo para fazer com que os índios, cada um, cada pessoa, e todos juntos, cada povo, desistirem de ser índios. Contudo o passar do tempo testemunha a perseverança étnica que permite aos índios continuarem a existir como povos diferenciados inseridos nas sociedades nacionais. Uma perseverança que só pode ser compreendida quando vista a partir do ponto de vista indígena, absolutamente distinto da lógica do pensamento moderno:

Então, por que uma pessoa que tem uma outra visão de mundo, que conhece a visão de mundo do branco, que já viveu no mundo branco, continua numa luta indígena se já sabe que o mundo branco não tem interesse no mundo indígena? O “mundo branco” defende a sua forma de ser ‘branco’, essa forma de como dominar o mundo pela “sociedade branca”. Eu acho que os índios, embora reduzidos, já dizimados, defendemos a mesma coisa; defendemos o nosso lado, o nosso modo de ser índio, o nosso mundo, o nosso deus, a nossa cultura. E isso aí vai sumir junto com a gente, independente de a gente poder incorporar isso na “sociedade branca” ou não (França, 2000).

---

extrativistas como Reservas Extrativistas (RE), inovando a política de áreas protegidas no Brasil através que passou a admitir a presença de populações humanas em unidades de conservação ambiental.

Essa perseverança demonstrada pelos grupos étnicos que em todas as regiões do mundo resistem ao avanço avassalador da modernidade sobre os seus mundos tem sido chamado por muitos nomes. Guillermo Bonfil Batalla chama de “resistência cultural”, que deve ser entendida como a principal fonte de “reação contra a dominação colonial” (1990: 200), a principal fonte de motivação que permitiu aos “povos índios terem resistido cinco séculos de dominação e opressão colonial” (1990: 227). Miguel Alberto Bartolomé chama de “cultura de resistência”, que deve ser “entendida como a luta em favor do conjunto de referentes culturais que uma sociedade assume como fundamentais para a configuração de sua identidade em um momento dado de seu processo histórico” (Bartolomé, 2000: 139), que, como esclarece o próprio autor,

não se trata do apelo a um passado, mas sim da expressão de um presente, cujas tradições culturais tiveram de refugiar-se em uma quase-clandestinidade durante cinco séculos. Por isso o conceito de cultura de resistência não deve ser confundido com o de resistência cultural, termo que apenas designa manifestações culturais contestatórias, incluindo aquela ‘resistência à mudança’ cunhada por uma antropologia cúmplice das práticas neocoloniais do indigenismo integracionista (Bartolomé, 2000: 139).

A essa perseverança chamo aqui de “resistência étnica”, conceito que utilizo em referência ao processo de acionado em diferentes partes do mundo por muitos grupos étnicos que, adotando estratégias diferenciadas segundo os diferentes contextos interétnicos, lhes tem permitido continuar a existir apesar dos muitos reveses e perdas provocados pelo contato com o mundo do branco.<sup>76</sup>

### **O comunitarismo indígena como horizonte civilizacional**

---

<sup>76</sup> As críticas de Miguel Alberto Bartolomé estão dirigidas, conforme expresso em suas palavras, àquela “antropologia cúmplice das práticas neocoloniais” (2000: 139), situação que não se refere, nem de longe, à etnologia praticada por Guillermo Bonfil Batalla. Para evitar mal-entendidos decorrentes do uso das palavras e para fugir a discussões pouco produtivas que possam eventualmente surgir, adoto o conceito de “resistência étnica”.

Na ausência de horizonte de emancipação, onde “o internacionalismo e o próprio socialismo parecem ter se transformado em impossibilidades históricas” (Sader, 2000: 17) o mundo descobriu, a partir das últimas décadas, o potencial civilizacional (2007c) das cosmovisões, das relações com a natureza, das organizações políticas, das economias comunitárias solidárias etc. dos povos indígenas e seus mundos. O caráter anti-unificador e contra-hegemônico presente no comunitarismo indígena por vezes permite a sua identificação como uma forma de sociabilidade socialista, sendo esta uma das razões pelas quais os projetos de permanência futura dos povos indígenas enquanto sistemas etnopolíticos autônomos são tão constante e tão duramente inviabilizadas – social, econômica, política e epistemologicamente – pelos nacionalismos de Estados em todas as suas formas de expressões.

De outra parte, por ser expressão de uma consciência étnica e de interesses distintos, e, portanto, uma construção social, o comunitarismo indígena explicita que tanto o capitalismo e o socialismo não são destinos inexoráveis da humanidade (Sader, 2000: 69) e que, portanto, as formas de organização políticas podem ser renovadas, reinventadas, reconstruída. É exatamente esse potencial criador de sociedades mais justas e menos opressoras, e a possibilidade do comunitarismo indígena vir a ocupar o vazio deixado pelo fim do socialismo que torna os povos indígenas alvo da ação conservadora do Estado-nação atual, agora transfigurado em uma governança neoliberal global (Pureza, 2003), ciosa por manter as estruturas hegemônicas de poder que a partir da reprodução das condições de desigualdades sociais, econômicas e políticas garantem a reprodução do capitalismo que, por sua vez, ao dar sustentação àquelas mesmas estruturas hegemônicas de poder, perpetuam o Estado-nação monoétnico completando um ciclo que se fecha na defesa de seus interesses próprios: Estado-nação hegemônico/estruturas hegemônicas de poder/capitalismo transnacional/desigualdades

sociais/capitalismo transnacional/estruturas hegemônicas de poder/Estado-nação hegemônico, cuja síntese é a colonialidade de poder centrada no Estado nacional moderno.

A apreciação crítica que Emir Sader desenvolve sobre as “contradições” do socialismo serve como alerta contra os riscos das “parcerias” dos povos indígenas com entidades, governamentais ou não governamentais, que se aliam aos interesses das sociedades nacionais:

O socialismo – na sua primeira forma histórica de existência – foi assim se consumindo nas suas próprias contradições. [...] Ao constituir-se na mais generosa forma de organização social que os homens já construíram, foi suficiente para demonstrar seu potencial de internacionalismo, de solidariedade, de produtividade, de democratização das relações sociais. Foi, porém, até aqui, insuficiente para superar o capitalismo, para alicerçar uma nova sociedade na base da consciência, dos valores morais, do trabalho voluntário. Sua derrota não foi, em primeira instância, econômica, mas proveio do fato de não ter desenhado uma sociedade qualitativamente superior ao capitalismo, não baseada no afã do lucro, da competição. Mais ainda por ter surgido não nos países mais ricos mas, de certa forma, dentre os mais pobres, o socialismo não poderia ter aceito o desafio da competição econômica (Sader, 2000: 79-80).

O mesmo se passa com os povos indígenas, onde as concepções indígenas de mundo e de sociedade não podem se deixar subordinar às normatizações da sociedade nacional sem que daí ocorra o prejuízo das concepções étnicas de sociedade frente às concepções modernas. E isto vale não apenas para as relações de ordem econômica, mas para todas as demais esferas envolvidas no contato (saúde, educação, organização política, administração institucional das organizações indígenas etc.), que ao se deixarem pautar pela perspectiva capitalista-burocrática – e não mais pelo “comunitarismo” indígena – caem nas armadilhas da modernidade. Parafraseando “o comandante Che”, citado por Emir Sader (2000),<sup>77</sup> o comunitarismo indígena sem a

---

<sup>77</sup> “O socialismo econômico sem a moral comunista não me interessa” (Che Guevara *apud* Sader, 2000: 83).

moral étnica, que equivale dizer sem o pluralismo étnico que caracteriza os povos indígenas, não interessa.

### **Unidade na diferença**

Ainda que cada povo indígena seja culturalmente diferente dos demais, todos os povos indígenas têm em comum uma determinada concepção de mundo que orienta todas as culturas para uma perspectiva civilizacional de unidade a partir da diferença. Para a perspectiva indígena, se assim se pode chamar<sup>78</sup>, a unidade é o somatório de diferenças complementares, em tudo distinto da perspectiva dominante no mundo ocidental moderno no qual a uniformização descaracterizante entre diferentes é a forma de produção da diferença um pouco atenuada, da uniformização produzida pela retórica da igualdade do diferente como um mais-igual aparente, que corresponde a um menos-diferente ainda inferiorizado, uma vez que “em contextos históricos e políticos tão adversos aos povos indígenas, a igualdade de direitos na perspectiva assimilacionista significa morte, porque representa um diluir-se no conjunto social homogêneo da sociedade nacional. Morte, quando não física, cultural” (Dantas, 2004: 217-218).

Visões diferentes de mundo, e que não podem ser tornadas iguais; visões diferentes, que mal compreendidas, mal relacionadas, mal inter-relacionadas, mal traduzidas, acabam por provocar o grande conflito resultante do encontro de mundos que embora não se conheçam passam a exercer o “controle cultural” (Bonfil Batalla, 1983) uns sobre os outros.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> É importante não esquecer que o uso de “índio” e “indígena” no singular não corresponde a adoção de uma concepção de “índio” e “indígena” genéricos.

<sup>79</sup> Controle cultural corresponde à capacidade própria de decisão sobre os elementos culturais. Como a cultura é um fenômeno social, a capacidade de decisão que define o controle cultural é também uma capacidade social, o que implica que, ainda que as decisões as tomem indivíduos, o conjunto social dispõe, por sua vez, de formas de controle sobre elas. A capacidade de decisão é, por outro ângulo, um fenômeno cultural, uma vez que as decisões (o exercício de controle) não se tomam no vazio, sem contexto, nem em um contexto neutro, senão no seio de um sistema cultural que inclui valores,

Não é o fato de as visões de mundo não serem iguais que provoca conflito. Dizendo com Brás de Oliveira França (2000), a “grande confusão” decorre da não compreensão de que as visões mundo não são iguais, ou, ainda antes, da não aceitação de visões de mundo diferentes, pois que é o fato de não aceitar a diferença que dá origem à compreensão da impossibilidade de igualdade na diferença, que não permite conceber a possibilidade de igualdade na pluralidade.

A partir da concepção de multiculturalismo de registro étnico (Bourdieu e Wacquant, 2001), que permite tomar “diferença” e “igualdade” como termos que não se contradizem, e que não se inviabilizam mutuamente, é possível formular a concepção não-colonial de convivência plural entre iguais na diferença, isto é, a convivência entre iguais mantidas as diferenças que particularizam, como sugerida por Boaventura: “todos têm direito à igualdade quando a diferença discrimina, todos têm direito à diferença quando a igualdade descaracteriza”. Máxima que pode ser tomada como regra fundamental para a construção de “uma nação plural, na qual”, parafraseando Guillermo Bonfil Batalla,

a civilização [indígena], encarnada em uma grande diversidade de culturas, tenha o lugar que lhe corresponde e nos permita ver o ocidente a partir do [mundo indígena], isto é, entendê-lo e aproveitar seus ganhos desde uma perspectiva civilizatória que nos é própria porque foi forjada neste solo, passo a passo, desde a mais remota antiguidade; e porque essa civilização não está morta, mas alimentada nas entranhas da [Amazônia] profunda. A adoção de um projeto pluralista, que reconheça a vigência do processo civilizatório [indígena], nos fará querer ser o que realmente somos e podemos ser: um [continente] que persegue seus próprios objetivos, que tem suas metas próprias derivadas de sua história profunda. Ao afirmar nossa diferença, desde o interior e desde o exterior, estaremos negando radicalmente a pretendida hegemonia do ocidente que descansa no suposto de que diferença equivale a desigualdade e o diferente é, por definição, inferior” (Bonfil Batalla, 1990: 245-246).

---

conhecimentos, experiências, habilidade e capacidades preexistentes. O controle cultural, por isso, não é absoluto nem abstrato, mas histórico” (Bonfil Batalla, 1983: 183).

## **A questão indígena não é apenas uma questão quantitativa – I**

A questão indígena não é uma questão meramente quantitativa como pretendem fazer crer aqueles se valem dos números relativos à população indígena, reduzida pelos impactos da “conquista”, como argumento para diminuir a importância da presença indígena no cenário político nacional.

Referindo-se ao que chama de “México profundo”, a presença ativa de diferentes povos indígenas no México contemporâneo, Guillermo Bonfil Batalla fornece elementos que estendidos para outras regiões, permitem compreender que a questão indígena não é apenas local nem, tampouco, uma simples questão quantitativa:

[...] os indivíduos, ademais disso, indivíduos, pertencem a unidades sociais diferentes nas quais são portadores coletivos de maneiras particulares de viver e fazer a história. Temos, em conjunto, uma grande quantidade de formas diferentes para organizar o trabalho, a família e a comunidade; temos uma ampla gama de formas de expressão; contamos com conhecimentos e habilidades múltiplas para enfrentar problemas semelhantes; possuímos diversos sentidos de transcendência. Esse será o aporte do México profundo e sua civilização negada quando decidamos construir um futuro comum, com esse México e não contra ele (Bonfil Batalla, 1990: 226)],

E o mesmo Guillermo Bonfil Batalla reafirma:

Há outro ponto que em tempos de frustração e de desencanto merece uma consideração atenta. Os povos índios resistiram cinco séculos de dominação e opressão colonial. De onde sai sua decisão de permanecer e continuar?, quais são as fontes dessa vontade para seguir fazendo história por si mesmos?, que reservas interiores puseram em jogo para resistir em seu próprio projeto, durante séculos, sob condições incomparavelmente mais difíceis que as que quebram em pouco anos o projeto nacional do México imaginário?<sup>80</sup> Essa força espiritual que está por trás da decisão e da vontade de seguir sendo, é um requisito indispensável para formular um novo projeto nacional, viável e autêntico. Nos crenes do México imaginário essa força não existe mais: não há convicção de prosseguir, ainda que alguns pretendam ocultar, empertigando-se em recolher dos despojos do naufrágio e voltar a armar a mesma barca inútil. Mas essa vontade, ao contrário, encoraja milhões de mexicanos que a exercem

---

<sup>80</sup> Guillermo Bonfil Batalla faz referência ao projeto de independência política da Revolução Mexicana, traído pelo liberalismo, e posterior neoliberalismo, que tomou conta “do conjunto da sociedade mexicana que se organizam “segundo normas, aspirações e propósitos da civilização ocidental que não são compartilhados (ou o são desde outra perspectiva) pelo resto da população nacional; a esse setor, que encarna e impulsiona o projeto dominante no nosso país, o chamo aqui de México Imaginário” (Bonfil Batalla, 1990: 10).

cotidianamente nos atos de sua vida concreta, na confiança em sua razão e no apego ao que é seu (Bonfil Batalla, 1990: 226).

A dimensão qualitativa das lutas indígenas pode ser percebida no campo jurídico quando se observa que os dispositivos legais originariamente formulados a partir da realidade indígena no país são coextensivos a todos os segmentos étnicos que configuram a sociedade nacional:

[...] É importante assinalar que, ao assumir o caráter pluriétnico da nação brasileira, que não se esgota nas diferentes etnias indígenas, como evidencia o parágrafo 1º do art. 215, a Constituição de 1988 tornou impositiva a aplicação analógica do tratamento dado à questão indígena aos demais grupos étnicos. Assim diante deste novo padrão de respeito à heterogeneidade da regulamentação ritual da vida, impõem-se a exata compreensão das pautas de conduta que agora orientam os diversos atores sociais, em particular os agentes públicos e políticos (Duprat, 2002: 44).

No que se refere à implicação da dimensão qualitativa da questão indígena para a sociedade nacional de modo mais amplo, Eunice Ribeiro Durham assinala que a importância política da questão indígena “não reside numa associação puramente simbólica, que atribui ao índio um valor libertário apenas no imaginário coletivo” (Durham, 2004:304), e complementa:

A verdade é que não se pode propor, de fato, uma solução satisfatória para o problema indígena sem colocar imediatamente em questão a necessidade de alterar estruturas de dominação profundamente enraizadas na sociedade brasileira, e isso não apenas no plano político, jurídico e econômico mas, inclusive, no social e cultural mais abrangente (Durham, 2004:304).

Assinalando que “o tema indígena não é um tema quantitativo”, Roberto Espinosa (2009) assinala que apesar da atualmente a população indígena ser minoria na Colômbia, a questão nacional colombiana é diretamente influenciada pela questão indígena, cenário comum a outros países da América Latina que reconhecem a presença



indígena como partes constitutivas da sociedade nacional e da organização política do Estado nacional.

Reconhecer que questão indígena não é apenas quantitativa é admitir que ela diz respeito não apenas à uma parcela da população nacional, mas que repercute igualmente em todo o mundo do branco; é admitir a necessidade de reorientação das instituições públicas e da ordem social de maneira que deixem de reproduzir o colonialismo de poder que submete a todos, índios e não-índios; e, principalmente, é admitir que para essa necessária reorientação do mundo do branco, e por conseguinte do mundo do branco em contato com o mundo do índio, pode buscar inspiração em sistemas étnicos que continuam vigentes em vários lugares do mundo.

### **Realidades resistentes**

Como sugere Boaventura “a sociologia das ausências e a sociologia das emergências” (Santos, 2006a), a partir das quais é possível explicitar a existência ativa de “experiências sociais declaradas como inexistentes (a sociologia das ausências) e dar visibilidade à muitas outras declarada impossíveis (a sociologia das emergências), deve assentar em procedimentos epistemológicos que credibilizem a busca de alternativas em condições de elevada incerteza” (Santos, 2010a: 20). Com relação às expectativas que se deva ter, ressalta o próprio Boaventura: “[...] a incerteza das alternativas reside não nelas em si, mas no pensamento que as descredibiliza. Como tenho vindo a defender, não precisamos de alternativas mas de um pensamento alternativo de alternativas” (Santos, 2010a: 22), o que significa dizer que as “alternativas” produzidas fora do paradigma sócio-cultural da modernidade não representam incerteza em si mesmas, mas que são conceituadas como “incertezas” pelo pensamento ortopédico e pela racionalidade indolente que o subjaz (Santos, 2010a: 21). É importante, contudo,

observar que muitas das experiências indígenas, se não todas, são na realidade iniciativas étnicas de saberes consolidados, e não apenas experiências novas, não fundamentadas. Por isso mesmo as iniciativas étnicas são conceituadas com “alternativas em condições de elevada incertezas” (Santos, 2008a: 20) apenas quando olhadas a partir do pensamento ortopédico. Olhadas a partir dos respectivos sistemas culturais de produção de conhecimento que lhes dão sustentação, as iniciativas indígenas são realidades contextualizadas de aplicação prática de saberes étnicos, resultantes tanto de observação prática como de que formulações teóricas e conceituais e da realização de experimentos empíricos conduzidos a partir de outros procedimentos que não os procedimentos científicos.

Para que a explicação dos processos de produção de inexistências das experiências indígenas (a “sociologia das ausências”) e a explicitação de experiências indígenas existentes (a “sociologia das emergências”) defendidas por Boaventura sejam capazes de promover questionamentos definitivos na epistemologia moderna, é necessário que as práticas indígenas não fiquem limitadas à conceituação de “experiências emergentes” ditadas pelo “pensamento ortopédico” e pela “razão indolente”, mas que a partir de uma racionalidade que se situa fora do paradigma da modernidade, uma racionalidade a que “a partir de “uma racionalidade mais ampla que [Boaventura designa] “por razão cosmopolita assente nos procedimentos não convencionais da sociologia transgressiva das ausências e das emergências” (Santos, 2008a: 20), se lhes reconheça nos cânones da ciência moderna a sua condição de realidades efetivas de resistência étnica, denominando-as de “realidades resistentes”, a partir do que se reconhece a sua efetividade não apenas no âmbito étnico específico como também no âmbito das relações interétnicas.

## **Institucionalização e resistência indígena**

Muitas histórias de vida de indivíduos indígenas que participam como interlocutores no diálogo entre o Estado e os grupos étnicos indígenas poderiam ser tomadas para mostrar diferentes nuances de “todo este processo histórico de dominação e resistência [que] não está escrito em nenhum livro, [mas que] encontra-se registrado na memória coletiva, ou seja, na ‘história oral’ de muitos dos seus protagonistas, e que permanece à espera da recuperação histórica que venha a se somar às lutas indígenas” (Reyes Garcia, 1984: 268).

Como observa Luís Reyes Garcia na análise que desenvolve sobre os diferentes mecanismos de apropriação das lutas indígenas, “através da análise histórica podemos também observar como o grupo no poder converte em instrumento as sociedades indígenas dominantes, que manipula sempre segundo seus interesses. Para isto cria e recria elites indígenas para apoiar e organizar a exploração” (Reyes Garcia, 1984: 267).

Essa observação ajuda a perceber o processo a que são submetidas as iniciativas indígenas que têm as suas dimensões emancipatórias anuladas através da sua institucionalização em formas de experiências conduzidas por agências do estado e/ou por ONGs prestadoras de serviço através dos chamados “convênios” e “parcerias”. Como exemplos dessas situações podem ser mencionados: a “auto-demarcação” que foi transfigurada em “demarcação participativa”; a contratação de indivíduos indígenas como funcionários de órgãos públicos; o atrelamento de lideranças indígenas à programas e projetos desenvolvidos sob o controle de órgãos do Estado e mesmo ONGs etc..

Por um lado a anulação das experiências indígenas aparece como um “subproduto oculto” – talvez melhor seja dizer “ocultado” – da institucionalização, enquanto a publicização e a divulgação das experiências institucionalizadas assumem o

papel de carro chefe da propaganda institucional na qual as “elites indígenas” criadas e recriadas para apoiar, organizar e viabilizar a subordinação indígena contracenam como “garotos de propaganda” da política de Estado. Dentre os vários casos podem ser mencionados como exemplo: os livros *Demarcando Terras Indígenas*, volume I e II, e demais material de divulgação do Projeto Integrado de Proteção às Populações Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)<sup>81</sup>; a “vitrine” a que são expostos os índios servidores da Secretaria do Estado para os Povos Indígenas (Seind) e da Secretaria do Estado de Educação e Cultura (Seduc), ambas do Estado do Amazonas; a “atuação” como lideranças a que são submetidos certos índios Waimiri-Atroari quando de apresentações públicas dos resultados do Programa Waimiri-Atroari etc..

Contudo, se de um lado é visível a prática de cooptação de representantes indígenas como estratégia de anulação das iniciativas contra-hegemônicas, a análise crítica das lutas étnicas leva a reconhecer que paralelo à dominação/ institucionalização das lutas indígenas tem lugar um processo de afirmação e atualização da resistência étnica que acena para a possibilidade de construção de relações interétnicas plurais que sejam marcas pela simetria no exercício do poder entre o Estado e os povos indígenas.

Atualmente essa resistência étnica continua a ser alimentada através de ações empreendidas pelo movimento indígena em diferentes instâncias, nas mais variadas áreas de atuação, por agentes – chefes, lideranças, representantes, intelectuais etc. – e

---

<sup>81</sup> PPTAL: Projeto Integrado de Proteção às Populações Indígenas da Amazônia Legal; foi um dos componentes do Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais Brasileiras (PPG7), coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e financiado pelos países do chamado Grupo dos 7 (G7), Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido, que configura o grupo dos países no “Norte”. Em parceria com a Funai o PPTAL promoveu a demarcação e implantou projetos de proteção de terras indígenas; o PPTAL foi encerrado em dezembro de 2008, após 13 anos de atividades. O PPG7 foi concebido para desenvolver estratégias inovadoras de proteção e uso sustentável da Floresta Amazônica e da Mata Atlântica, associadas à melhoria da qualidade de vida das populações locais. Proposto na reunião do grupo dos sete países mais industrializados (G7), em 1990, e aprovado em dezembro de 1991 pelo G7 e pela Comissão Europeia, o PPG7 foi lançamento oficialmente durante a Eco-92, em junho de 1992, no Brasil, e encerrado em setembro de 2009, após 17 anos de atividades.

organizações indígenas orientadas a partir de interesses etnopolíticos que tomam diferentes formas de manifestação.

### **Autodeterminação e “parceria”, termos de uma equação inviável**

É fácil perceber que caso as iniciativas indígenas emergentes se propagem como exitosas promoverão uma verdadeira “revolução”. Por esta razão é que as iniciativas indígenas são institucionalizadas, cooptadas, domesticadas, absorvidas, em fim, inviabilizadas pelo Estado neoliberal, promovendo a anulação do seu potencial crítico emancipatório. Anuladas, as iniciativas indígenas são produzidas como inexistentes, reduzidas à expressões étnicas “abissais” destituídas de qualquer possibilidades de eficácia no relacionamento intercultural.

A força “domesticadora” dos sistemas hegemônicos de poder absorve as alternativas transformando-as em peças-chaves de afirmação hegemônica e reduzindo a diversidade à desvio da norma, onde “as alternativas revolucionárias são derrotadas ou absorvidas, tendências divergentes assimilam teses de seus adversários” (Sader, 2000: 84). É isso o que se passa com as organizações indígenas a partir do momento em que se envolvem nas chamadas “parcerias”: as alternativas indígenas que se caracterizam como as expressões de resistência étnica, são institucionalizadas na forma de ações ou programas de políticas públicas. Derrotadas, absorvidas, eliminadas, as iniciativas indígenas são esvaziadas em sua dimensão étnica, e como forças de regulação impedem, talvez de uma forma ainda mais contundente, pois que para os próprios índios e para a sociedade ampla passam a ser demonstrações explícitas de ineficácia étnica e/ou de cooptação, a emancipação que a resistência étnica consubstanciada nas “realidades indígenas resistentes” acena como projeto futuro.

Autodeterminação e “parcerias” são dois termos de uma equação que não se fecha. Contudo, o perigo das armadilhas não pode ser enfrentado pelos povos indígenas através de uma posição absenteísta do não-diálogo com o Estado nacional. Sendo a situação de contato um jogo de afirmação de poder, o que não pode ocorrer é os índios abrirem mão da sua condição de sujeitos ativos na condução do diálogo interétnico, ou seja, os índios não podem perder de vista a autodeterminação, para que os seus projetos étnicos não corram o risco de serem assimilados pelo Estado e reduzidos a políticas públicas destituídas de propósitos que conduzam à possibilidade futura de autonomia étnica.

#### **“Parceria”, desperdício das experiências alternativas**

Concebido como a solução para os problemas que decorrem da sociedade, o Estado moderno o se transforma a partir dos anos 1980, passando a ver o Estado como problema e a sociedade como solução.

É nesse contexto que o Estado passa a lançar mão de entidades da sociedade civil, as ONGs como formuladoras de possíveis soluções para os problemas que o Estado não consegue solucionar e, ainda, para a própria implementação de políticas públicas destinadas a atender demandas sociais.

Contudo, as “parcerias” resultantes da relação do Estado com entidades da sociedade civil, vistas como extensão da ação do Estado, continuam a ser orientadas a partir da lógica burocrática estatal. Ao invés de incorporar às ações do Estado as “soluções” advindas da sociedade civil, as “parcerias” instrumentalizam a dimensão emancipação presente nas lutas sociais como regulação dirigida pelo Estado, acentuando a discrepância entre expectativas e experiências e promove o desperdício

das práticas emancipatórias responsáveis pelas experiências inovadoras das relações inter-societárias (Santos, 2000a).

As “realidades indígenas resistentes”, que por serem concebidas – formuladas, implementadas – a partir de sistemas culturais particulares, são experiências mais próximas das demandas/propostas étnicas, pelas “parcerias” distanciam-se das formulações emancipatórias étnicas e são tornadas mais próximas dos interesses e propósitos do Estado regulador. Essa situação dá lugar a um cenário de “expectativas descendentes”, que no dizer de Boaventura caracteriza o momento atual em que vivemos de “uma inversão nas relações experiências/expectativas [...] numa situação onde a exclusão se sobrepõe à inclusão; uma situação de discrepância negativa” (Santos, 2000a). Para que tal não ocorra, é importante que ao participar das “parcerias” os movimentos sociais não esquecerem que “não podem confiar demasiadamente na vontade dos governantes, dado que eles são produtos do sistema de poder que naturalizou a discriminação racial” (Santos, 2006d). Esse o perigo das parcerias, que recorrentemente têm levado à institucionalização em que cai enredado o movimento indígena na medida em que atrela as reivindicações étnicas que lhe próprias à pauta das políticas públicas dirigidas para as populações indígenas.

### **Produção de não-existência**

São cinco as formas assinaladas por Boaventura de não-existência, produzidas por monoculturas que presidem a racionalidade moderna e conformam o mundo à visão eurocêntrica do mundo.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Uma definição de “monoculturas” poderia ser: formas de entendimento baseadas exclusivamente em uma cultura. Conforme Boaventura: “A monocultura do saber científico e do rigor é a idéia de que só há uma forma de conhecimento válido e que todas as outras formas de saber não têm qualquer validade” (Santos, 2006c).

A primeira “deriva da *monocultura do saber e do rigor do saber*” (grifo no original) (Santos, 2008a: 102); é a produção da ignorância que consiste em considerar tudo aquilo que não se enquadra nos cânones do saber e do rigor científico, como ignorância, como não inválido, como não-científico. O “outro” é o in-civilizado, o inculto, o incapaz.

A segunda “assenta na *monocultura do tempo linear*” (grifo no original) (Santos, 2008a: 103), e produz a hierarquização pautada na concepção moderna de tempo linear, à qual é associada às noções de progresso, desenvolvimento, civilização, modernização etc., através da qual todas as coisas, e todas as culturas, e por conseguinte todas as pessoas, são passíveis de serem classificadas em superiores ou inferiores, dando origem, produzindo ainda a distinção entre simultaneidade e contemporaneidade. O “outro” passa a ser o primitivo, o selvagem, o tradicional, o simultâneo não-contemporâneo, condenado a só sair da condição de inferior a que está condenado se deixar de ser o que é, se passar à condição “moderno”, de ex-índio.

A terceira “é a *lógica da classificação social*, que assenta na monocultura da naturalização das diferenças” (grifo no original) (Santos, 2008a: 103), que opera a naturalização das hierarquias socialmente estabelecidas, onde a relação de dominação toma a conotação de consequência e deixa de ser vista como a causa da hierarquização. A não-existência produzida acarreta uma inferioridade que por ser entendida como “natural” passa a ser insuperável. O “outro” é lançado numa condição de inferioridade que é insuperável, e como tal condenado a ser eternamente inferior por não representar uma alternativa ao mundo “superior”, o que faz com que o x nesta lógica o “índio” continue a ser sempre inferior.

A quarta “é a *lógica da escala dominante*” (grifo no original) (Santos, 2008a: 103), assentada na modernidade ocidental tomada como padrão e parâmetro para de



monocultura, a partir do qual determinados próprios do mundo ocidental moderno elementos são elevados à condição de “universais” e “globais” reduzem toda e qualquer entidade – identidade, idéia, princípio, religião, cosmovisão etc. – rival à condição de “particular” e “local”, e que nestas condições a que são impostas tornam-se invisíveis e perdem as suas potencialidades enquanto alternativas credíveis para a ciência. A maior parte das expressões e manifestações culturais do “outro” – formas de organização social, modos de produção, artefatos tecnológicos, religiosidade etc. – são submetidas à condição de aspectos locais e particulares, sendo simplesmente desprezadas por não se adequarem aos padrões hegemônicos, enquanto outras – vestimenta, adorno, culinária, artesanato, música etc. – são submetidas à processo grosseiros de folclorização e mercantilização, tornando-se meros produtos étnicos totalmente dissociados de seus contextos locais e culturas originários. O “outro”, condenado a condição de particular, de local, fica excluído de se tornar uma alternativa ao que existe no universal e mundo global (Santos, 2006a: 104), condição que explicita a posição a que destinado o “índio” no mundo moderno.

A quinta, “é a *lógica produtivista* e assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista” (grifo no original) (Santos, 2008a: 104), que concentra a produtividade da natureza e do trabalho humano a um ciclo só de produção (Santos, 2006c); uma lógica de produção que abandona os ciclos tradicionais de atividade produtiva que sempre orientaram a relações homem-meio ambiente e a própria dinâmica do trabalho humano; uma lógica onde “o que interessa é a produtividade num determinado ciclo [de tempo], fazendo com que tudo que é produzido fora dessa lógica seja considerado estéril, preguiçoso, pouco qualificado, indolente” (Santos, 2006c); uma lógica produtivista cega que embora seja recente na história da humanidade já mostrou o seu poder de depredação ambiental, de desmatamento de florestas, de destruição de

ecossistemas, e, também, de degradação humana e social. Para a lógica da “produtividade capitalista” o índio, o “outro” por excelência para a modernidade ocidental<sup>83</sup>, é a expressão máxima da indolência produtivista. Considerados sempre como preguiçosos, dispersivos e arredios ao trabalho árduo, os povos indígenas são recorrentemente acusados de “latifundiários” e considerados como privilegiados por disporem de “grandes extensões de terras” que lhes são destinadas pelo Estado nacional, mas que naquele entender são subutilizadas em razão mesmo da sua indolência produtivista. Vistas como entraves ao progresso e empecilhos ao desenvolvimento, as terras indígenas são alvos constantes de disputas e invasões por parte de interesses orientados pela lógica capitalista de produção da natureza.

Assim, as cinco “principais formas de não-existência produzidas ou legitimadas pela razão metonímica” são:

o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo. Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas. São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir (Santos, 2006a: 104).

São formas de não-existência com as quais a modernidade ocidental desqualifica todas as alternativas que se situam distantes do paradigma científico. E como o índio nunca escapa da condição de “outro” que lhe é imposta pelo mundo ocidental, é sobre ele que de forma mais incisiva recai a condição daquilo que o mundo do branco lhe destinou ser: “simultâneo”, sem nunca ser reconhecido como realmente é: “contemporâneo”.

---

<sup>83</sup> Discutindo “a questão da modernidade”, Aníbal Quijano sentencia: “Em outras palavras, a partir da América um novo espaço/tempo se constitui, material e subjetivamente: essa é a mentira do conceito de modernidade” (Quijano, 2005: 244).

Contudo, apesar da violência e agressividade perpetrada contra os direitos territoriais dos povos indígenas garantidos em diplomas legais e a negação sistemática do modo vida e produção indígena classificado como improdutivo pela lógica capitalista de exploração da natureza, é justamente com relação à forma de produção da ausência a que Boaventura chama de “monocultura da produção capitalista” (2006c) que os sofisticados sistemas indígenas de produção de conhecimentos vêm se impondo como as alternativas mais adequadas à exploração de recursos naturais associada à preservação ambiental e à manutenção de condições sustentáveis de continuidade de vida. Prova disso é o amplo reconhecimento pelo movimento ecologista internacional do aporte que o(s) pensamento(s) indígena(s) trazem para a compreensão e equacionamento de questões de ordem ambiental. De mesma forma é fácil perceber a importância dos povos indígenas no que diz respeito à manutenção de áreas florestais não apenas na Amazônia brasileira, mas em toda a Pan-Amazônia. É significativo observar a enorme coincidência de áreas verdes e terras indígenas quando se justapõem mapas de cobertura vegetal e de presença de povos indígenas. Inegavelmente os índios são os principais elementos de preservação da floresta em pé, fazendo das suas presenças étnicas obstáculos decisivos ao avanço das frentes madeireiras e do agronegócio que continuam a despejar a sua voracidade produtivista capitalista predatória sobre as últimas áreas de floresta que preservam potencial para a exploração econômica.

### **Regulação – emancipação**

Historicamente a relações das sociedades coloniais com os povos indígenas, sejam aquelas conduzidas sob a responsabilidade dos organismos oficiais de ação indigenista, sejam as praticadas por demais entidades públicas e por segmentos da

população nacional, sempre foram pautadas pela “regulação social” operacionalizada pelo colonialismo, em todas as suas formas de expressão: escravidão, guerra, destruição do outro, genocídio e epistemicídio, que atuando em diferentes momentos, e na maior parte das vezes em iniciativas conjugadas, marcam as relações da modernidade ocidental com o mundo extraeuropeu. Como observa Boaventura, o duplo pilar “regulação social” e “emancipação social” que caracteriza a modernidade ocidental somente se aplicou às sociedades metropolitanas. As sociedades coloniais nunca tiveram oportunidade de experimentar essa dualidade, ficando a emancipação sempre restrita à um reduzido grupo de indivíduos ligados ao poder colonial (Santos, 2006c). No Brasil Colônia, durante o Império e mesmo já na República, a situação não foi diferente.

Apenas muito recentemente, a partir do cenário jurídico demarcado pela Constituição Federal de 1988, as relações do Estado nacional brasileiro com os povos indígenas, tanto as operadas diretamente por agentes públicos, como outras implementadas por entidades não-governamentais envolvidas em “parcerias” com órgãos governamentais para a execução de políticas públicas passaram a estabelecer como horizonte futuro de suas ações a construção de uma situação de emancipação social para os povos indígenas. A bem da verdade, cabe ressaltar a atuação positiva de determinadas entidades de atuação indigenista, comumente chamadas de “entidades de apoio à causa indígenas”, que desde os primeiros momentos de articulação do movimento indígena no país orientaram as suas ações por aquele segundo pilar da modernidade, passando a conduzir suas relações, tanto com o Estado como com os povos indígenas, através de princípios de “emancipação social” que orientam consultorias, assessorias, ações de apoios e iniciativas diversas na implantação de programas e projetos voltados à garantia de direitos humanos, de avanço das condições

democráticas, de igualdade na diversidade, de reconhecimento do direito à diversidade étnica e de apoio á lutas pela auto-determinação que colocam no horizonte das lutas indígenas o cenário de construção de um Estado purinacional e de reconhecimento de uma sociedade multicultural e pluriétnica.

### **Lutas políticas, influências epistemológicas**

Paralelamente às conquistas políticas alcançadas nas últimas décadas de mobilizações etnopolíticas em toda a América Latina, no campo acadêmico os povos indígenas passam a ser vistos, principalmente no âmbito da antropologia, da sociologia, da filosofia e da epistemologia, de um modo distinto daquele que tradicionalmente sempre lhe dedicou à ciência moderna, reconhecendo-lhes como sistemas culturais de produção de conhecimentos próprios. A “imaginação epistemológica, filosófica e sociológica do nosso tempo”, que Boaventura associa ao “espírito epocal” (2008a: 19) que questiona os cânones da ciência, e as mobilizações etnopolíticas indígenas atuam sobre o *corpus* teórico que conforma o pensamento acadêmico moderno colocando em cheque as suas “verdades” e “certezas” construídas sobre e para explicar os povos indígenas pelas diferentes disciplinas e distintas correntes do pensamento, forçando novos cenários que obrigam a uma revisão crítica do processo histórico de negação/ocultação social, política e epistemológica a que foram/são submetidos os povos indígenas e seus sistemas étnicos de produção de conhecimento pela colonialidade do saber que dominam o contexto das relações interétnicas. Contudo, ainda que tais transformações possam ser radicais, como toda transformação civilizacional somente se concretiza ao longo prazo (Santos, 2007c: 12).

As rupturas paradigmáticas, claramente influenciadas pelas lutas sociais, põem em cheque as “verdades” e “certezas” construídas pelo “constrangimento e o

empobrecimento causado pela redução dos problemas a marcos analíticos e conceituais que lhes são estranhos” (Santos, 2008a: 15), a que Boaventura chama de “pensamento ortopédico” da modernidade ocidental, e que são garantidas mais pela hegemonia do paradigma científico do que confirmadas através de um “encontro” entre paradigmas diferentes.

Ao mesmo tempo em que avançam as conquistas desencadeadas pelas lutas indígenas fica claro que a principal diferença entre os sistemas indígenas de produção de conhecimento e a ciência moderna diz respeito ao modo como reagem os respectivos conhecimentos quando submetidos a uma situação de encontro epistemológico: se por um lado os conhecimentos indígenas mostram-se abertos, acolhendo com outras formas de pensar, outras experiências de mundo, o conhecimento científico, fundado na razão indolente que despreza qualquer conhecimento que produzido fora dos cânones modernos, mostra-se fechado a todo conhecimento não-científico, que embora continuem vigentes em contextos sócio-culturais específicos são colonizados e passam a ser chamados de “conhecimentos tradicionais” a partir do que têm a sua eficácia questionada e posta à prova como conhecimento válido.

### **“Ecologia dos saberes”**

A condenação prévia à inexistência de saberes não-científicos operada pela razão indolente da modernidade ocidental é ao mesmo tempo epistemológica e política, empregada como estratégia de afirmação dos saberes produzidos pela ciência como os únicos universalmente válidos.

A “ecologia dos saberes” (Santos, 2006a) proposta por Boaventura opera uma comparação não contrastiva entre saberes diferentes de forma de “ultrapassar ou deslocar” os limites de cada saber (Santos, 2006a), o que corresponde dizer que só

existe entre-saberes, que é o encontro entre saberes diferentes, entre diferentes epistemologias, que cria a possibilidade de superação das limitações próprias de cada conhecimento produzido e de cada sistema cultural de produção de conhecimento.

Tomada a partir da proposta de “ecologia dos saberes”, a complementaridade entre saberes indica que todo saber somente pode compreender-se a si próprio, naquilo em que “sabe” e naquilo em que “ignora”, na relação que estabelece com outros saberes igualmente parciais e incompletos, deixando com isso de acentuar as limitações e os déficits inerentes a cada saber e a cada sistema epistemológico e ressaltando que o saber só existe no encontro entre saberes.

Contudo, é importante estar atento ao fato de que os próprios atos (a) de selecionar saberes a serem comparados e (b) de criar um qualquer conjunto de saberes, de promover a ecologia entre certos saberes distintos tomados dentre os muitos possíveis saberes existentes no mundo, é também um ato que trás em si uma certa carga de colonialismo, pois que o eger os saberes a serem comparados e com eles criar um determinado conjunto de saberes “que integrarão um dado exercício de ecologia dos saberes” (Santos, 2008a: 30) deixa de fora muitos outros saberes que por terem sido descartar não serão inseridos no conjunto de saberes a ser submetido à comparação, existindo, portando, também aí, na “ecologia dos saberes”, o “desperdício” daqueles saberes não excluídos do exercício de ecologia dos saberes. Assim, a “ecologia dos saberes”, além de “minimizar ao máximo [a] assimetria na relação entre saberes” (Santos, 2008a: 29), minimiza o desperdício de conhecimentos.

Longe de indicar para um impasse sem saída onde a alternativa única parece ser o privilegiar determinados saberes *versus* o desperdício de outros, o que este “impasse” sugere é que a possibilidade de cenários de “ecologia de saberes” é sempre muito mais ampla do que as possibilidades admitidas entre os sistemas epistemológicos diferentes

que através confrontações epistemológicas sempre assimétricas se confrontam em um dado episódio específico de diálogo intercultural, que será mais ou menos simétrico quanto mais ou menos radical for a “ecologia de saberes”. Um falso impasse, mas, ainda assim, com dois problemas a aumentar a complexidade do “círculo de ecologia de saberes” (Santos, 2008a: 29): (a) como comparar saberes diferentes, uma vez que estes são produzidos por sistemas culturais distintos e (b) como selecionar dentre os muitos saberes existentes no mundo aqueles saberes que irão compor os conjuntos a serem submetidos ao exercício de ecologia de saberes (Santos, 2008a: 29), problemas que para serem vencidos devem ser submetidos à “tradução” e à “artesanias das práticas”, como sugere Boaventura que sejam denominados os procedimentos teóricos conceituais que permitam a inteligibilidade entre saberes distintos.

Onde “tradução” (Santos, 2006a) corresponde ao procedimento de comparação entre saberes diferentes produzidos por epistemologias distintas, comparação realizada não com o propósito de aproximar conteúdos procurando afirmar semelhanças ou denunciar incompatibilidades entre de saberes distintos, mas tradução entre saberes. Nesse sentido a “tradução”<sup>84</sup> parte do princípio de que sendo construções culturalmente localizadas, todos os saberes são incompletos, e que submetido à uma “tradução recíproca”, conforme a acepção que lhe dá Boaventura, permita a todos os saberes em presença que participam do exercício de tradução assumirem às diferenças epistemológicas que os distingue, e não mais os distancia, como “uma diferença tendencialmente igual” (Santos, 2006<sup>a</sup> e 2008a).

Onde “artesanias das práticas” são procedimento para definir os conjuntos de saberes que num dado momento irão participar do exercício de ecologia dos saberes,

---

<sup>84</sup> Deborah Duprat assinala a contribuição da Antropologia como área de conhecimento para a realização da “tradução intercultural”, o procedimento metodológico a partir do qual “A abertura para o outro, experimentando-o como tal de modo a fazer valer sua pretensão afasta a atitude monológica e impõe a



uma opção que além de epistemológica é em si uma opção claramente política, tanto no que se refere à seleção de um campo específico de interação onde a ecologia de saberes terá lugar, como na definição dos saberes, dentre as muitas experiências humanas existentes no mundo, que irão participar do exercício de ecologia dos saberes (Santos, 2006a e 2008a). Talvez seja no campo da preocupação com a crise ambiental e de preservação da biodiversidade que a ecologia de saberes mostra-se mais aberta aos saberes indígenas. Prova disso é a influência que muitos pensamentos indígenas passaram a exercer tanto sobre o senso comum preocupado com os problemas ambientais como sobre o movimento ambientalista mundial que “traduz” conceitos, cosmovisões, princípios de relacionamento homem-ambiente indígenas e os incorpora às bandeiras de lutas globais. Nesse ponto é inegável a importância que tiveram os povos indígenas dos índios na Eco-92, reunião mundial onde foram aprofundados os conceitos de desenvolvimento sustentável, e mais recentemente a descoberta pelo mundo moderno do pensamento dos povos originários da região andina que centrado no princípio do “Bem Viver” indicam novas formas – na verdade formas milenárias – de relacionamento homem-natureza que se mostram mais positivas na luta pela preservação das condições de vida.

No caso dos povos indígenas a questão não é apenas a de como definir que saberes podem participar do exercício de ecologia de saberes, uma vez que os saberes indígenas são considerados pela racionalidade indolente como inviáveis, ou não possíveis, de serem usados no equacionamento das questões do mundo do branco e são produzidos como inexistentes pelo pensamento ortopédico. Antes disso a questão é que se coloca é que, se todo saber é saber etnicamente referenciado, com que propósito as referências as referências étnicas de um povo diferente serão submetidas à tradução

---

recuperação da retórica, mediada pela intervenção antropológica que, ao experienciar significativamente

intercultural e, a partir daí, ao exercício de comparação de seus conteúdos formais e simbólicos por meio da ecologia dos saberes. Aqui, no caso de entre-saberes de fundamentações étnicas não apenas diferentes, mas profundamente distantes entre si, como é o caso dos conhecimentos formulados por grupos étnicos indígenas e do conhecimento científico, as comparações, correlações e complementaridades são mediadas principalmente pela dimensão política, que dada a assimetria de poder instituída pelo colonialismo pesa negativamente contra os interesses dos povos indígenas. Assim, qualquer proposta de “comparação” entre saberes étnicos indígenas e saberes científicos pressupõe a necessidade de um novo contexto político descolonizado para o exercício de relações interétnicas plurais.

### **Outra epistemologia necessária**

Como assinala Boaventura em vários momentos, pelo “desperdício da razão prática” promovido com o apagamento das diferentes experiências de mundo relegadas pela modernidade ocidental, “a ‘epistemologia do Norte’ e o conhecimento científico que desenvolvemos no ‘Norte’ não nos servem mais para as tarefas que nos propomos nesse início do século XXI”, e complementa, “e isto já seria mal em si mesmo... Mas, o pior é que as ciências sociais do ‘Norte’ estão estéreis!” (Santos, 2006c).

Além de não criar “idéias novas”, mas apenas aprofundar “as idéias que foram construídas, ou há muito tempo, ou foram construídas fora do ‘Norte’” (Santos, 2006c), a “epistemologia do Norte” persiste em sua atitude de bloquear experiências de conhecimentos oriundas do “Sul”, experiências sociais, políticas e culturais que mantidas fora dos olhares, da maneira de ver, dos conceitos, das teorias do “Norte” (Santos, 2006c) e que, conseqüentemente, impedem toda possibilidade de “emergência

---

uma realidade, está apta a traduzir os *topoi* que orientarão a discussão” (2002: 46).

de idéias novas vindas de outros lugares do mundo, desde que elas não sejam apropriáveis pela ciência do ‘Norte’” (Santos, 2006c), construindo a falsa idéia de que “o capitalismo global é o futuro para todo o sempre, e que, não há qualquer alternativa a este modo de vida” (Santos, 2006c), não havendo alternativas ao neoliberalismo, expressão mais atual do pensamento moderno aplicado ao mundo da economia, da produção e do trabalho; uma falsa idéia formulada a partir de pressupostos teóricos conceituais que originados na esterilidade da “epistemologia do Norte” pretendem anunciar o “final da história”.

O que está em causa a partir da “sociologia das ausências” (Santos, 2006a) não é “desprezar a ciência, [mas sim] colocá-la no seu contexto” (Santos, 2006c) para, assim, defender a necessidade de reconhecer outros sistemas culturais de produção de conhecimento; defender uma outra epistemologia, ou outras epistemologias já que se fala em valorizar a diversidade de formas de conhecimento é “apreciar o que na ciência deve ser apreciado e deve ser resgatado, ao mesmo tempo, criando espaços para outros conhecimentos, para outras experiências de saber” (Santos, 2006c). O que há para se criticar na ciência é o monopólio do rigor científico que condena todas as outras formas de conhecimento à condição de “conhecimentos inferiores”, como são categorizados os chamados “conhecimentos tradicionais”, não permitido que sejam criados no campo dos conhecimentos válidos espaços para outras experiências de saber. O que se faz necessário é uma outra epistemologia que seja ampla o suficiente para captar a enorme diversidade que o “monopólio do rigor científico” (Santos, 2006c) desperdiça, põe a perder, torna invisível, produz como ausência de conhecimento, que são maneiras mais brandas de dizer que produz como ignorância.

### **“Epistemologia do Sul”**

A falta de um uma reflexão adequada à diversidade cultural do mundo faz com que ainda hoje a compreensão que se tem do mundo seja formulada a partir da visão de mundo pelo pensamento ocidental moderno (Santos, 2006c), que reduz o mundo à visão ocidental, reduzindo a diversidade existente no mundo à imagens espectrais do ocidente.

Para superar o desperdício de experiência promovido pela “epistemologia do Norte”, Boaventura defende a necessidade de uma “epistemologia do ‘Sul’”, que define como “a busca de conhecimentos e de critérios de validade do conhecimento que outroguem visibilidade e credibilidade às práticas cognitivas das classes, dos povos e dos grupos sociais que têm sido historicamente vitimizados, explorados e oprimidos, pelo colonialismo e o capitalismo globais” (Santos, 2009a: 12), que corresponde a assumir outros olhares e outros sentidos, não modernos, que permitam captar toda imensa diversidade cultural e epistemologia ainda hoje operando de modo eficaz e efetivo no “Sul anti-imperial” do mundo.

Uma definição de “epistemologia do ‘Sul’” que sintetize o jogo de poder posto em causa no processo de colonização epistemológica, poderia ser: “epistemologia do Sul é o modo de ver o mundo a partir das vítimas da epistemologia do Norte”<sup>85</sup>, e que nesse sentido, para se apresentar como um contraponto efetivo à colonialidade de poder tem que ser a um só tempo anticapitalista e anticolonial (Santos, 2009a: 13).

Como observa Boaventura, “A ciência faz parte das idéias, não das crenças” (2006c). Contudo, o drama do século XX, e que se irradia por este começo de século XXI, é que, dogmatizada, a ciência deixou de ser uma idéia e passou a ser uma crença, na qual acreditamos muito mais do que ela pode dar. Nesse “desvio”, para emergir a possibilidade de uma “ecologia dos saberes” faz-se é necessário “separar a crença [na

---

<sup>85</sup> “Visão dos vencidos”, expressão de uso corrente já desde a publicação do livro de Miguel León-Portilla, “*Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*”, em 1959, para expressar “outros” testemunhos sobre a Conquista vista não mais a partir da crônica vitoriosa escrita por espanhóis e

ciência] da idéia [de ciência]” (2006c), situação só possível alcançar a partir da reflexão crítica sobre a própria ciência, os seus resultados obtidos, as suas conseqüências e impactos, e os seus impasses; uma reflexão que além de crítica, sistemática, rigorosa e desapaixionada, deve estar, antes de tudo, sustentada por uma decisão firme de abertura aos conhecimentos não-científicos epistemologicamente negados pela hegemonia do pensamento do “Norte”.

Claro está que neste contexto de argumentação “Sul” não indica qualquer referência ao Sul geográfico do planeta. Como esclarece Boaventura, e seguindo aqui a linha de interpretação

O Sul para mim é a metáfora que simboliza o sofrimento humano causado pelo capitalismo global, pelo imperialismo, por esse mundo moralmente repugnante que não cessa de concentrar riqueza e de concentrar violência e de destruir as condições da democracia que tantos de nós, todos nós, queremos levar a sério; não como uma hipocrisia institucionalizada, mas, como a vivência da democracia radical das nossas vidas, na rua, nas famílias, nos mercados, nas comunidades, no espaço político, nas escolas, nas universidades (Santos, 2006c).

A “epistemologia do ‘Norte’” que ainda hoje domina tanto o chamado “pensamento erudito” de nossas instituições de pesquisa e ensino como pensamento do senso comum, é uma epistemologia fechada em si mesma, fechada no e para o mundo moderno (Santos, 2006c), uma epistemologia da exclusão, que elimina a possibilidade de qualquer epistemologia que lhe seja alternativa. Uma epistemologia que sendo a base de todo o conhecimento da modernidade ocidental produziu a partir do imaginário europeu/eurocêntrico todas as outras experiências de mundo “como não significando uma alternativa viável, uma diversidade credível, [reduzida] às vivências e às consciências dos países do ‘Norte’” (Santos, 2006c).

---

portugueses, mas sim a partir das populações indígenas que desde então vivem em constante situação de enfrentamento contra a colonização.

Não se pode esquecer que todo o pensamento hoje tomado como válido pelo mundo “culto”, que corresponde a dizer, mundo moderno, e que pela colonialidade de poder ditada pelo mundo moderno se estende também ao pensamento inculto do senso comum, apóia-se em “teorias [...] criadas em quatro ou cinco países do Atlântico Norte, no século XIX e [que] a partir daí ousaram considerar-se universais” (Santos, 2006c), teorias que excluem muitas experiências de mundo produzidas pela enorme diversidade de povos da América Latina, da África, da Ásia, da Oceania, enfim, de todas as partes do espaço extraeuropeu, que por não serem validadas são sistematicamente desperdiçadas pela arrogância e prepotência do pensamento ocidental moderno. Teorias que, no entanto, muitas das vezes sem serem submetidas à uma leitura crítica, ainda que estudadas e repetidas em nossos espaços de reflexão acadêmica e de fazer político (Santos, 2006c), reproduzem a colonialidade num mundo continuamente moldado segundo a pretendida visão de si, e que para si construiu o mundo europeu moderno. Reconhecer a colonialidade é perceber o sistema-mundo moderno para além do ponto de vista do seu próprio imaginário eurocêntrico, isto é, a partir “do ponto de vista do imaginário conflitivo que surge com e da diferença colonial” (Mignolo, 2005: 73), o que significa dizer reconhecer criticamente a situação colonial que institui o confronto entre formas de ver o mundo diferentes: do colonizador, ocidental moderno, e do colonizado. exotizado, incorporado como estranho, como marginal (Nunes, 1999: 71).

A contribuição da “epistemologia do Sul” (Santos, 2007a), que de outra forma pode ser chamada de “epistemologia das emergências”, já que parte das realidades sociais emergentes existentes no “Sul”, ou mais propriamente “epistemologia das resistências”, já que mais do que emergências as iniciativas que sustentam a vitalidade do “Sul” são resistências que permite ao “Sul” continuar a ser “Sul” apesar da regulação hegemônica imposta pelo “Norte”, para o pensamento da humanidade é retirar as os

“antolhos etnocêntricos” (Santos, 2006a: 202), as vendas que cegam o pensamento moderno e permitir reconhecer que apesar das relações coloniais que ainda hoje imperam na maior parte das relações de poder entre sociedades distintas em todas as partes do mundo persitem/resistem “diferentes “sistemas de saberes plurais, alternativos à ciência moderna ou que com esta se articulam em novas configurações de conhecimentos” (Santos, 2006a: 152).

Todas as experiências de mundo exteriores à modernidade ocidental, as muitas experiências de mundo efetivas e eficazes levada a efeito em muitas partes do espaço mundo extraeuropeu são formadas por uma “diversidade profunda dos conhecimentos, dos saberes, das práticas, das tecnologias, das tradições, dos mitos [...] que compõem essa diversidade enorme do mundo” (Santos, 2006c). E o pensamento dominante que temos hoje, a “epistemologia do ‘Norte’”, reduz toda a diversidade do mundo a um mero elenco de poucas “experiências que tornam praticamente irrelevante e invisível toda esta diversidade” (Santos, 2006c).<sup>86</sup>

### **Uma epistemologia indígena amazônica?**

A Amazônia continua a ser vista por todo o mundo como uma região mítica, assumindo a cada dia mais uma importância crucial para a discussão sobre a necessidade de superação dos paradigmas que têm provocado a invisibilidade de sistemas alternos de produção de conhecimento produzidos como inexistentes pela “epistemologia do Norte”, herdeira e difusora no espaço mundo global do pensamento eurocêntrico moderno. E, por isso mesmo, aliada a mística que envolve a região com a presença de diversos sistemas socioculturais diferentes, neste tempo do mundo em que vivemos, este lugar, a Amazônia, seja “talvez, o melhor lugar e o melhor tempo para

instaurar essa ‘epistemologia do Sul’ (Santos, 2006c), uma nova forma de pensamento, ou antes, uma nova forma de articular pensamentos distintos e distintas epistemologias, que venha renovar a pensamento social e rompa com o paradigma da modernidade ocidental.

Pela riqueza de experiências de mundos diversos que abriga, a Amazônia é um dos lugares mais privilegiados do mundo para se pensar a necessária renovação do pensamento social e político que os tempos atuais exigem. A presença ainda hoje observada de inúmeros povos indígenas vivendo com toda vitalidade de seus respectivos sistemas étnicos, faz da Amazônia um complexo cultural que só pode ser concebido, conhecido, tratado, levando em os conhecimentos produzidos por essa diversidade sócio-cultural que lhe é própria, articulados a partir de uma concepção epistemológica adequada à sua diversidade cultural (Santos, 2006c). Uma nova concepção epistemológica indígena amazônica que lhe sendo própria, e que não sendo a concepção epistemológica da modernidade ocidental, permita a construção de uma nova concepção de mundo, uma nova reflexão sobre a construção de um conhecimento plural mais adequado à pluralidade cultural do mundo, como, por exemplo, o “mundo de bem viver” [Buen Vivir] como se referem os povos indígenas andinos aos seus projetos de vida e de futuro.

### **Conhecimentos étnicos, conhecimentos científicos**

Em sentido diametralmente oposto ao pensamento moderno, refratário a todo conhecimento produzido por outros sistemas culturais, que nega o diferença pelo simples fato de ser diferente, o pensamento indígena está aberto a diferença, ao complemento por um pensamento que lhe seja diferente.

---

<sup>86</sup> O termo “profunda”, quando empregado por Boaventura, neste sentido, aproxima-se do uso que dele



Na fala de Pedro Inácio Pinheiro, que expressa o pensamento Ticuna construído a partir de uma lógica abrangente que permite a possibilidade de convivência de concepções distintas de mundo, “ciência Ticuna” tem a conotação de conhecimento Ticuna, conhecimento do mundo Ticuna e da história, mítica, de origem do povo Magüta:

Muitas vezes, nas assembleias, a gente discute o problema da educação dos Ticuna. É que os professores indígenas deveriam ensinar primeiro na língua materna da gente, desde o primeiro ano, para conhecer a história Ticuna, da criação do povo indígena Ticuna, onde nasceu, de onde vieram; conhecer a história, a realidade do povo Ticuna; conhecer a Évare<sup>87</sup>, conhecer porque que é Évare, porque que é Yoi, porque Ngutapa, Aicuna, Mowatcha<sup>88</sup>, essas pessoas que são importantes para o mundo dos Ticuna; conhecer quem é o pai eterno, que é o dono do mundo, do grupo, do mundo, que foi o criador do homem, criador do povo indígena Ticuna. Os professores deveriam insistir para ensinar primeiro isso aí, para colocar isso aí na cabeça dos meninos, para, depois que eles já entendem, depois que já estão com toda essa ciência Ticuna na cabeça, aí sim poderem estudar a língua portuguesa. Porque aí, já que conhecem a história do Ticuna, poderiam conhecer a história do branco, sem perder a história do Ticuna (Pinheiro, 2001).

Essa concepção Ticuna de conhecimento enquanto “ciência” que não se confronta com outra que lhe diferente, mas que se complementa na e com a diferença, é bem mais satisfatória (para o mundo plural, como efetivamente o mundo é, ????) do que a concepção científica do mundo moderno que trata os conhecimentos indígenas como “conhecimentos tradicionais”, associando aos conhecimentos étnicos, por analogia, toda a negatividade da modernidade ocidental que atribui uma conotação imobilizadora às noções de “tradição” e “cultura”, tomadas como marcas estagnadas de um passado civilizacional.

---

faz Bonfil-Batalla em “México Profundo” para conceituar as expressões étnicas das culturas indígenas que funcionam como elementos de afirmação identitária em contextos de relações interétnicas.

<sup>87</sup> Que conhecessem o mito de origem Ticuna, que surgiram no rio Évare, que por sua vez dá o nome à terra.

<sup>88</sup> Yoi, Ngutapa, Aicuna, Mowatcha, nomes dos mais importantes personagens do mito Ticuna de surgimento do mundo.

## **Quando emancipação é intensificar regulação**

Vale a pena lembrar que no contexto da Ditadura Militar o termo “emancipação” foi empregado para denominar o projeto – Projeto de Emancipação – através do qual o buscava se livrar da sua responsabilidade de assistência aos índios. Nesse sentido, o termo “emancipação” não apresenta nenhuma correlação com o sentido que lhe dado nos estudos pós-coloniais, por exemplo desenvolvidos por Boaventura (2006a, 2007a, 2007c, 2008a, 2010 e outros). Ao contrário, na concepção militarista dos anos setenta que dominava a política indigenista brasileira “emancipação” correspondia à uma forma final de eliminação dos povos indígenas de todo e qualquer atributo cultural e político que pudesse respaldar as mobilizações indígenas na nascente luta de constituição de um movimento indígena de âmbito nacional. No sentido então dado ao termo, “emancipação” correspondia a apagar todo e qualquer elemento a partir do qual os povos indígenas pudessem mobilizar suas lutas, em especial a terra, como bem indica José de Souza Martins:

A bondade emancipacionista do funcionário, do ministro ou do presidente não é outra coisa senão outra modalidade de repressão ao fato subversivo da diferença. É tentativa de homogeneizar social, cultural e politicamente, isto é, tentativa de aprofundar a dominação onde ela é frágil. A proposta oficial de emancipação do índio está fundamentada nesse fato político (Martins, 1980: 130).

O Projeto de Emancipação foi, em seu momento, uma estratégia do Estado para a desmobilização política dos índios quando estes começavam a se organizar criando as primeiras organizações do movimento indígena no Brasil:

Quem luta questiona a dominação e, com ela, a expropriação e a exploração que ela garante. O Estado-bonzinho propõe a emancipação do índio brasileiro exatamente no momento em que esse índio começa a lutar, começa a insurgir-se contra o falso grande-chefe, começa a reelaborar em bases políticas a sua identidade tribal, começa a afirmar que é diferente e quer continuar a sê-lo, começa a escorraçar do seu mundo o invasor que representa a forma de ser, de ver, de dominar, configurada no Estado burguês, no fazendeiro, no grileiro, na mercadoria, no contrato. (Martins, 1980: 130-131).

É eloquente a apreciação crítica de José de Souza Martins ao Projeto de Emancipação, cujo objetivo dissimulado era levar o índio se reconhecer

na imagem e na concepção do seu dominador [incorporando e aceitando] como legítimas as concepções fundamentais da ordem vigente. A proposta [do Projeto de Emancipação] supõe a individualização da pessoa do índio, concebida segundo os critérios contratuais, racionais e burgueses da individualização. [...] Nesse caso, a maturidade e a emancipação de cada um se dá pela incorporação dos princípios que deriva de relações sociais abstratas e impessoais, fundadas na circulação das coisas, das mercadorias. [...] É emancipado, ou seja, é pessoa quem se concebe a si mesmo na perspectiva da coisa, quem se descobre como objeto e não como sujeito (Martins: 1980: 130).

Uma identificação orientada a partir da concepção de “cidadania nacional” que promove a ruptura dos laços que configuram a “cidadania étnica”, uma identificação pautada na individualidade, em detrimento da coletividade.

### **Criminalização dos movimentos sociais**

Na Amazônia, como ademais em todo o país, aquilo que as elites brasileiras chamam de progresso é impulsionado “ao preço do desvio de recursos, da grilagem de terras, da destruição do meio-ambiente, e da exploração da mão de obra em condições análogas às de trabalho escravo” (Maupéou d’Ableiges, 2009), acarretando prejuízos sociais e ambientais extremamente elevados que comprometem as possibilidades de futuro das populações amazônicas e de equilíbrio sustentável da região.

Com muita clareza o Presidente da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Dom Xavier Gilles de Maupéou d’Ableiges, em nota pública de em 25 de fevereiro de 2009, divulgada em diversos meios de comunicação no país, repudia as declarações do então presidente do STF, ministro Gilmar Mendes, que exorbitando das prerrogativas de sua função e do cargo de presidente do STF utilizou-se de meio de comunicação para acusar de modo generalizado os trabalhadores rurais. Indisfarçável o propósito das acusações

do ministro era incriminar o MST, dentro de uma estratégia mais ampla dos interesses ligados ao latifúndio e agronegócio de tentar criminalizar os movimentos sociais.

Denunciando o comportamento do ministro, diz a nota de repúdio da CPT que através de seus pronunciamentos públicos “Gilmar Mendes escancara aos olhos da Nação a realidade do poder judiciário que, com raras exceções, vem colocando o direito à propriedade da terra como um direito absoluto e relativiza a sua função social”, lembrando ainda que “O poder judiciário, na maioria das vezes leniente com a classe dominante é ágil para atender suas demandas contra os pequenos e extremamente lento ou omissos em face das justas reivindicações destes” (Maupeou d’Ableiges, 2009).

A atitude do ministro Gilmar Mendes não chega a surpreender. Durante todo o seu período como membro da Corte Maior Gilmar Mendes adota a postura de “mais novo líder da direita brasileira”, honrando esse papel para o qual se designou:

É ágil para defender o patrimônio, mas lento para defender vidas. Ataca os povos indígenas, os quilombolas, os direitos dos trabalhadores, os operários e defende os militares da ditadura militar [...] procura defender os interesses da burguesia brasileira e fazer intenso ataque ideológico à esquerda e aos movimentos sociais (Rodrigues, 2009).

A perseguição política ao MST<sup>89</sup> e, de modo amplo, a todos os movimentos sociais no Brasil, expresso objetivamente no processo de criminalização desencadeado principalmente contra trabalhadores rurais sem terra, índios e quilombolas, mais que negar o direito constitucional de livre organização social de segmentos excluídos na defesa de seus interesses, faz parte de um processo amplo que tem como único objetivo “o controle absoluto do País por forças conservadoras, elites apátridas, nos grandes projetos e negócios do mundo globalizado” (Braga, 2008), processo hoje capitaneado pelo agronegócio e pelos poderes públicos que lhe são associados.

---

<sup>89</sup> Devem ser lembradas as iniciativas judiciais que pedem a dissolução do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, em particular a tentativa do procurador de Justiça do Ministério Público Estadual do Rio

O que tem se tornado cada vez mais evidente é que o processo de criminalização/diabolização das lutas sociais não é uma tendência isolada no Brasil. Está claro que “há uma espécie de criminalização do Terceiro Mundo” (Sader, 2000: 69); processo a que Boaventura, ao se referir aos movimentos sociais na América Latina, e mais especificamente ao movimento indígena, indica como uma estratégia continental capitaneada pelos Estados Unidos da América, a locomotiva bélica do “Norte imperial”, para controlar a América do Sul, onde “o movimento indígena é hoje o grande obstáculo a este projeto imperial” (Santos, 2004) deflagrado como forma de afirmar “a hegemonia emergente do neoliberalismo” (Sader, 2000: 73) em todo o continente.

### **Luta indígena: uma luta entre civilização e barbárie**

Os povos indígenas vivenciam “um ideal de vida, um tipo de sociedade e de cultura, em um sentido extraeuropeu” (González, 1935: 7), baseado em valores e princípios próprios e profundamente distintos da modernidade ocidental. Um modo de ser “extraeuropeu” que, por não compreendido pelo mundo europeu moderno é condenado à marginalidade exótica e excluída, a invisibilização de sua presença contemporânea, a negação de sua existência diferenciada, e a eliminação física ou cultural.

Na América Latina, a luta dos diversos povos indígenas, articuladas em movimentos indígenas de caráter etnopolítico, não é privativa de nenhum dos países; configura-se, antes de tudo, na resistência de sistemas culturais particulares, e muito diversos entre si, contra a dominação imposta pelo pensamento europeu colonial que se impõe a partir da constituição dos Estados nacionais. Essencialmente anti-indígenas, os

---

Grande do Sul, Gilberto Thums, que tem trabalhado para criminalizar e tornar ilegal não apenas as

Estados nacionais, reprodutores e impositores de um modo de ser estranho ao universo indígena, configuram “um mundo desorientado, cuja característica dominante é a manifestação de um frenético afã mimetista; onde os homens mais eminentes usam o poder político e a força do intelecto para criar na América uma nova Europa” (González, 1935: 8).

A luta entre os povos indígenas e o pensamento europeu hegemônico pode ser entendida como “a luta entre a América autóctone e a América gringa”, como, a partir do povo paraguaio, define J. Natalicio González (1935: 9) a persistência indígena em afirmar uma nacionalidade baseada na herança originária frente o domínio da cultura colonial exótica “que organiza um Estado essencialmente antiparaguaio” (González, 1935: 9) e, por extensão, anti-indígena.

Em que pese a sua formulação já quase centenária, a crítica de J. Natalicio González ao pensamento “europeizante” e aos seus defensores continua atual, não apenas para o espaço social e político paraguaio, mas para toda a latino-américa:

um estudo analítico e exaustivo do conteúdo da [latino-americanidade] há de servir, entre outras coisas, para demonstrar que os membros de uma cultura autóctone na América são os verdadeiros amigos da civilização, e que os europeizantes sim merecem o nome de “bárbaros”. A ninguém, como a eles, cabe com tanta justeza o qualificativo que predomina em suas bocas praguejadoras. [...] E no Novo Mundo, [bárbaros] são aqueles que combatem o sentido íntimo e original que dá o caráter do homem americano (González, 1935: 9-10).<sup>90</sup>

J. Natalicio González refere-se à concepção de pertencimento profundamente vinculado à terra, presente no pensamento original paraguaio, isto é, indígena, o que é impossível de ser compreendido pelo pensamento europeu para o qual a terra é um elemento externo à existência social: “Na mente de um paraguaio a ideia da pátria não só compreende as tradições que chegam do passado, não só o conjunto de seu povo, mas

---

lideranças e militantes, mas o próprio MST.

também a terra, a terra doce e suave, berço e sepulcro de seus ancestrais, berço e sepulcro de seus filhos [...]” (González, 1935: 111).

### **2.3. Enfoques**

#### **Uma acolhida mal compreendida**

O acolhimento cordial e hospitaleiro ao estrangeiro invasor não é uma atitude rara entre os índios; sendo, erroneamente, interpretado como sinal de capitulação e sujeição. Comentando cronistas dos primeiros momentos da conquista espanhola do México, Miguel León-Portilla assinala que “uns e outros coincidem no que se refere ao envio de presentes por parte de Motecuhzoma a Hernán Cortez, tratando de persuadi-lo de que se afastasse dessas terras” (León-Portilla, 1992: 201), mensagem que, no entanto, nunca foi interpretada em seu real significado pelos conquistadores.

Ainda hoje a literatura etnológica está repleta de situações em que a atitude receptiva por parte de populações indígenas foi/é entendida como autorização formal para que o estrangeiro estabeleça as suas bases nas terras indígenas. No que diz respeito ao controle e domínio indígena sobre a terra ocupada, a compreensão equivocada dos brancos oscila entre (a) interpretar a recepção amistosa dos índios como um sinal de reconhecimento indígena de fraqueza e debilidade para uma resistência frente o poderio material e bélico do invasor e (b) considerar, oportunisticamente, que por uma espécie de indolência congênita que torna os índios “naturalmente preguiçosos”, estes têm interesse produtivo nas terras, e que, portanto, podem os brancos delas se apossarem.

O que provoca surpresa é ver que mesmo após mais de 500 anos de convivência o branco ainda não foi capaz de perceber que aquilo que é visto como uma marca “natural” dos índios são, na verdade, concepções, comportamentos, manifestações,

---

<sup>90</sup> “‘Luta entre a Civilização e a Barbárie’, chamou o terrível Sarmiento a esta contenda [Guerra da

expressões etc. construídos por sistemas culturais distintos e diferentes do mundo do branco. O que decepciona é saber que mesmo se os Astecas, Maias, Nauas, Tupi-Guarani e dos outros povos tivessem recebido os invasores de maneira diferente, com enfrentamento e rechaço, estes seguramente não teriam batido em retirada, pois o que estava/está em jogo era/é a apropriação e o domínio territorial imposto.

### **“Terras vazias”, “reino do nada, habitado por ninguém”**

O general Julio Argentino Roca, que “chamava suas vítimas de animais *selvagens*” (Galeano, 2010: 229), chamou a invasão das terras indígenas na Argentina de “conquista do deserto”:

A Patagônia era um *espaço vazio*, um reino do nada, habitado por ninguém. E os índios continuaram desaparecendo depois. Os que se submeteram e renunciaram à terra e a tudo foram chamados de *índios reduzidos*: reduzidos até desaparece. E os que não se submeteram e foram vencidos a tiros e golpes de sabre desapareceram transformados em números, mortos sem nome, nos boletins militares. E seus filhos desapareceram também: repartidos como butim de guerra, chamados com outros nomes, esvaziados de memória, escravinhos dos assassinos de seus pais (grifos no original) (Galeano, 2010: 229).

“Reino do nada habitado por ninguém”; é esse o entendimento que está inscrito, ainda que não explicitado, nas entrelinhas da “Conquista do Novo Mundo”, da “Conquista da Amazônia”; a invasão das “terras vazias”, a ocupação das “terras desocupadas”, da expropriação do “reino do nada, habitado por ninguém” (Galeano, 2010: 229) como são historicamente vistas em todo o continente as terras ocupadas pelos índios a serem resgatadas para a civilização pelos brancos.

### **“Terras vazias”, abertas à ocupação**

---

Tríplice Aliança], guilhotinando o sentido das palavras” (González, 1935: 9).



A visão da “terra vazia” se constrói a partir da concepção de que terra ocupada por índios é terra não ocupada. Uma constante não apenas para a Amazônia, mas para todas as regiões do país o mito da “terra vazia” é álibi para tornar a terra sem dono, despossuída, e, portanto, pronta a ser ocupada por quem não lhe é de direito, expropriada daqueles que lhe têm o direito e finalmente apropriada, tornada “propriedade” de quem, mesmo sem ter o direito, a ocupou. Desde os primeiros momentos da colonização europeia a “terra do Brasil” foi vista como “muitas terras perdidas por falta de gente”, como indica o “Tratado da Terra do Brasil”, de Pero de Magalhães Gandavo (1980), “redigido em 1570, ou antes”, conforme assinala Rodolfo Garcia na nota bibliográfica (1980: 11):

Junto do Cabo Frio em altura de vinte e dois graus está a Bahia formosa, na qual se pode fazer uma Capitania de muitos vizinhos, onde também se perdem muitas terras por falta de gente. Outros muitos rios há nestas partes que deixo de escrever por serem pequenos e não se fazer tanto caso deles, nem minha intenção foi outra se não tratar destes mais notáveis, onde se podem fazer algumas povoações e conseguir proveito das terras viçosas que por esta Costa estão desertas (Gandavo,1980: 38).

Como “terras perdidas”, as “terras sem homens”, as terras “vazias” são terras sem donos e, como tais, terras que pela conquista são tornadas Terras del Rei, que as podem destinar à colonização por portugueses:

A causa principal que me obrigou a lançar mão da presente história, e sair com ela à luz, foi por não haver até agora pessoa que a empreendesse, havendo já setenta e tantos anos que esta província é descoberta. [...] Porém já que os estrangeiros a tem em outra estima, e sabem suas particularidades melhor e mais de raiz que nós (os quais lançaram já os portugueses fora dela à força de armas por muitas vezes) parece coisa decente e necessária terem também os nossos naturais a mesma notícia, especialmente para que todos aqueles que nestes Reinos vivem em pobreza não duvidem escolhê-la para seu amparo: porque a mesma terra é tal, e tão favorável aos que a vão buscar, que a todos agasalha e convida com remédio por pobres e desamparados que sejam (Gandavo,1980: 76).

Para a lógica colonial seiscentista, ainda hoje presente no imaginário coletivo nacional, a visão dos brancos sobre a “terra com índios” se constrói a partir da concepção que da “terra vazia”, que é o mesmo que terra sem homens, terras sem dono, terras que pela conquista são tornadas “Terras del Rei”, e, como tal, são terras a serem ocupadas produtivamente por brancos, explicitando, assim, a sequência da lógica ocidental moderna de expropriação territorial que historicamente vigora nas relações entre brancos e índios no Novo Mundo. Essa lógica colonial seiscentista contemporânea pode ser representada pelas equações:

terra com índios = “terra perdida”

“terra perdida” = terra vazia = terra sem homens = = terra sem dono

terra sem dono = terras abertas à serem conquistada por brancos

### **“Terras vazias”, “terras desocupadas”**

“Estão livres para sempre do domínio dos índios esses vastíssimos territórios que se apresentam agora cheios de deslumbradoras promessas ao imigrante e ao capital estrangeiro” (general Julio Argentino Roca *apud* Galeano, 2010: 230).

### **Formas sociais da terra**

O que Octávio Ianni observa para a região de extrativismo vegetal no Estado do Mato Grosso, e para os índios Kayapó, envolvidos na economia regional, é válido, em menor ou maior intensidade, para todos os índios na Amazônia:

Ao longo da história social [da Amazônia] o que se nota é que os índios vão sendo expulsos, dizimados, submetidos ou absorvidos. Em 1897 eles eram numerosos; em 1950 eles são 20. Deixemos de lado a precisão dos dados; ou o interesse dos cristãos em oferecer dados deliberadamente imprecisos. O que aconteceu foi a cristianização dos índios, como mansos, convertidos, caboclos, carregadores, peões, vaqueiros, artesão. Junto com negros, mulatos, sertanejos nordestinos, etc., formavam os grupos assalariados e semi-assalariados no

campo e na cidade. Sobre o seu trabalho desenvolveu-se o extrativismo, o latifúndio e a empresa agropecuária (Ianni, 1979: 73).

Discutindo a história social da terra e da luta pela terra, de Octávio Ianni (1979), fornece uma descrição precisa do processo de apropriação fundiária, responsável pela transformação da terra de moradia em terra de trabalho, que tira da terra a sua função de “terra de viver” para reduzi-la à condição de “terra do capital”, “terra moeda” no mercado da especulação fundiária. Embora longa, a citação se justifica, para dar uma visão do processo de transformação da terra imposto na Amazônia indígena:

São as relações econômicas e políticas dos homens que transformam a terra em terra de pasto e plantio; a mata em reserva de índios, drogas do sertão, látex, castanha, lenha, madeira, peles; o rio em reserva de peixes e caminho; a sombra em repouso; os espaços em lugares: sem fim, sertão, floresta, cerrado, seringal, centro, sítio, latifúndio, posse, fazenda, arraial. Assim, há a idade da droga do sertão, do descimento do índio, da borracha, do plantar pra comer, do plantar pra vender, da grilagem, da luta pela terra, da expansão da agropecuária, da violência do capital. São as relações sociais de produção que conferem à terra as muitas formas sociais que ela ganha. [...] Nesse sentido é que a idade da terra é a mesma idade dos homens, da sociedade dos homens, das distintas formas sociais de organizar a produção. Por isso a terra não só faz parte da sociedade, da história da sociedade, como ganha várias e distintas formas sociais, ao longo dessa história. As diversas metamorfoses da terra - tribal, devoluta, invadida, ocupada, grilada, propriedade titulada - não se dão a não ser no curso do desenvolvimento das relações econômicas e políticas dos homens: nas ocasiões do extrativismo, do camponato, do latifúndio, da ocupação, da grilagem, da propriedade privada legalizada (Ianni, 1979: 230-231).

### **A realidade trágica das terras indígenas**

Ao analisar a importância da terra para a realidade dos índios e a participação do Estado no reconhecimento e garantia dos direitos territoriais indígenas, José de Souza Martins, em um texto de já mais de 20 anos, mas lamentavelmente atual, assinala que há uma contradição no conjunto das indagações e sugestões daquilo que no Brasil pode ser chamado de “problema da terra indígena”:

Num momento fala-se na necessidade de demarcação urgente das terras indígenas, e até na recuperação de territórios que foram perdidos para os não-índios. Noutra momento fala-se na omissão dos órgãos oficiais. A contradição

está no fato de que a recuperação das terras perdidas pelos povos indígenas envolve de imediato o questionamento da expropriação sofrida, o questionamento da legitimidade e do poder dos expropriadores, dos seus interesses de classe e da dominação que exercem *através do Estado*. Já a acusação de omissão não se situa na mesma linha de interpretação, pois representa, de certo modo, a absolvição do omissor. Estamos, provavelmente, supondo que tal omissão pode ser sanada mediante uma espécie de ‘conversão’ da burocracia pública à causa do índio. Esquecemos que no Estado moderno a ordenação burocrática é simples mandatária dos interesses expressos na aliança de classes que o configuram. Neste caso, não há propriamente omissão, mas na omissão há uma *intenção* e uma *ação*” (grifos do autor) (Martins, 1980: 133-134).

O mesmo (“não há propriamente omissão, mas na omissão há uma *intenção* e uma *ação*” (Martins, 1980: 133-134) pode ser dito para o estado mínimo neoliberal, cuja deficiência na implementação e falência das políticas públicas denuncia, antes de tudo, a aliança dos interesses que controlam o poder do que uma ausência do Estado.

Nesse sentido, a realidade das terras indígenas só pode ser descrita como uma realidade trágica, caracterizada por três situações: “terras *ameaçadas* de invasão pelos brancos [...]; terras *griladas*, cuja posse pelo não-índio ainda depende de regularização; e terras *expropriadas*, cuja posse e domínio já estão legalmente nas mãos de brancos”, características estas que na verdade não constituem “alternativas entre si. Ao contrário, representam um movimento progressivo” (grifos do autor) (Martins, 1980: 133-134) que de maneira geral, apenas variando em grau de intensidade, atinge todas as terras ocupadas por índios no Brasil.

É exatamente este “movimento progressivo” de violação dos direitos étnicos e de ameaça e expropriação do patrimônio territorial indígena, que permite dizer que os impasses da política indigenista, e em particular “os graves impasses relacionados com as terras indígenas, não representam uma omissão” do Estado (Martins, 1980: 135), mas, sim, indicativos da conivência estatal com as estratégias anti-indígenas voltadas a apropriação dos territórios historicamente ocupados pelos povos indígenas, e que

continuam tão atuais hoje como em 1979, quando observados por José de Souza Martins.

### **“Terra indígena”, contínua ou “ilhas”?**

Um argumento que vem ganhando força junto aqueles que defendem interesses anti-índio é que as terras indígenas devem ser demarcadas em “ilhas”, isto, em pequenos pedaços de terras fragmentadas. Embora não seja novo, este argumento voltou a ser defendido nos últimos anos por segmentos das forças armadas, políticos conservadores, nacionalistas inflamados, latifundiários e invasores de terras indígenas, que, apoiados pela grande imprensa da direita, defendem a ideia de que no Brasil existem poucos índios para a, segundo estes, muita terra que lhes é destinada, propugnando que o reconhecimento de novas terras indígenas deveria estar pautado no modelo de pequenas áreas, “ilhas”, evitando com isso a destinação do que qualificam de “grandes extensões” de terras às populações indígenas.<sup>91</sup>

Esta polêmica ganhou evidência nacional na disputa judicial travada entre invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os cinco povos indígenas – Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona – que historicamente ocupam essa terra na fronteira norte da Amazônia brasileira, com a Venezuela e a Guiana, disputa que por vários anos se arrastou na burocracia estatal e nos tribunais de justiça do país. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, “foi identificada e aprovada pelo Grupo de Análise da Funai em 1993” (Santilli, 2001: 93). Durante o longo período em que durou o impasse político-administrativo que protelou o reconhecimento oficial definitivo pelo Estado brasileiro, “o cerco de aviltamento dos direitos dos índios se [ampliou]

---

<sup>91</sup> Esse mesmo argumento foi defendido pelos militares que nos anos 1970 se contrapunham à demarcação das terras indígenas na região do alto Rio Negro, Amazonas. Argumento que foi abandonado a partir da resistência do movimento indígena, do apoio de entidades aliadas da causa indígena e da Justiça que se manifestou contrária à proposta de demarcação de “ilhas”.

rapidamente na região, deteriorando as condições de vida destes povos, bem como tornando irreversíveis as consequências funestas da exploração predatória ao meio ambiente” (Santilli, 2001: 93-94). O questionamento fomentado pelos interesses anti-índio foi: as terras indígenas devem ser demarcadas de forma contínua ou em ilhas permitindo a presença de não-índios?

A demarcação de “terra indígena” em “ilha” é uma questão totalmente impropriedade. Em primeiro lugar, porque a ideia de “ilhas” não está ligada à concepção de espaços índios que não permitam a presença de não-índios, mas sim de espaços que impedem a continuidade física e cultural dos povos indígenas. A própria formulação da questão mascara a intenção de fundo que é a de inviabilizar, num primeiro momento, o reconhecimento de “terras indígenas” e, de maneira mais ampla, a existência dos povos indígenas. Isto porque uma vez a terra indígena demarcada de modo descontínuo, isto é, em “ilhas”, as faixas de terras excluídas da terra indígena (as “ilhas”) passam a ser terras das quais os índios estão excluídos. Seja como terra privada, e, portanto, terras nas quais é vetada a presença de todos aqueles (índios ou não-índios) que não sejam os seus exclusivos titulares, seja como terras públicas não conceituadas como “terra indígena” aos índios estaria impedido o uso e moradia nas terras excluídas das “ilhas”. O argumento para demarcar terras indígenas em “ilhas” é coerente com “uma democracia hipócrita” (Santos, 2006d)<sup>92</sup> que tomando índios como trabalhadores rurais defende que lhes seja destinado apenas, e simplesmente, pequenas faixas de terra, lotes agrários, onde conseguirão, na melhor das hipóteses, apenas se perpetuarem como lumpesinato, como exército de mão-de-obra para o latifúndio e o agronegócio.

---

<sup>92</sup> "Só quem pertence à raça dominante tem o direito (e a arrogância) de dizer que a raça não existe ou que a identidade étnica é uma invenção. O máximo de consciência possível dessa democracia hipócrita é diluir a discriminação racial na discriminação social. Admite que os negros e os indígenas são discriminados porque são pobres para não ter de admitir que eles são pobres porque são negros e indígenas" (Santos, 2006d).

A demarcação de terras indígenas em “reservas ilhadas”, “ilhas”, “blocos”, “fatias”, em “queijo suíço” e todos os artifícios da linguagem utilizados para inviabilizar o reconhecimento das “terras indígenas” é “mecanismo de matar os índios de fome e impedir que eles tenham condições de se reproduzir física e culturalmente”, conforme o ministro Carlos Ayres Britto em sua réplica ao voto do ministro Marco Aurélio de Mello, que na sessão de julgamento da ação popular – Petição 3388 pelo STF, votou contra a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, solicitando a anulação do processo de demarcação. Falando mais uma vez muito objetivamente, o ministro Carlos Ayres Britto defende, com isso, que o modelo de demarcação deve ser o contínuo: "Não é o fracionado em ilhas, fatiado ou por porções, tipo queijo suíço, em que os índios ficam com os buracos, e os não índios, sobretudo os fazendeiros, ficam com o queijo propriamente dito".

Em segundo lugar “ilha” é uma categoria jurídica inexistente no âmbito da demarcação de terras para grupos étnicos. Todos os instrumentos legais que dispõem sobre o reconhecimento dos direitos territoriais através da delimitação de terras exclusivas ao usufruto das populações indígenas falam apenas em “demarcação”. Não existe em nenhum dos dispositivos legais (Constituição de 1988, Decreto N° 1.775/96 e Portaria N° 14/96) nenhuma especificação de que as demarcações devam ser “de forma contínua”. E isto por uma razão simples: cada terra indígena demarcada é uma terra indígena. Portanto toda demarcação é contínua. Uma demarcação “em ilhas” representaria a demarcação de diferentes terras, diferentes fragmentos de terra, diferentes “pedaços”, diferentes “fatias”, diferentes “buracos de queijo suíço” (Britto, 2008) demarcados, cada um em forma de terra contínua. Por exemplo: caso o STF tivesse acolhido a demanda de arroteiros, políticos, militares, da maçonaria e dos demais irmanados/acumpliciados na cruzada insana, ilegal e anti-constitucional de

exclusão dos direitos territoriais indígenas, determinando que a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol não fosse em “forma contínua”, o que equivale dizer conformando uma única terra indígena, mas sim em, digamos, cinco terras indígenas, o resultado não seria uma terra contínua formada por cinco ilhas; seriam cinco terras indígenas distintas intercaladas por faixas de terras tradicionais indígenas excluídas da demarcação, isto é, expropriadas dos índios. Ou, utilizando a metáfora criada pelo ministro Carlos Ayres Brito (2008), cinco “buracos do queijo suíço” que isolados da terra tradicional de ocupação indígena seriam reservados para o usufruto dos índios, enquanto o restante da terra expropriada ficaria com os fazendeiros, com os latifundiários e com o agronegócio.

“Terra contínua” ou “ilha” não é uma simples discussão semântica. O que está em questão são conceitos – na realidade políticos, e não jurídicos – absolutamente distintos e contraditórios entre si, de “posse indígena”: um que defende a necessidade de terra suficiente para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas (“demarcação contínua”) e outro que defende a atribuição aos índios de parcelas reduzidas de terras aos moldes de lotes destinados aos trabalhadores rurais, mecanismo que os condena a uma permanência marginal nas atividades produtivas do campo e que libera grandes áreas para o latifúndio.

“Ilhas” ou “terra contínua”, no fundo é apenas uma questão retórica para a não demarcação. Da mesma forma que “demarcação descontínua” é um neologismo, em verdade um malabarismo linguístico, para o não reconhecimento das terras indígenas e a “redução” dos povos indígenas em “reservas”, no sentido estrito do termo.

### **A “propriedade” coletiva da terra indígena**



Em um pequeno, bem simples e ao mesmo tempo muito eficaz livro destinado à introdução de conceitos básicos para a compreensão das “sociedades indígenas” por estudantes de ciências sociais e à divulgação de noções fundamentais sobre a questão indígena para o público geral não especializado, Alcida Ramos (1988) sintetiza a importância do território para os povos indígenas: “Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural” (Ramos, 1988: 13).

Após a chegada dos brancos, mas antes da intensificação das relações de contato como ocorre nos dias atuais, “não havia grandes pressões de fora sobre a quantidade de terra a ser utilizada para cada sociedade indígena [e] a questão da manutenção de fronteiras territoriais não chegava a se colocar de maneira categórica” (Ramos, 1988: 14), não havendo, portanto, a necessidade de demarcação das áreas ocupadas pelos grupos locais, ou mesmo dos territórios mais amplos ocupados pelos diferentes grupos étnicos. Os limites de ocupação, sendo do conhecimento de todos e de cada um não impunham a necessidade, como nos dias atuais, de afirmação de limites entre as terras de populações vizinhas.

Apesar das relações de contato estabelecidas, da adoção de padrões culturais externos, das transformações sociais desencadeadas no mundo indígena, da perda de controle sobre a maior parte das terras anteriormente ocupadas e das novas necessidades de afirmação de limites que configuram e garantem aos índios as suas áreas de ocupação frente os interesses de segmentos da sociedade nacional,

mesmo assim a terra que lhes resta continua sendo objeto de propriedade ou posse comunal de cada grupo e não propriedade de indivíduos. Em outras palavras, o modelo ocidental de propriedade individual não foi adotado pelas sociedades indígenas. Ao contrário, as reivindicações que partem das populações

indígenas ante as autoridades nacionais enfatizam o grupo como um todo e não indivíduos isolados; isso não só na relação à delimitação justa de territórios, como também em questões de assistência médica, educação e outros benefícios que têm direito (Ramos, 1988: 14).

Essa visão dos índios sobre a terra ocupada como um espaço social coletivo é talvez o ponto mais explícito que distinção entre mundos distintos – mundo do branco, mundo indígena – em torno do qual surgem os desentendimentos e disputas mais frequentes.

A delimitação de uso da terra não é novidade para os índios, posto que sempre “dividiram”, no sentido de partilhar, os seus territórios com grupos locais de um mesmo povo e territórios contíguos sempre foram “divididos”/“partilhados” entre povos diferentes. O novo, trazido pela situação de contato com o mundo do branco, é a necessidade demarcação territorial, a necessidade peremptória de imposição explícita, concreta e visualmente indicada através de marcos e placas indicadoras de limites. Após a intensificação das relações de contato e da consolidação dos interesses alienígenas de domínio e controle das terras, tanto o consenso indígena de divisão/partilha de terras como a praxe indígena de utilização dos territórios são desconsiderados pela invasão das terras e sua apropriação privada, e pela concepção ocidental, de que enquanto bem apropriado a terra não pertence aos índios, pois no senso comum da modernidade, como “primitivo”, “não-civilizado” e “não-cidadão”, o índio não tem o direito à terra.

### **Extensão das terras indígenas: disponibilidade de recursos naturais mais coesão social**

Desconsiderando o conhecimento produzido por diferentes sistemas culturais que milenarmente elaboraram formas próprias de uso da terra e dos recursos naturais, o sistema legal brasileiro que regula a questão fundiária em todo o país “é completamente

inadequado às condições ecológicas e sociais da Amazônia” (Descola, 1990: 221). No modelo ocidental moderno, pautado na apropriação individual e privada da terra, que subordina a concessão de títulos de propriedade à sua exploração produtiva, a ocupação da Amazônia só se torna viável a partir da abertura de pastos para a criação de gado, de grandes extensões para a expansão do agronegócio ou da derrubada de árvores para a comercialização de madeira, empreendimentos que ao contrário das promessas de progresso e desenvolvimento conduzem a um processo geral de degradação da floresta que “ameaça globalmente as possibilidades de adaptação do homem a um meio ambiente tão delicado e coloca diretamente em risco a sobrevivência de grupos nativos que souberam conviver com ele durante tantos séculos” (Descola, 1990: 223).

Apesar de longa, a citação de Alcida Ramos a seguir contribui para formar uma visão mais clara sobre a questão das terras indígenas, que não é apenas uma questão de extensão, mas onde a disponibilidade de recursos e o seu usufruto exclusivo pelos grupos locais são fundamentais tanto para a sobrevivência física e cultural como para a coesão social dos povos indígenas, particularmente em regiões tropicais, como na Amazônia:

A questão da extensão das terras indígenas é suficientemente importante para lhe dedicarmos aqui um mínimo de atenção. Se em latitudes subtropicais, semitemperadas ou em altitudes de clima temperado, como são o sul do continente e altiplano andino, as populações indígenas precisam de toda a terra que têm e daquela que lhes foi tirada, a fim de suprir as necessidades da população atual e futura, na região amazônica o fator quantidade de terra é ainda mais crucial. Como já é bem sabido, as condições ecológicas da maior parte da Amazônia são tais que fazem com que a exploração intensiva e ininterrupta de um determinado sítio leve à rápida exaustão do solo e de outros recursos naturais. O cultivo continuado de uma mesma roça por mais de três anos conduz à eventual esterilidade da terra e à queda vertiginosa de produtividade da lavoura. Por sua vez, a riqueza da fauna e da flora amazônica não se encontra de forma concentrada. As espécies animais e vegetais são muitas, mas dispersas. Não há concentração de animais em grandes números, como, por exemplo, o búfalo, em tempos passados, na América do Norte. Os animais perambulam por grandes distâncias individualmente; existem algumas exceções, como a queixada, que viaja em grupos de vinte ou trinta indivíduos, mas isso não altera o padrão amazônico de dispersão das espécies. [...] Assim sendo, uma

comunidade indígena necessita de uma área utilizável bem maior do que a que circunda a aldeia e as roças. [...] Limitar, pois, o território de um grupo às imediações do seu centro residencial, a aldeia, é condenar esse grupo à penúria permanente, privando-o dos recursos naturais que, por sua natureza ecológica, acham-se espalhados por grandes distâncias, necessitando, conseqüentemente, de uma exploração extensiva e não intensiva. No Brasil mesmo temos inúmeros exemplos de índios que, havendo perdido seus territórios originais, são obrigados a utilizar, para sobreviver, o único recurso que lhes restou: o seu trabalho, vendido barato, senão mesmo dado, aos regionais invasores (Ramos, 1988: 21-22).

Ao contrário do que ocorre no mundo do branco, quando a extensão da propriedade fundiária é um dos elementos mais enfatizados, inclusive pelo significado simbólico e vantagens político-econômicas que agrega ao seu proprietário, a dimensão da terra não influi na visão dos índios sobre a terra que ocupam e que reivindicam. Por conseguinte, o tamanho da terra não é o elemento preponderante na/para a delimitação de uma “terra indígena”. Contudo, é inegável a importância do território amplo para os povos indígenas:

mesmo não sendo na maioria das vezes utilizável para as atividades agrícolas devido a seus limites físicos, o território representa a fonte dos recursos naturais indispensáveis para a economia tradicional (fontes protéicas e elementos vegetais como madeira, fibras e junco, necessários para a confecção de todos os utensílios domésticos e dos instrumentos de trabalho (Descola, 1990: 220).

A partir do povo Yanomami, que vive no extremo norte do Brasil e na Venezuela, e de cuja realidade étnica é inegavelmente uma das maiores conhecedoras, Alcida Ramos assinala aquela que deveria ser a extensão de uma “terra indígena” para permitir a continuidade de uma população indígena na Amazônia, comparativamente aquela das populações não-indígena:

a quantidade de terra necessária foi cuidadosamente calculada em, aproximadamente, 750 hectares por habitante, o que é bem mais do que os 100 hectares por família distribuídos pelo Incra aos colonos na Amazônia. Tudo indica que essa quantidade de terra é indispensável aos Yanomami para que sejam evitados desgastes socioeconômicos ou a exaustão de recursos naturais (Ramos, 1988: 22).

Longe de defender a condição de “latifundiários” para os índios, estes números mostram duas coisas: no caso dos colonos não-índios, que a política de assentamento rural e distribuição de terras na Amazônia pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incra) é totalmente imprópria para a região amazônica, o que fica evidenciado quando se percebe que a maioria daqueles trabalhadores rurais que receberam terras do Incra não consegue sobreviver do trabalho na terra; e, no caso dos índios, é totalmente indevido acusá-los de “latifundiários” pois disponibilidade de “terras indígenas” de grandes tamanhos é condição necessariamente, como indicou Alcida Ramos para a continuidade étnica das populações indígenas na Amazônia. Estes números mostram também que o argumento tantas vezes usado de que as “terras indígenas” devem ser de tamanho reduzido ou de que devem ser demarcadas em “ilha” é na verdade uma forma não disfarçada de retirar dos índios as condições de acesso aos recursos naturais que garantem a sua sobrevivência, o que significa dizer que é uma forma de defender a extinção dos grupos étnicos diferenciados.

### **Extensão das terras indígenas: dinamismo sociocultural**

A questão da dimensão das “terras indígenas” remete ainda a outra questão conceitual na qual a expressão “continuidade de vida”, entendida como uma “continuidade dinâmica” atribui um sentido muito mais realista às lutas indígenas pela garantia de suas terras. Ao contrário de outras expressões, como “sobrevivência física” ou “permanência física e cultural”, que poderiam sugerir uma ideia de simples repetição, de estagnação e de imobilismo sociocultural conduzindo à visão arcaica de que aos índios deveriam ser destinados espaços territoriais restritos para uma simples reprodução física e cultural, o entendimento a cerca da continuidade dinâmica da vida

indígena indica a necessidade de “terras indígenas” que lhes sejam suficientes para a continuidade étnica num cenário em que as tensões e disputas pela terra tendem a aumentar na medida em que os diversos segmentos da população nacional se acercam das terras ocupadas pelos índios.

Pensar os povos indígenas numa perspectiva a longo prazo a partir da situação de dinamismo cultural, social e político presentes na vida de todos os povos, é romper com a velha imagem de “reserva indígena” na qual os índios eram “depositados” pelo Estado durante o seu processo de aculturação/integração que os levaria à extinção enquanto sociedade e povos diferenciados. Assim, pensar as “terras indígenas” a partir da sua extensão, pensar se são grandes ou pequenas para uma certa população que nela se encontra instalada num determinado momento, é o modo mais equivocado de tratar a questão do reconhecimento aos povos indígenas de espaços físicos que lhes garantam a possibilidade de no futuro continuarem a ser grupos sociais etnicamente diferenciados.

### **A questão indígena não é apenas uma questão quantitativa – II**

“A invasão das terras indígenas é apenas um capítulo da história social da terra em nosso país” (Martins, 1980: 135). Longe de reduzir o problema da invasão das terras indígenas, a expressão de José de Souza Martins amplia a questão na medida em que sugere que a relação de dominação e subalternização que subjaz à questão do acesso e controle territorial diz respeito não apenas ao índio, mas a grande maioria dos cidadãos brasileiros excluídos:

a natureza social e histórica da terra, seja do índio ou não, está sendo definida, independentemente da vontade dos povos indígenas. A terra está se convertendo numa relação social que é ao mesmo tempo uma relação de dominação, isto é, uma relação política. Por isso, a existência e o ser do índio estão sendo alcançados por essa relação social (Martins, 1980: 136-137).

Também sob o enfoque territorial, a questão indígena não é apenas uma questão de ordem quantitativa. A realidade do índio hoje ultrapassa as questões relacionadas às áreas de ocupação indígena e não pode ser entendida apenas a partir de situações imediatas que afetam os povos indígenas; a realidade do índio é hoje uma questão de abrangência nacional que interessa tanto à população nacional em seu todo como ao país:

esparrama-se para fora do pequeno espaço em que índio procura viver a sua vida. O espaço do índio está hoje nas complexas relações do Estado, da Igreja, dos Partidos, das instituições que lutam pela construção de uma sociedade civil livre e democrática. Por isso, o índio é tema de discussão, de análise, de opção em todos os cantos. Em toda parte há gente contra e a favor. Na verdade, à medida que a propriedade invade os territórios indígenas, o índio invade a sociedade que quer dominá-lo: invade como problema, como obstáculo, como inimigo, como aliado, como promessa, dependendo da situação social de quem se defronta com ele, direta ou indiretamente, conhecendo-o pessoalmente ou não (Martins, 1991: 137).

A questão indígena não é apenas uma questão de ordem quantitativa. E não pode o ser considerada apenas a partir do pequeno percentual da população indígena no total da população nacional, nem tampouco do número e da extensão das terras de ocupação indígenas reconhecidas legalmente pelo Estado; a realidade do índio hoje não pode mais ser vista a partir de uma interpretação

tribal da realidade, que desconheça as relações sociais e as relações de poder que permeiam a situação do índio hoje, e mendigo e alcoólatra amanhã. [...] A realidade do índio, independentemente da sua vontade, é hoje uma realidade amplamente marcada e dominada pelos conflitos fundamentais da nossa sociedade, mesmo que tais conflitos apareçam como exteriores, episódicos ou simplesmente prováveis (Martins, 1991: 137-138).

#### **A “terra indígena” e o entorno da “terra indígena”**

A questão dos direitos territoriais indígenas deve ser pensada não apenas a partir do número e do conjunto das terras indígenas demarcadas e de sua situação geral de garantia de uso pelas populações indígenas locais *versus* invasões, concretizadas ou sob

ameaça, mas também considerando as outras políticas públicas governamentais, fundiárias e não-fundiárias, que atingem os interesses e os direitos dos povos indígenas.

É nesse sentido que devem ser considerados a oferta de educação e saúde diferenciadas, os programas de controle territorial e desenvolvimento econômico, as ações de formação técnica de recursos humanos indígenas etc., ou seja, todas as políticas públicas direcionadas para as populações indígenas, que são formas sutis de escamotear a morosidade do reconhecimento das terras indígenas. De mesmo modo deve ser considerada ainda a política de implantação de empreendimentos de desenvolvimento público e privado através da concessão de financiamentos e/ou da renúncia fiscal, uma vez que estes empreendimentos impactam direta ou indiretamente as terras indígenas e agridem o direito constitucional garantido aos povos indígenas sobre as terras que ocupam.

### **“Terra étnica”**

É inegável a importância do reconhecimento oficial das terras ocupadas pelos índios. Contudo, este reconhecimento pelo Estado por si só não basta, pois apesar de importante ele é apenas secundário nas relações interétnicas. Mais importante do que a “demarcação”, como é sinteticamente denominado o processo de reconhecimento das “terras indígenas”, é a apropriação pelos próprios índios dos elementos simbólicos e materiais que envolvem o reconhecimento oficial de suas terras como elementos de afirmação étnica no contexto das relações interétnicas. Assim, a demarcação de “terra indígena” deve ser vista apenas como uma etapa de explicitação, no cenário interétnico, da relação íntima entre os índios e a terra que identificam como sua, e que a partir disso, numa relação dialógica terra-povo indígena, constrói a identidade étnica que os identifica. A importância que adquire a demarcação está no fato de que talvez este seja o



momento de maior significado político nas relações entre os povos indígenas e o Estado nacional.

Não basta que os índios reconheçam para si mesmos o direito étnico e histórico às suas terras, é importante que este direito seja explicitado, de modo claro e inquestionável, nas suas relações com as populações regionais localizadas no entorno das “terras indígenas” e com os órgãos e instituições dos poderes públicos e entidades da sociedade civil organizada. O efetivo direito dos povos indígenas sobre as terras que ocupam vai se concretizar não apenas pelo reconhecimento oficial através dos órgãos e instituições do Estado nacional. O que de fato garante a efetivação e a legitimidade do direito territorial dos índios frente à população regional, as agências e órgãos públicos é a participação dos índios no processo de demarcação de suas respectivas terras. Tão mais efetivo será o reconhecimento e a legitimidade dos índios às terras que ocupam, quanto mais efetiva, explícita e direta for a sua participação no processo de demarcação da “terra indígena”. É a participação dos índios no processo de reconhecimento das “terras indígenas” que afirma, tanto no âmbito das relações com a população regional como no âmbito das relações de poder institucionalizadas, a posse dos índios à terra como um direito, e não como uma benevolência do Estado de aceitá-la como terra de usufruto dos índios que nela estejam estabelecidos. Nesse sentido o Decreto Presidencial de Homologação funciona como uma certidão pública que atesta, junto aos poderes do Estado e a sociedade civil, o direito territorial indígena. É por essa burocratização da vida pública e do direito que, para ser reconhecida e respeitada como “oficial”, a demarcação tem que ser registrada em cartório. Contudo, vale lembrar que nem mesmo a demarcação e homologação da terra indígena garantem aos índios que nela habitam a sua ocupação pacífica.

O conhecimento que cada povo tem de seu espaço físico ocupado é indispensável para a construção da “terra indígena” e a sua garantia após demarcada. É este conhecimento específico, de fundamentação étnica, substancialmente distinta de qualquer fundamentação técnica que possa ser formulada segundo o domínio científico dos diferentes especialistas – agrônomos, biólogos, ecólogos, historiadores, antropólogos etc. – responsáveis pelos trabalhos de identificação e delimitação a partir do qual resulta a proposta de “terra indígena”, que faz com que uma “terra indígena” não possa ser confundida com uma terra qualquer, mas que seja reconhecida como parte efetiva do território étnico – mítico, ancestral, histórico, tradicional – de um determinado povo.

Reconhecer a importância da fundamentação étnica para o processo de demarcação de “terras indígenas” implica compreender que não basta a destinação de uma terra qualquer, mesmo que demarcada, para o uso indígena, ou “usufruto”, como conceitua a lei. É indispensável a existência de laços étnicos entre a “terra indígena” e os índios que a ocupam. Esta relação “terra indígena” – índios, profundamente diferente da relação pragmática e funcional indivíduo – terra, como pensa a burocracia estatal, é fundamental para uma efetiva afirmação dos laços étnicos que associam um determinado povo indígena à uma terra específica, à sua terra/território. Ou seja: para os índios, não basta uma terra apenas para morar, é necessário uma terra para viver etnicamente, e isto se dá apenas quando a relação “terra indígena” – índios é preservada através da demarcação de uma “terra étnica”, se assim se pode chamar a terra ocupada por um grupo específico que com ela estabelece relações não meramente fundiárias. São estas diferenças que fazem com que a “terra de viver etnicamente” seja diferente de terra de morar e “terra de trabalho” e profundamente diferente de “terra de negócio”,

como conceitua José de Souza Martins (1980) as terras na concepção, respectivamente, do pequeno trabalhador rural e do capital.

Nesse sentido, diferentemente do que ocorre com cidadãos de outros segmentos da sociedade nacional, a destinação de terra aos povos indígenas não pode ser vista como uma política pública de distribuição de terra, apresentando diferenças profundas com relação aos programas de reforma agrária destinados ao assentamento de trabalhadores rurais. Por tudo isso, a demarcação “terras indígenas”, orientada por parâmetros étnicos e não por políticas nacionais de legalização da ocupação fundiária, é de todo indispensável para que a terra demarcada esteja efetivamente relacionada identificada como terra/território de ocupação da população indígena que se localiza.

#### **“Terra indígena” e “território indígena”**

Se não para todos os indígenas, ao menos para aqueles que dominam os códigos do mundo branco, a demarcação representa a materialização legal da área atualmente ocupada pelos índios, revestida de dois significados distintos: como “terra indígena”, no contexto atual das relações de contato interétnico ditado pelas normativas imposta pelo Estado nacional; e como “território indígena”, no contexto das lutas indígenas orientadas pela demanda de autodeterminação, ainda que inserida nos Estados nacionais.

Nesse sentido, o conceito de “terra indígena”, que corresponde à faixa de terra reconhecida pelo Estado como área de ocupação atual indígena, é diferente do conceito de “território”, atribuído pelos índios às faixas de terras atualmente ocupadas, ainda que estas sejam apenas uma parte reduzida de seus antigos territórios originais ou apenas uma de faixas de terras ocupadas a partir de processos históricos de deslocamento

compulsório decorrente do avanço das frentes de colonização sobre os territórios indígenas originais.

Assim, a “auto-demarcação” realizada pelos próprios índios, ou mais exatamente como foi realizada pelos Kulina, demarca uma terra que para os índios tem o sentido de “território” construído a partir da intervenção direta e efetiva dos grupos locais na sua definição. Ou seja, a “auto-demarcação” demarca uma extensão de terra que embora não corresponda ao território étnico original passa a ser conceituado pelos índios como “território indígena”, afirmando perante o mundo externo de um território etnicamente construído. Enquanto a “demarcação participativa” e a “demarcação tradicional” demarcam “terras indígenas” segundo o conceito empregado pelo Estado para assinalar as terras ocupadas por índios, o que faz com que as terras demarcadas por essas duas sistemáticas demarcatórias apesar da sua importâncias para os grupos indígenas configura-se como processo de territorialidade externo, ditado pelo Estado brasileiro.

No que se refere à dimensão política do processo de reconhecimento das “terras indígenas”, a “terra” é o objeto da “demarcação participativa” e da “demarcação tradicional, enquanto o “território” é o objeto da “auto-demarcação”.

### **“Terra indígena” é “terra utilizada”**

No processo de “Identificação e “Delimitação” de “terras indígenas”, a categoria de análise operacionalizada no trabalho antropológico é o espaço físico utilizado.

A partir desse ponto de vista, para definir qualquer pedaço de terra como “terra indígena”, deve-se levar em conta a interdependência e a indissociabilidade entre a materialidade, que inclui a natureza, o meio ambiente, e o seu uso, que inclui a ação humana, isto é o trabalho (a relação do índio sobre a terra) e a política (as relações que a partir da relação do índio sobre a terra se estabelecem entre o índio e a terra).

Observação: Existem ainda as relações simbólicas índio-terra e terra-índio, o que exige uma compreensão mais ampla para o que vem a ser espaço físico utilizado, que, portanto, não pode ser visto partir de uma relação mecânica e instrumental índio-recursos naturais disponíveis na terra.

### **O latifúndio escondido sob o tapete**

Recorrentemente os povos indígenas são acusados de “latifundiários” por aqueles que agem na defesa de interesses imediatos como por outros que se colocam na condição de defensores dos privilégios privados decorrentes da apropriação fundiária associada à exploração da economia de mercado.

Mas, afinal, de qual latifúndio falam quando se referem às terras indígenas? Uma resposta à questão é dada por Denis Rosenfield em artigos publicados entre abril e julho de 2008, no jornal Estado de São Paulo, e, mais objetivamente, no artigo intitulado “[Qual latifúndio?](#)”, de 26 de maio de 2008. Neste artigo, “disparado” contra o Movimento Sem Terra, o autor apresenta a sua visão tão tendenciosa como distorcida sobre a questão fundiária que atinge o país:

No emaranhado do debate político atual sobre as questões fundiárias, fica muitas vezes difícil discernir o que está verdadeiramente em jogo, tal é o afã de alguns em ocultar a realidade. A percepção, de tão afastada desta, pode vir a fabular um mundo em que o País seria um imenso latifúndio, ocupado por proprietários inescrupulosos. Cria-se, assim, um novo mundo particularmente propício à fragilização da propriedade privada, onde os títulos não valem mais e a própria Constituição é rasgada (Rosenfield, 2008).

Com relação à primeira sentença, não há o que retorquir, já que realmente o debate sobre a questão fundiária no país, e em especial sobre a questão fundiária indígena no país, é marcado por tentativas deliberadas de ocultar a realidade indígena, procurando apresentar os índios a partir da falsa imagem de que estes fossem donos de

“imensos latifúndios”, muito além do que caberia ao pequeno empreendedorismo que demonstram. É a partir da segunda sentença que fica claro o “afã” do autor em tergiversar os fatos, construindo uma versão aos moldes de seu interesse sobre o “emaranhado do debate político atual sobre as questões fundiárias”, criando assim um novo mundo particularmente propício, parafraseando o filósofo anti-movimento social, à negação do reconhecimento das terras indígenas, onde os direitos constitucionais indígenas não devem ser considerados e a própria Constituição deve ser rasgada.

Na disputa retórica armada contra os direitos indígenas fica sobressai o oportunismo acusatório, já que os argumentos não apresentam sequer apresentam densidade argumentativa. Acusar os índios da latifundiários funciona como estratégia para esconder a sujeira sob o tapete desviando o foco sobre questão fundiária no país, marcada por uma excessiva concentração fundiária associada ao poderes políticos e econômicos regionais e nacional, mantida pelo uso da força e da violência contra índios e populações tradicionais.

### CAPÍTULO 3

## A CONQUISTA DA AMAZÔNIA INDÍGENA

A conquista luso-brasileira dos sertões do Brasil  
tem uma história repleta de violências.  
[...] Eu não me deleito com os sofrimentos de meu próprio país,  
só quero entender os complicados processos psicossociais  
que fizeram da violência contra povos autóctones  
uma constante na história do Brasil.  
Victor Leonardi (1996: 185)

Quando se fala da Amazônia, a primeira consideração a ser feita diz respeito ao uso do termo “ocupação”, largamente aplicado como referência à presença ibérica na região. Na verdade, “ocupação” é um eufemismo, uma imprecisão histórica. A Amazônia sempre foi ocupada por inúmeros povos indígenas desde muito antes da chegada de portugueses e espanhóis. Assim como os chamados “Descobrimientos” da América e do Brasil não tiveram nada de “descobrimento”, chamar a fixação de portugueses e espanhóis na Amazônia de “ocupação” é pretender suavizar os danos da invasão europeia que acarretou impactos violentos sobre a vida e o modo de ser de diferentes populações que, a partir de seus sistemas culturais operantes sobre os ecossistemas que compõem a região, fizeram da Amazônia um lugar habitável.

A Amazônia sempre foi vista pelo olhar europeu como um espaço a colonizar, como uma espécie de reino da natureza onde a exuberância da flora e da fauna conduzem a narrativas exóticas e onde os “naturais da terra”, como foram chamadas as populações indígenas originárias do Novo Mundo, são tomados apenas como um potencial nativo para a exploração da região, sendo desconsiderados em seu estatuto de povos ou sociedades.

Tendo como característica comum a apropriação de recursos naturais enquanto recursos econômicos, as frentes de ocupação que se instalaram na Amazônia podem ser classificadas em dois tipos:

a) aquelas que tinham como objetivo exclusivo a exportação dos recursos naturais;

b) aquelas que, para além do objetivo de exploração econômica imediata, pretendiam estabelecer pontos de "civilização" na região.

Em seu conjunto, estas iniciativas assinalam movimentos sucessivos de ocupação econômica que, em diferentes momentos e por diferentes vias de acesso, estenderam-se a toda região amazônica, desencadeando modificações profundas nos padrões de relacionamento humano com o meio físico.

Tão acentuada como as diferentes concepções sobre os recursos naturais e de com estes deveriam ser apropriados, era a a concepção de trabalho entre os “naturais da terra” e os “colonizadores:

Um dos pontos de distinção entre europeus e ameríndios era o trabalho. Os índios tinham um ritmo de trabalho intermitente, não havendo uma preocupação com o aspecto produtivo nos moldes europeus. As sociedades indígenas tinham uma outra percepção do trabalho e da capacidade econômica. Nestas sociedades, o tempo não se resumia na função produtiva, mas se destinava também para celebrações e guerras, entre outras manifestações (Britto, 2000: 57-58).

Da parte do Estado (Colônia, Império, República) as medidas para a ocupação da Amazônia sempre tiveram como objetivo central o controle territorial associado à exploração econômica; da parte das iniciativas tanto individuais como corporativas ou religiosas, a colonização sempre foi orientada a partir da lógica da exploração econômica associada à apropriação privada das terras. Todas estas frentes de ocupação estão associadas a violentos impactos sobre as condições de saúde das populações nativas, provocando enormes prejuízos à higidez e drásticos processos depopulacionais indígena, sobre a dinâmica interna dos grupos locais e os processos de intercâmbio entre os diferentes povos, sobre as condições de acesso e a disponibilidade dos recursos naturais indispensáveis à manutenção das populações indígenas, e, ainda, por acarretar



limitações aos padrões étnicos de ocupação sócio-espacial. Agindo geralmente de modo complementar, os interesses estatais e privados de exploração de recursos e apropriação das terras são os responsáveis diretos pelos processos de redução das terras disponíveis aos povos indígenas e de transformação dos modelos tradicionais de ocupação e controle territorial.

O panorama da população indígena e as transformações do modo de vida na Amazônia coincidem com o itinerário e a cronologia da tomada de suas matas e rios pelas frentes de ocupação:

- ocupação do baixo Amazonas e expedições ao alto curso do rio para a afirmação das fronteiras da Coroa portuguesa em disputa com a Espanha, de meados do século XVI a meados do século XVII;

- ocupação dos principais afluentes do rio Amazonas (Tocantins, Tapajós, Madeira, Negro e Branco), para a sua integração à colônia portuguesa a partir da primeira metade do século XVIII;

- ocupação da região do alto Amazonas, para sua integração ao Império e posteriormente à República, segunda metade do século XVIII a segunda metade do século XIX;

- integração desenvolvimentista da região ao território brasileiro, desencadeada pelos governos militares a partir do final dos anos 1960 e continuada pelos governos seguintes.

Tanto para as populações indígenas como para as populações não- indígenas, a colonização da Amazônia não foi, na verdade, a sonhada conquista do Eldorado anunciado desde as primeiras expedições como a extensão terrena do paraíso. Tratada desde as primeiras investidas europeias como o "celeiro do mundo", a Amazônia é vista

desde sempre como um potencial inesgotável de riquezas infindáveis, continuamente agredida por frentes arcaicas de extrativismo. Esta visão, que ao longo dos anos provocou o desaparecimento de um grande número de animais e vegetais, é responsável pela imensa lista de espécies ameaçadas de extinção.

A lógica utilitarista de apropriação dos recursos naturais, apoiada nos dias atuais em modernos aparatos tecnológicos e industriais, continua a ser o principal estímulo à derrubadas clandestinas ou legalizadas da floresta, convertida em madeira para consumo nos países do primeiro mundo, à implantação subvencionada de campos de pasto, meras fachadas para improdutivos projetos agropecuários, e à exploração mineral predatória, que além dos índices financeiro-administrativos de produção das planilhas dos empreendimentos de ocupação econômica pouco ou nada deixam para a região a não ser um enorme rastro de depredação ambiental e degradação social, cujos principais atingidos, porém não os únicos, são os índios.

Os diferentes modelos produtivos que sustentaram os diferentes momentos extrativistas narram uma trágica história de relações interétnicas cujo saldo pende desfavoravelmente para os povos indígenas, com o extermínio total de inúmeros povos e a luta de alguns poucos remanescentes para a reconquista e o reconhecimento de seus direitos de continuarem existindo como sociedades distintas no interior de um Estado autoritário.

A demarcação das terras para a formação de seringais marca, na segunda metade do século XIX, o início do processo de apropriação privada das terras na Amazônia, sendo subtraídas das áreas de ocupação indígena grandes faixas de terra que passaram a constituir os seringais. A partir desta data os povos indígenas foram submetidos a um processo continuado de expropriação territorial que se estende até os dias atuais.

A instalação das frentes de colonização nas terras indígenas envolveu praticamente todos os grupos locais nas atividades produtivas, acarretando modificações de diferentes ordens e em diferentes níveis, variando de etnia para etnia. De todas as frentes de ocupação, o extrativismo da borracha foi aquela que maior impacto causou no universo indígena, provocando profundas modificações tanto no modo de vida das populações indígenas como no padrão de ocupação das terras.

### **3.1. Frentes de conquista: momentos históricos de contato**

Na verdade o povoamento da Amazônia  
a partir da colonização  
se fez sempre em surtos devassadores  
vinculados à expansão capitalista mundial.  
Berta Becker (1990: 11)

Além de promover a ocupação das terras indígenas, o sistema social do extrativismo utilizou o índio em todas as atividades, como mateiro, remeiro, pescador, caçador, coletor de "drogas do sertão", caucheiro e seringueiro (Prado Junior, 1973: 213-214; Oliveira, 1979: 123-125; Kroemer, 1985: 80; Farage, 1991: 39). Como escravo ou como trabalhador aliciado, o índio foi essencial para que a empresa extrativista se afirmasse na Amazônia. O extrativismo dependia não apenas do conhecimento indígena sobre a região e da sua mão de obra para as atividades extrativas e os outros serviços que sustentavam a vida cotidiana das diferentes frentes de ocupação, como também das terras indígenas, secularmente humanizadas pelas gerações anteriores, que foram fundamentais para o desenvolvimento das atividades produtivas. O certo é que sem os índios o extrativismo nunca teria conseguido se fixar na Amazônia.

As diferenças entre as frentes extrativistas não se reduzem apenas aos métodos de coleta e aos diferentes produtos resultantes da exploração dos recursos naturais por cada uma delas. As diferenças são muito mais significativas no que se refere à posse e controle das terras, e ainda nos impactos provocados tanto sobre o meio ambiente explorado quanto nas relações sociais que cada frente estabelece com as populações indígenas, acarretando interferências e consequências marcadamente diferentes em ordem e intensidade, conforme as características de cada frente de ocupação.

Comparativamente, entre todas as frentes de ocupação, o extrativismo da borracha foi a que de modo mais extenso e intenso atingiu os povos indígenas, tendo sido: a mais violenta e cruel nas relações que estabeleceu com as populações indígenas, a mais duradoura, a geograficamente mais abrangente, atingindo a Amazônia em sua quase totalidade e o Amazonas em sua totalidade, a mais profundamente perturbadora das ordens sociais nativas e de seus sistemas materiais e simbólicos de referência; e a mais profundamente agressora quanto à ocupação das terras e à imposição de controle territorial. Por todas estas razões e as suas consequências impostas aos povos indígenas, o extrativismo da borracha merece um destaque maior que as frentes de ocupação econômica que lhe precederam.

Com relação às formas de ocupação contemporâneas, estas se distinguem do seringalismo e das frentes extrativistas anteriores pelo seu caráter industrial, marcado mais pelo uso intensivo de equipamentos e maquinárias do que pelo contingente de mão de obra envolvido na sua atividade produtiva. Contudo, as frentes contemporâneas de exploração econômica (agropecuária, extrativismo madeireiro e mineral) são ainda mais excludentes da população indígena do que as frentes extrativistas (de drogas do sertão, de caucho e da seringa), tendo introduzido na Amazônia o processo absoluto de apropriação da terra e de controle de acesso aos recursos naturais.

### 3.1.1. Extrativismo das “drogas do sertão”

Tendo como objetivo a recolha das chamadas "drogas do sertão", termo genérico que designava uma grande variedade de frutos, raízes, essências vegetais, fibras, madeiras, animais e seus derivados destinados à comercialização, as primeiras frentes de exploração adentraram pela Amazônia brasileira a partir da foz do rio Amazonas, na região atlântica, no sentido de subida dos rios Amazonas e Solimões e seus afluentes. A lista de produtos explorados pelo extrativismo das “drogas do sertão” é longuíssima, incluindo: madeiras para construção civil e naval; madeiras de marcenaria e de fabricação de móveis; marfim vegetal; plantas alimentícias; frutas e sucos concentrados; fibras têxteis; matérias para tintura, curtimento e tanificação; matérias oleaginosas; substâncias medicinais; gomas, resinas, bálsamos e essências; especiarias e plantas aromáticas etc. (Santa-Anna Nery, 1979: 129). O quadro a seguir indica, à guisa de ilustração, alguns dos principais produtos do extrativismo das “drogas do sertão”:

**QUADRO 18 – PRINCIPAIS “DROGAS DO SERTÃO”**

Nome		Tipo	Uso
Vulgar	Científico		
Tucum	<i>Astrocarym vulgare</i>	Fibra	cestas, redes, redes de pesca, cordas etc.
		Óleo	iluminação e uso industrial
		madeira	construção civil
Piaçava	<i>Attalea funifera</i>	Fibra	vassouras, cordas, estopa
Cravo	<i>Cariophyllos aromaticus</i>	Flor	Culinária
Urucum	<i>Bixa orellana</i>	semente	corantes, condimento
Guaraná	<i>Paullinia sorbillis</i>	semente	bebida energética
Cacau	<i>Theobroma speciosa</i> <i>Theobroma sylvestris</i> <i>Theobroma bicolor</i>	Fruto	medicina, perfumaria
Ipadu	<i>Erythroxylon coca</i>	folhas	sucedâneo do chá, coca
Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Fruto	fruto, sucos, óleo para culinária
Patauí	<i>Oenocarpus pataua</i>	Fruto	fruto, sucos, óleo para culinária

Castanha-do-pará	<i>Bertholletia excelsa</i>	Fruto	fruto, óleo para culinária
		madeira	construção civil e naval
Andiroba	<i>Carapa guyanenseis</i>	Óleo	iluminação e fabricação de sabões
Copaíba	<i>Copaifera nitida</i>	Óleo	bálsamo medicinal
Cumaru	<i>Dipterix odorata</i>	Óleo	perfumaria e farmácia
	<i>Coumarouna odorata</i>		
Puxuri	<i>Nectandra puchury</i>	Óleo	empregado em medicina

Tendo como característica básica a pura e simples coleta de recursos naturais, não sendo necessário nenhuma preparação prévia dos produtos, o extrativismo das "drogas do sertão" não estabelecia na região nenhuma atividade industriosa ou de transformação, sendo a sua produção destinada primordialmente às Coroas europeias e, em segundo lugar, ao suprimento de demandas regionais.

Associados ao projeto colonial de expansão e consolidação das fronteiras portuguesas na região do alto Amazonas, estes empreendimentos dariam origem à construção de fortes militares e às primeiras vilas que mais tarde viriam a se constituir nas atuais cidades e centros político-econômicos da região, como Manaus, Tefé, Tabatinga e São Gabriel da Cachoeira.

Em sentido contrário, as frentes extrativistas oriundas principalmente do Peru e da Bolívia penetraram na região avançando sempre mais, segundo a disponibilidade de recursos naturais, num deslocamento constante, não chegando a estabelecer pontos de fixação, tendo contribuído para isto tanto a própria itinerância que caracteriza este tipo de extrativismo, como também a resistência dos grupos indígenas que se opunham às investidas sobre seus territórios. Desde os primeiros momentos os índios resistiram à ocupação de suas terras pelos europeus. O que variou foi apenas a forma e intensidade de resistência. Uns mais ostensiva e frontalmente, outros em resistência dissimulada; cada povo procurou a seu modo o distanciamento, nem sempre conseguido, dos brancos

invasores de suas terras. Além dos índios, a própria floresta, e os animais, cada qual ao seu modo rechaçaram o invasor.<sup>93</sup>

### 3.1.2. Extrativismo do caucho

A partir de um modo de ocupação não localizado, as frentes de extração de caucho<sup>94</sup>, formadas exclusivamente por homens, não estabeleciam nenhum tipo de aliança ou de convivência pacífica com as populações nativas, adotando ao longo de suas incursões métodos "uniformemente brutais para com os índios, em particular saqueando aldeias em busca de mulheres" (Almeida, 1982: 11). Considerando o extrativismo do caucho como o "primeiro ciclo" de exploração da Amazônia, Darcy Ribeiro resume as frentes de caucheiros como "bandos móveis" que invadindo a floresta,

em poucos anos devassaram quase todo o vale à procura das concentrações de castilloa elástica. Como as árvores eram abatidas a fim de extrair todo o látex, os bandos tinham de mover-se continuamente em busca de novos cauchais, cobrindo assim, imensas distâncias. Nenhuma tribo em cujo território crescia a castilloa pôde fugir ao encontro destes exércitos de molambos que caíam como um cataclismo sobre as aldeias. Um dos procedimentos comuns de domínio dos índios era, então, o seqüestro das mulheres e crianças, dentro da própria maloca, sob a vigilância de um capataz. Deste modo, o bando invasor se assegurava a cooperação dos homens na descoberta e exploração de novos cauchais e se garantia o abrigo, a alimentação e a satisfação de seus apetites (1977: 23).

Derivado de um extrativismo interessado apenas na produção vegetal, os "bandos" de caucheiros, nômades, itinerantes, serviriam como pontas-de-lança que abriram espaço à fixação das frentes seringueiras que lhes seguiram no processo de ocupação da Amazônia indígena.

---

<sup>93</sup> "Agora Diego de Ordaz, feito um mingau, se pergunta se conduzirá este rio Orinoco ao lugar onde o ouro o espera. Os índios das aldeias vão mostrando o ouro cada vez mais longe, enquanto o capitão espanta mosquitos e avança, gemendo, o casco mal-armado da nau. Os macacos protestam e os papagaios, invisíveis, gritam *foradaquí, foradaquí*, e muitos pássaros sem nome revoam entre as margens cantando *nãosereiteu, nãosereiteu, nãosereiteu*" (grifos no original) (Galeano, (1983: 112).

### 3.1.3. Extrativismo da borracha

As desigualdades sociais geradas pelo sistema do seringal, responsável pelo contraste entre a prosperidade econômica dos centros regionais e a condição de miséria generalizada que passou a dominar nas regiões interioranas produtoras da seringa<sup>95</sup>, explicitaram-se desde o seu momento mais inicial, como observou D. Antônio de Macedo Costa, Bispo de Belém, já em 1860:

a riqueza trazida com a borracha - fruto do trabalho escravo do índio, do caboclo e do nordestino - só produzia "lucro fabuloso opulentando o comércio" e proporcionando aumento "espantoso da renda pública" [...] Precisamente o que me assombra e entristece, é este contraste de um comércio que floresce e de uma população que definha; de alfândega em que se despejam rios de ouro, e de um país que fica miserável; de uma capital que se aformoseia e prospera, e de cidades e vilas do interior que desaparecem e caem em ruínas (*apud* Santos, 1992: 314).

E toda essa situação deu origem a um padrão de "civilização" que se espalhou por todas as regiões produtoras de látex na Amazônia, configurando dois mundos isolados, habitados por agentes sociais distintos: os seringalistas, os “patrões” ou “donos” dos seringais e comerciantes da produção de borracha com os centros regionais, e os seringueiros, os trabalhadores responsáveis pela coleta do leite da seringa no interior da mata, incluindo nestes últimos as populações indígenas compulsoriamente envolvidas no sistema do seringal, como seringueiros diretamente envolvidos no extrativismo ou como fornecedores de alimento (carne de caça e peixe, principalmente) para os “arigós”, como eram denominados os seringueiros migrados do Nordeste do país, e que por não deterem conhecimento sobre o ambiente local dependiam quase que totalmente da alimentação que lhes fosse fornecida pelo “patrão”.

---

<sup>94</sup> “Caucho”: látex de que se faz borracha natural, extraído da *Castilloa ulei*, árvore nativa da Amazônia (Houaiss e Villar, 2009: 476).



O longo processo extrativista da borracha é formado por dois momentos distintos. O primeiro, de meados ao século XIX a 1911, marcado principalmente pela utilização de mão de obra migrante nordestina e pela ocupação das terras indígenas em suas áreas mais próximas dos grandes cursos d'água. O segundo, que se estende de 1911 até o final da década de 1930, é marcado por um período de estagnação, apenas quebrado pelos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial quando a produção da borracha amazônica voltou a ser estimulada. Este segundo momento do extrativismo da borracha compreende o curto período em que transcorreu a guerra, ficando marcado pela utilização intensiva da mão de obra migrante, mais uma vez trazida da região Nordeste, pela incorporação dos índios nas atividades de produção de látex e pela expansão das áreas de extração sobre as terras dos índios ainda não atingidas pelo primeiro momento da exploração da borracha, consolidando o processo de ocupação das terras indígenas.

Assentado, sobretudo, no trabalho do seringueiro nordestino, o primeiro momento do extrativismo da borracha é marcado pelo luxo e opulência que fizeram de Manaus e Belém verdadeiras cidades europeias. O Teatro Amazonas, em Manaus, e o Teatro da Paz, em Belém, recebiam companhias de ópera e de revistas musicais vindas especificamente da Europa para apresentações exclusivas que alimentavam os sonhos da "aristocracia da borracha". Com portos movimentados, onde grandes navios descarregavam produtos industrializados de todas as procedências e de onde partiam membros de uma reduzida oligarquia região para conhecer o "velho mundo", Manaus e Belém, as capitais da borracha, vestiam-se de Europa, povoadas por uma burguesia "crioula" que se sonhava europeia:

---

<sup>95</sup> "Seringa": goma-elástica extraída de várias árvores do género *Hevea* (Houaiss e Villar, 2009: 1734). "Seringa", "leite da seringa", "leite da seringueira", termos amazônicos para designar o látex extraído da seringueira, matéria-prima para a produção de borracha natural.

Contra as fronteiras e os perigos de um tradicionalismo aristocratizante típico de fazendeiros, os coronéis, sobretudo os coronéis de Manaus, experimentaram a tentação do internacionalismo e da irresponsabilidade burguesa da belle-époque. Manaus foi a única cidade brasileira a mergulhar de corpo e alma na franca camaradagem dispendiosa da belle-époque. Os coronéis de seus palacetes, com um pé na cidade e outro no distante barracão central, pareciam dispostos a recriar todas as delícias, mesmo a peso de ouro. A boa vida estava escudada por uma conveniente hipocrisia vitoriana, que era de bom tom, moderna e muito propícia a quem fora educado na rígida sociedade patriarcal portuguesa. De certo ângulo pareciam perder a definição nacional e aspiravam ao estatuto de cidadãos do mundo. O internacionalismo do lucro burguês e da ganância imperialista seduzia os brancos extrativistas (Souza, 1977 : 98), grifos no original.

O seringueiro nordestino foi chamado genericamente de “cearense”, o natural do Estado do Ceará, devido ao grande contingente de indivíduos desta terra levados para o trabalho na extração da borracha. Nas regiões dos antigos seringais, ainda hoje “cearense” continua a ser o termo empregado para designar os antigos migrantes nordestinos, os seus descendentes e qualquer outra indivíduo, ou mesmo produto, oriundo da região Nordeste.

O seringal, como unidade de produção, era simbolizado pelo barracão, a sede do seringal, o imóvel comercial, que centralizava as atividades de suporte ao extrativismo e de residência do seringalista, local

onde se faziam as transações comerciais, a troca de borracha, produto do trabalho estafante do seringueiro, com as mercadorias necessárias para sua subsistência. Era também o lugar do comércio salvífico, onde o padre comparecia, a chamado do “seringalista”, para os ritos sacramentais e demais celebrações encomendadas pelo patrão (Santos, 1992: 307).

Aqui sobressaem dois aspectos extremamente vigorosos presentes em todos os "momentos históricos" da Amazônia seringalista: a força da ação evangelizadora e o papel central exercido pelo "padre" no processo de socialização do seringueiro, e a relação de aliança íntima que comumente se estabeleceu entre o sistema seringalista e representantes das igrejas (e não apenas da Igreja Católica).

Restrita aos palacetes de Manaus e quando muito aos "barracões", essa vida europeia nos trópicos, alimentada pela extração da borracha, foi gozada apenas pelos "coronéis da borracha"<sup>96</sup>, suas famílias, visitantes convidados e alguns poucos empregados especializados, como guarda-livros, encarregados pelo registro do movimento dos seringais, e capatazes, encarregados pelo controle dos trabalhadores e da produção.

De um lado estava o mundo nababo das sedes dos seringais onde "era comum encontrar casas elegantes à beira dos barrancos e as filhas dos patrões tocando, em pianos das melhores marcas alemães ou francesas, valsas de Strauss ou noturnos de Chopin. As casas eram bem equipadas com faqueiros e cristais franceses, loiças inglesas, toalhas de linho" (Leandro Tocantins *apud* Gonçalves, 1991: 33). No período áureo de produção de seringa, os "barracões", "verdadeiros 'bungalows' de madeira de lei, cobertos de boas telhas, dotados de janelas teladas, - sempre hospitaleiros, ostentam o máximo conforto, que, naquelas alturas, se obtém a peso de ouro" (Andrade, 1937: 24), se tornaram a expressão maior de ostentação e do poder com o qual os seringalistas dominavam grandes extensões de terras e grandes contingentes humanos postos a seus serviços.

De outro lado, embora próximo fisicamente, mas na verdade muito distante socialmente, estava o mundo do seringueiro, reduzido à solitária barraca coberta de palhas de palmeira onde vivia no meio da floresta<sup>97</sup>; o mundo do trabalho extenuante, da dependência eterna ao "patrão", da solidão, da doença, do esquecimento e, na maior parte dos casos, do abandono e da morte ao desamparo. Aos seringueiros e, principalmente, aos índios, espectadores distantes dos lucros do extrativismo, nunca

---

<sup>96</sup> "Coronéis da borracha": seringalistas, "patrões", que controlavam a produção e comercialização da borracha.

chegaram os benefícios e comodidades do progresso e da modernidade europeia importada às custas de seu trabalho servil. No isolamento que caracteriza o extrativismo da borracha, ao seringueiro chegou apenas a solidão, as dívidas que não conseguiria nunca saldar, a servidão e o tronco onde lhes eram aplicados castigos físicos, a esperança de retorno ao Nordeste, as doenças tropicais; e quase sempre a morte. No que se refere aos índios, a este calvário somam-se ainda a desestruturação social, a expropriação de suas terras antes ocupadas segundo costumes próprios, as doenças até então desconhecidas, as necessidades introduzidas de consumo de bens industrializados e o preconceito e a discriminação com que eram tratados tanto pelos "coronéis" e seus prepostos, quanto pelo próprio seringueiro subjugado.

O controle que os "patrões" exerciam sobre o produto do trabalho do seringueiro era absoluto. No contexto econômico do extrativismo, o "produto do trabalho do seringueiro" adquire uma dimensão mais ampla do que a produção da borracha propriamente dita, incorporando ainda o resultado do trabalho na agricultura, caça e pesca. No vocabulário do seringal o termo "produto", significando o resultado das atividades produtivas de todos os membros da família seringueira, contrapunha-se à "mercadoria", como eram chamados os bens industrializados adquiridos através da comercialização da "produção".

Além de mão de obra para a produção da borracha que construía a riqueza e o poder dos "patrões" (na verdade mais poder do que riqueza!), o seringueiro era uma espécie de "letra de câmbio" ao portador que por vezes entrava no circuito extrativista como objeto de transação para quitar dívidas entre "patrões". Esta era uma condição corrente em 1972, como relata Adélia Engrácia de Oliveira, que durante pesquisa de

---

<sup>97</sup> "Papiri" ou "tapiri", termos mais comumente utilizados na Amazônia para designar os rústicos abrigos feitos de troncos de árvores e cobertos de palhas, utilizados para a moradia de seringueiros na floresta ou nas margens dos rios.

campo realizada no rio Negro encontrou um "freguês"<sup>98</sup> que, não conseguindo saldar os compromissos de aviamento, teve sua dívida comprada por outro patrão: "Dessa forma, ele passou a dever a esse indivíduo. [...] Ficou a trabalhar para o novo 'patrão', até que outro comerciante comprou a sua dívida. [...] Tal depoimento indica que o trabalhador em débito poderá, circular como se fosse mercadoria, entre os 'patrões' [...]" (Oliveira, 1981: 144). Mais que a submissão ao sistema do seringal, o seringueiro, branco ou índio, foi coisificado, tornando-se ele próprio propriedade do "patrão", do "coronel de barranco", verdadeiro "barão feudal do Amazonas" (Vianna Moog, 1936: 27) proprietário de grandes extensões de terra e de gentes, exercendo um rigoroso e cruel controle social sobre tudo que estivesse compreendido nas áreas sob domínio. Mera mercadoria, estava o seringueiro cativo ao "patrão", que dele dispunha como bem desejasse para satisfazer seus anseios econômicos e suas veleidades, e, principalmente, para demonstrar aos seus "fregueses" a sua autoridade<sup>99</sup>.

No universo extrativista, "seringueiro cativo" marca a obrigatoriedade do "freguês" entregar toda a sua "produção" (borracha, madeira, peles e couros, carne de caça, peixe, farinha etc.) ao "patrão" que fornece o "aviamento", o adiantamento em gêneros alimentícios, bens de consumo e instrumentos de trabalho para o período de atividade produtiva. Diferentemente do "cativo", o "seringueiro liberto" era aquele que gozava de liberdade para vender sua produção a quem lhe conviesse. Contudo essa liberdade de comercialização da produção foi uma condição que poucos seringueiros conseguiram alcançar, seja porque na maior parte das vezes o "freguês" não conseguia saldar a dívida contraída com o "patrão", seja porque as áreas de atuação eram exclusivas de cada "patrão", não havendo, portanto, para o seringueiro alternativa de

---

<sup>98</sup> "Freguês": sinônimo de "seringueiro", que ressalta o vínculo de compromisso/dependência ao "patrão".

<sup>99</sup> Em 1979, no início de minha atuação como indigenista, pude constatar que essa situação descrita por Clodomir Viana Moog e Adélia Engrácia de Oliveira ainda persistia na região do médio rio Purus, apesar

comercialização da produção com outros compradores, ou ainda, e principalmente, porque dentro da “ética seringalista” (se assim se pode dizer!) um “patrão” não comercializaria com um “freguês” de outro “patrão”. Sem alternativa, o "seringueiro cativo" era obrigado a entregar toda a sua produção ao seringalista, "patrão" e dono das terras e de tudo, em troca de mercadorias ou em pagamento de dívidas. A comercialização dessa produção, monopolizada pelos "patrões", só raríssimas vezes encontrava espaço para uma negociação alternativa mais livre através dos "regatões", comerciantes fluviais que, a par de seu tipo folclórico, representavam uma alternativa para os seringueiros nas suas fugas à escravidão:

Mas de todas as figuras regionais que o comércio estimulado pela borracha veio firmar no panorama social da Amazônia, incontestavelmente foi o regatão a mais pitoresca. Turco, sírio, libanês, o mascate feito navegante por imposição da geografia, vara os rios, furos, igarapés, na sua original canoa ou pequeno batelão movido a remo de faia. Três, quatro toneladas de deslocamento, ou de proporções menores, a galeota cheia de quinquilharia, de secos e molhados, é coberta na parte da popa por uma tolda onde se abrigam os artigos de mercância e geralmente dirigida pelo bufarinheiro, guindado em piloto, com duas cordas seguras pelas mãos, a movimentar o leme preso à extremidade posterior da embarcação. O regatão, sorridente, mesuroso, abalando-se às maiores aventuras - porque sempre é mal visto, combatido e às vezes perseguido a tiro de rifle pelos agentes dos seringalistas - vai oferecendo, conquistando, tentando, enganando aquela gente rude da margem dos rios. A troca de rendas, missangas, pentes, pó de arroz, sabonete, xarque (sic), cachaça, e tantas bigigangas (sic) e guloseimas, recebe a borracha, o couro, a castanha, as essências silvestres, tudo que represente valor comercial. É uma verdadeira sangria para o seringal, cuja renda se desvia, em parte, por caminhos contrários aos desejados e interesses dos proprietários (Tocantins, 1961: 179).

Claro está que as disputas entre "seringalistas" e "regatões" pelo controle da comercialização, e, por conseguinte, da produção de borracha, eram frequentes.

Em 1911 as plantações de *Hévea brasilienses*, a espécie produtora de látex, começaram a produzir borracha nas colônias orientais da Inglaterra e França, fazendo despencar o preço internacional do produto. Ainda hoje o botânico inglês Henry

---

do sistema seringalista já estar em plena decadência, dele restando apenas alguns poucos indícios como a

Wickman é citado em conversas informais, e mesmo nos relatos historiográficos, como o inimigo público número dos amazonenses, em virtude do “roubo” de mudas de seringueiras levadas da Amazônia para o Jardim Botânico Real de Londres, o Kew Gardens, mudas que mais tarde dariam origem às plantações de seringueira nas colônias britânicas na Ásia, sobretudo na Malásia e no Sri Lanka<sup>100</sup>, cuja produção de borracha viria a arruinar a economia extrativista na Amazônia.

Com a entrada da produção de borracha do Oriente no mercado internacional, o sistema seringalista na Amazônia enfrentaria a sua primeira grande crise, marcada pelo abandono dos seringais pelos seringalistas, que se transferiram para centros regionais, e pelo êxodo de um grande número de seringueiros para vilas e pequenas cidades, provocando o colapso dos seringais e acentuando ainda mais os desequilíbrios sociais instituídos pelo sistema de produção do seringal.

A necessidade de matéria-prima para abastecer as operações militares dos aliados durante a Segunda Guerra Mundial trouxe novamente as atenções para a Amazônia, ou, mais concretamente, para a produção da borracha amazônica. Um leve alento tomou conta do extrativismo de borracha, que continuava a operar sobre as antigas bases alicerçadas pelo seringalismo. Reativado no contexto da guerra, este segundo momento do extrativismo da seringa terá por base um novo processo migratório, mais uma vez centrado no nordestino vitimado por um "sistema de repressão de força de trabalho" (Velho, 1976).

Mais do que mera designação do seringueiro deste segundo momento extrativista da seringa, "soldado da borracha" foi uma patente honorária atribuída aos migrantes que atendendo ao chamado do Estado brasileiro dedicaram-se à extração da borracha como sua contribuição ao país nos "esforços de guerra" empreendidos pelas “forças aliadas”,

---

testemunhar o estertor do extrativismo da borracha.

Os seringalistas, aqueles que controlavam a comercialização do produto (borracha) do trabalho do “soldado da borracha”, passaram a ser conhecidos como “coronéis”<sup>101</sup>.

Assim como o "cearense", o antigo seringueiro do primeiro momento do extrativismo da borracha, o "soldado da borracha", o novo seringueiro do segundo momento extrativista da borracha, foi compulsoriamente introduzido no sistema de aviamento que o fez devedor já antes do início do trabalho, antes mesmo de chegar ao seringal.

Apesar da retomada da ação extrativista, que desde 1911 perdia força gradualmente, a produção de borracha nunca mais recuperou os níveis anteriores do período da “idade de ouro” da borracha. Com o final da Segunda Guerra a produção da borracha amazônica retorna aos anos anteriores de crise, assinalando o começo do processo de agonia final dos seringais. Em pouco tempo só o que restaria nos beiradões da Amazônia seriam as ruínas dos antigos barracões que como verdadeiros palácios erguidos em plena floresta centralizavam, em um tempo já há muito perdido, a vida comercial e social dos seringais.<sup>102</sup>

Em que pese as transformações socioeconômicas ocorridas com o passar dos anos, a “belle-époque” continua, ainda hoje, como marco de referência regional, ocupando lugar de destaque no imaginário coletivo, alimentando as lembranças do período de fausto da exploração gomífera. O antigo modelo de economia seringalista - o “barracão” enquanto empreendimento e o "patrão" como a pessoa que comanda o empreendimento - continua a ser elemento de ordenação econômica e social da região. Ainda nos dias de hoje o "sistema seringalista" continua atuante na Amazônia através

---

<sup>100</sup> Sri Lanka ou Sri Lanca, ou, aportuguesado, Seri-Lanca; até 1972 conhecido, em português como Ceilão.

<sup>101</sup> O termo “coronel de barranco” faz referência à localização dos barracões, geralmente localizados nos barrancos, como são chamadas as margens dos rios.



das oligarquias comerciais e políticas, na maior parte dos casos fundidas num mesmo e único agente político-comercial, herdeiras dos velhos "coronéis de barranco", que encontram sustentação no universo das regras morais e de deveres que atrelam o seringueiro dependente ao "patrão" dominador.

"Cativo" é termo ainda hoje de uso corrente nas antigas regiões seringalistas para indicar as relações de dependência e comprometimento do trabalhador regional ao comerciante, decorrentes do sistema de aviação que ainda impera na maior parte da Amazônia, principalmente nas localidades interioranas<sup>103</sup>.

### QUADRO 19 – UNIVERSO SERINGALISTA

agentes sociais	Seringalista	Seringueiro
condição social	"patrão"	"freguês"
		"cativo" (atrelado a patrão)
		"liberto" (não atrelado a patrão)
<i>status</i> /hierarquia social	"coronel de barranco"	"soldado da borracha"
código de conduta	"hipocrisia vitoriana"	"regras morais e de deveres"
condições de vida	opulência e sofisticação	carência e miséria
atividade	Comercial	Produtiva
artigos comercializados	"mercadoria"	"produto"
local de moradia	Barracão	Barraca
controle social	dono das terras e das seringueiras	dono da produção e instrumentos de trabalho

<sup>102</sup> Os ex-seringueiros, atraídos para a Amazônia em nome dos "esforços de guerra", ainda hoje lutam, no campo político e na Justiça, para, a partir de sua condição de "soldados da borracha", serem reconhecidos como ex-combatentes da II Guerra Mundial, o que lhes garantiria a reforma como militares.

<sup>103</sup> Em contatos mantidos durante pesquisas de campo que realizei nos rios Purus, Juruá, Jutai, Javari e Japurá, no Estado do Amazonas, o termo "cativo" foi expresso inúmeras vezes por ex-seringueiros para conceituar as relações que ainda hoje mantêm com os comerciantes locais, a quem continuam designando como "patrões" ou "regatões".

Seria ingênuo atribuir somente às grandes secas de 1877, 1878 e 1879 as causas da migração nordestina conduzida para o primeiro momento do extrativismo na Amazônia. Não devemos esquecer que, herdeiro do modelo fundiário das Sesmarias<sup>104</sup> que distribuía a terra entre senhores feudais aliados ao poder colonial, o Nordeste brasileiro sempre foi uma região de enorme concentração de terras, o que tornava/torna muito mais grave os efeitos da seca sobre a população de agregados, meeiros, parceiros, arrendatários rurais e todos os “sem-terra”<sup>105</sup> que constituía/constitui a mão de obra do meio rural nordestino. Da mesma forma, a eclosão da Segunda Guerra Mundial, desencadeando o segundo momento do extrativismo da borracha, serviu como um álibi perfeito para aliviar as tensões fundiárias que nunca receberam por parte do Estado nacional um tratamento adequado para a superação das enormes distorções e disparidade de acesso à terra e aos recursos financeiros para a sua utilização produtiva, situação que ainda hoje faz do Nordeste uma região marcada por uma enorme concentração fundiária e pela desmobilização de um imenso exército de mão de obra agrária impedido do acesso à pequena propriedade rural.

Através de programas de créditos e subsídios criados no pós-guerra e nos anos 1970, concebidos como instrumentos da política de integração da Amazônia, o governo brasileiro colocaria à disposição dos seringalistas recursos financeiros destinados a estimular a produção da borracha. No entanto a grande parte destes recursos apropriados pelos seringalistas foram desviados das finalidades a que destinavam-se, não sendo aplicados em atividades produtivas, mas para a compra de gado ou veículos, ou ainda

---

<sup>104</sup> Lei das Sesmarias, de 1375, instituto jurídico português de distribuição de terras destinadas à produção. Implantado no Brasil colônia como uma política de ocupação territorial, o sistema sesmarial garantiu a consolidação economia canavieira e o povoamento das terras conquistadas às populações nativas.

<sup>105</sup> “Agregado”, agricultor que cultiva terra alheia, em troca de serviços ou parte dos produtos de seu trabalho. “Parceiro”, agricultor que trabalha em terras que pertencem a outra pessoa, pagando o uso da terra com parte da produção. “Meeiro”, é um tipo de parceiro que paga a sua estadia nas terras com metade do que produz. “Arrendatário rural”, agricultor que arrenda as terras em que trabalha, pagando com dinheiro. “Sem-terra”, agricultor que não detem a propriedade da terra em que trabalha.

no comércio e em casas de moradia, tanto nas cidades interioranas como nas capitais. Como assinalam João Derickx e José Antônio Trasferetti, citando o livro "A Luta pela Borracha no Brasil", de Warren Dean:

Cerca da metade dos projetos do Probor II foi desviada. Juros de 7% constituíam um presente, com uma inflação de mais de 20% ao ano, e a fiscalização realizada pelos funcionários locais do Basa era, na melhor das hipóteses, malfeita. Portanto, era tentador utilizar os créditos para outras finalidades, o que muita gente fez (1993: 30)<sup>106</sup>.

Sem os meios para se manterem no extrativismo da seringa, os seringueiros abandonaram os seringais, deslocando-se para as sedes municipais mais próximas, acarretando a partir dos anos 1980 um aumento populacional nunca experimentado pelos pequenos núcleos urbanos que serviam de entreposto comercial para as atividades extrativistas. Sem seringueiros e sem seringalistas, que carregaram seus recursos próprios e aqueles conseguidos através de financiamentos bancários para investimentos comerciais e imobiliários no meio urbano, o sistema de seringal experimentou a sua segunda fase de declínio, entrando em fase de colapso final.

A falência do seringal, o que significa dizer a ausência de brancos das áreas de produção da borracha, fez diminuir a pressão sobre as terras indígenas. Assim, após um longo período de violenta subordinação imposta pelo seringalismo, um regime de produção que não trouxe qualquer contribuição duradoura para as suas vidas, os povos indígenas experimentaram um período de relativa paz que lhes permitiu retomar iniciativas de caráter étnico que viriam contribuir para a reorganização social, para o (re)fortalecimento dos grupos e para a construção das bases políticas do movimento indígena no Amazonas.

---

<sup>106</sup> Probor: Programa de Incentivo à Produção de Borracha Vegetal, criado em 1973 pela Superintendência do Desenvolvimento da Borracha (Sudhevea), com o objetivo de contribuir para a recuperação dos seringais, a melhoria da assistência aos produtores de látex e o aumento da área plantada de seringueira. Basa: Banco da Amazônia S. A., instituição financeira federal de fomento ao

### 3.1.4. Empreendimentos agropecuários

No jogo de alternância dos diferentes momentos históricos marcados por iniciativas ora pelo incremento, ora pela retração de iniciativas econômicas de ocupação, a Amazônia tornou-se no principal alvo da ideologia de integração nacional retomada pelo regime de Ditadura Militar imposto ao país de 1964 a 19881.

Tendo como lema "integrar para não entregar", a política de integração da Amazônia, desencadeada pelos governos militares retomou a imagem de uma Amazônia como "terra sem homens à espera dos homens sem terra", usada pelo Império, quase cem anos antes. A política do "milagre brasileiro", como ficou conhecida a fase de furor desenvolvimentista dos anos 1970 conduziu a novas e definitivas investidas de afirmação do Estado nacional sobre a Amazônia. Redescobrimo a antiga visão da Amazônia como uma "terra sem homens" à espera de ser ocupada produtivamente, os projetos de colonização desta época tinham por finalidade carrear para áreas ainda não "ocupadas" os pequenos agricultores que haviam perdido suas terras para o grande latifúndio industrial, aliviando, assim, as tensões sociais crescentes que davam origem às primeiras mobilizações de trabalhadores sem-terra no Sul do país, mobilizações que no final dos anos 1970 viriam a dar formação ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), inquestionavelmente o maior e mais criativo movimento social no Brasil nos dias atuais.

Além de funcionar como válvula de escape para as tensões no campo, os projetos governamentais ou privados de colonização destinados ao assentamento de colonos na Amazônia acabariam por se constituir em empreitadas de depredação ambiental e de consolidação do latifúndio nacional e internacional nas terras da região.

---

desenvolvimento econômico da Amazônia Legal. Criado pelo governo brasileiro em 1950, com o nome

Custeados por recursos públicos e apoiados no privilégio dos incentivos fiscais postos à disposição do grande empresariado, foram implantados em toda a Amazônia Legal brasileira projetos agropecuários totalmente impróprios às condições climáticas e do solo, e cujos objetivos finais, na verdade muito mais de controle e domínio de grandes extensões de terra com fins especulativos que de implantação de empreendimentos produtivos, com o passar do tempo ficaram cada vez mais claros. Com o passar do tempo ficou cada vez mais claros que os objetivos finais da integração nacional da Amazônia por via dos projetos agropecuários em verdade eram muito mais de estender à região o controle e domínio de grandes extensões de terra com fins especulativos do que de implantação de empreendimentos produtivos que pudessem redimi-las da situação de atraso pela qual sempre são vista.

### **3.1.5. Extrativismo de madeira**

Os empreendimentos agropecuários que sucederam os falidos seringais, propagandeados como o modelo de ocupação fundiária destinado a desenvolver a Amazônia, na verdade funcionaram muito mais como mecanismo de captação de recursos públicos a baixo custo financeiro e, em sua grande maioria, como fachada para a extração madeireira destinada à comercialização externa.

A maioria das antigas serrarias instaladas na Amazônia que atendiam às demandas da construção civil e da movelaria locais, bem como aquelas fomentadas pela política integracionista dos governos militares, foram incorporadas por grandes grupos de capital internacional, com larga experiência em derrubada, beneficiamento<sup>107</sup>

---

de Banco de Crédito da Amazônia S/A; passando a se chamar Banco da Amazônia a partir de 1966.

<sup>107</sup> “Beneficiamento”, aqui, como as operações (descasque, limpeza, pranchar, polimento etc.) a que se fazem passar os troncos de árvores abatidas antes de serem industrializados ou distribuídos para o consumo.

e comercialização no mercado internacional de madeiras extraídas em países do terceiro mundo.

No novo modelo político de desenvolvimento subsidiado por recursos públicos, o extrativismo da madeira ganhou enorme impulso, marcando simultaneamente o surgimento de núcleos populacionais intimamente ligados às grandes serrarias com sua produção destinada à exportação, principalmente para países da Europa e os Estados Unidos, e o surgimento de enormes áreas desmatadas em praticamente toda a Amazônia Legal.

Embora na atualidade o extrativismo madeireiro tenha incorporado o discurso de “exploração sustentável”, muito pouco mudou nas práticas das madeireiras que continuam a avançar sobre a floresta, fazendo aumentar ano após ano o “chamado arco do desmatamento”, uma imensa faixa de terra que se estende deste o Estado do Acre, no extremo ocidental do Brasil, ao sul do Estado do Pará, passando por terras localizadas na região de fronteira entre os Estados do Amazonas e Mato Grosso.

No cenário de ausência quase absoluta dos órgãos e entidades públicas de ação social e de falta de horizonte econômico em que mergulhou o interior dos estados produtores da borracha após a falência do seringalismo, a exploração madeireira passou a representar um alento e praticamente a única oportunidade de trabalho e renda para a população regional, mão de obra farta e aliciável a preços módicos.

### **3.1.6. Extrativismo mineral**

Embora a exploração de recursos minerais não seja uma novidade na Amazônia, a mineração apenas recentemente se instalou na região, a partir de meados do século XX. No que diz respeito aos impactos sociais e ambientais que acarreta, o surto extrativista mineral “se assemelha a outras formas de exploração dos recursos naturais

regionais, como as drogas do sertão, o cacau, a borracha, a castanha, a madeira e outros produtos da floresta, que deixaram violentas marcas na história e na geografia” (Leroy e Malerba, 2010: 44), contudo deixando um rastro de depredação em escala infinitamente superior a qualquer das atividades extrativistas anteriores.

Além das consequências provocadas diretamente sobre o meio-ambiente pela extração de minério, os chamados “impactos diretos”, existem também os chamados “impactos indiretos”, aqueles decorrentes de atividades e obras de infraestrutura associadas à exploração mineral em grande escala, como rodovias, ferrovias, portos, empreendimentos hidrelétricos para a geração de energia elétrica, redes de transmissão de energia elétrica, redes de telecomunicação etc. (Leroy e Malerba, 2010: 49). Ainda no que se refere aos impactos ambientais e sociais indiretamente decorrentes da exploração mineral na Amazônia:

Uma das principais vilãs do setor mineral são as guseiras (indústrias que transformam o ferro mineral em ferro-gusa, um produto para a transformação em aço). [...] sendo essas indústrias responsáveis por boa parte do desmatamento, da poluição atmosférica e do trabalho escravo em virtude do alto consumo de carvão vegetal, comprados de carvoarias legais e ilegais (Leroy e Malerba, 2010: 45).

Minério de ferro, cassiterita, ouro e gás natural encabeçam a extensa lista de recursos não-renováveis que nas últimas décadas tornaram-se alvos centrais da investida massiva de grandes empresas mineradoras e de exércitos de garimpeiros. Como observam Jean Pierre Leroy e Juliana Malerba, esse imenso potencial minerário da região tem motivado “homens e empresas [que] têm se jogado sobre a Amazônia em busca de minerais, dos quais uma grandíssima quantidade se encontra em Terras Indígenas” (Leroy e Malerba, 2010: 44). Praticamente todas as terras indígenas da

Amazônia em que há indícios de ocorrência de minérios estão invadidas e/ou ameaçadas de invasão por mineradores e/ou garimpeiros.<sup>108</sup>

Ao mesmo tempo em que a exploração mineral provoca o desequilíbrio nas condições ambientais da região e do planeta, esta nova frente de exploração econômica vem constituindo-se na principal responsável pelas consequências devastadoras que se fazem sentir sobre as condições de saúde e no modo de organização social e territorial das populações indígenas.

Atingidas pela exploração mineral, as terras indígenas são freqüentemente invadidas por homens de todas as origens e das mais diferentes regiões do país, tanto "sulistas" e outros "estrangeiros", ávidos por conhecer o exotismo do índio da misteriosa floresta amazônica, como membros da população local, nascidos e criados no meio de preconceitos e valores que negam e discriminam estes mesmos índios.

Assim como no extrativismo da seringa o termo "cearense" ganhou uso geral, a partir dos anos 1970, "sulista" passou, na visão da população regional, a designar todos os "estrangeiros" que foram atraídos pelos projetos de desenvolvimento. Nesta acepção, o termo "sulista" tem sua origem no grande número de nativos do Estado do Rio Grande do Sul que se fixaram na Amazônia.

Homens, só homens, atraídos pelas promessas de riqueza imediata, que em grande número chegam às áreas indígenas levando consigo um aparato tecnológico totalmente estranho ao universo indígena, provocando impactos violentos no cotidiano das aldeias de todos os povos atingidos pela extração mineral. Milhares de homens, portando grande quantidade de ferramentas, instrumentos de trabalho, produtos alimentares e outras mercadorias, que não encontraram dificuldade para se fazerem

---

<sup>108</sup> "Em 2005, existiam [no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM)] 5.064 processos minerários – entre alvarás e licenças de exploração, áreas 'em disponibilidade', requerimentos de lavra garimpeira e pesquisa – incidindo em 125 [Terras Indígenas] na Amazônia" (Carneiro Filho e Souza, 2009: 34).



impor sobre os índios, e mais especificamente sobre as índias, que passaram a ser alvo frequente de suas investidas. Aqui dois pontos se associam no favorecimento das relações entre mulheres índias e garimpeiro. Por um lado, a condescendência pelo assédio sexual, como meio de captação de bens de consumo escassos e de difícil aquisição para as comunidades indígenas. E, por outro lado, a disponibilidade que gozam as equipes de exploração mineral de uma grande variedade de produtos industrializados cujo fetiche que exercem sobre os povos indígenas funcionavam como instrumentos operadores destas relações.

Contudo, muito mais do que a possibilidade de acesso para os índios aos produtos industrializados cujos hábitos de consumo incorporaram ou intensificaram a partir dos contatos com as frentes de exploração mineral, a presença de empresas mineradoras e garimpeiros nas áreas indígenas deflagra, mais cedo ou mais tarde, desentendimentos, conflitos, agressões e violências que se sucedem com frequência e que, na imensa maioria das vezes, permanecem ocultos no isolamento da mata e no silêncio cúmplice dos envolvidos. Além dos incidentes iminentes e os enormes riscos de problemas de saúde, a única grande certeza que a exploração mineral leva aos índios é a ameaça à integridade das suas terras.

Nesse sentido, a exploração mineral não é desastrosa apenas na Amazônia. Em todas as partes do mundo, em todos os tempos, a retirada de minérios em terras indígenas provocou a destruturação social e destruição dos povos indígenas direta ou indiretamente envolvidos pela exploração de recursos minerais. No Brasil, muitas foram as terras indígenas atingidas pela exploração de minérios, produzindo como resultado imediato a violência contra os povos indígenas e degradação ambiental. Entre os vários povos vitimados pela mineração e garimpagem na Amazônia estão os Yanomami, em Roraima e no Amazonas, os Cinta Larga, em Rondônia, os Kayapó, no Mato Grosso, os

Waimiri-Atroari e os Mundurucu, no Amazonas, e os Xikrin, no Pará; e pela prospecção de petróleo e gás natural os povos Matis, Matses, Kanamari, Marubo, Kulina e vários grupos isolados, no Vale do Javari, na fronteira Brasil-Peru, no Amazonas.

No entanto, apesar de todo o histórico recente desastroso de mineração em terras indígenas, políticos amazonenses e nacionais elaboram projetos de lei visando abrir as terras indígenas à exploração mineral. É esse o caso, por exemplo, do projeto de lei estadual de autoria do deputado Sinézio Campos, do PT, que pretende abrir as terras indígenas à mineração. Utilizando palavras desconhecidas do universo vocabular da grande maioria das pessoas das comunidades indígenas locais, associadas à manipulação de argumentos inconsistentes e imprecisos conceitualmente, alguns indígenas-funcionários públicos tomaram para si a defesa do projeto de mineração em terra indígenas, divulgando-o sob a chancela de uma nova forma de “exploração mineral sustentável”, como uma iniciativa na qual os recursos minerais das terras indígenas serão explorados a partir de “práticas sustentáveis”, e que os recursos financeiros advindos para os índios pela exploração mineral permitirá a “sustentabilidade” da vida indígena. Procurando estabelecer uma correlação inexistente e imprópria entre “exploração mineral”, “desenvolvimento mineral sustentável” e “sustentabilidade ambiental”, inconciliáveis em qualquer sentido, a inconsistência e imprecisão conceituais dos argumentos aliam-se à promessas de benefícios financeiros decorrentes do recebimento de *royalties* pela exploração a ser realizada por empresas mineradoras licitadas, o que leva as populações indígenas que serão impactadas a uma falsa apreciação dos eventuais vantagens advindas de ingressos financeiros, impedindo um entendimento mais realista sobre os prejuízos ambientais e sociais que se seguem à exploração mineral.

Contando com total apoio das auto-intituladas “lideranças indígenas”, o projeto de lei do deputado Sinézio Campos encontra-se em fase de tramitação na Assembleia do Estado do Amazonas, aguardando para entrar em discussão. Idêntico projeto visando legalizar a mineração em terras indígenas, já foi aprovado preliminarmente no Senado Federal, seguindo para a Câmara Federal onde será apreciado pelos deputados federais. Este projeto é de autoria Romero Jucá, atualmente senador pelo Estado de Roraima, o mesmo que quando a frente do Governo de Roraima incentivou e facilitou a invasão da Terra Indígena Yanomami por milhares de garimpeiros em meados dos anos 1980 e que, em tempos mais recentes, esteve ao lado dos invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol na ação impetrada no STF contra a homologação desta terra indígena, já foi aprovado preliminarmente no Senado Federal, seguindo para a Câmara Federal onde será apreciado pelos deputados federais.

Sob o impacto negativo de atividades minerárias, os povos indígenas no Brasil assumiram no passado recente uma oposição firme a qualquer iniciativa de exploração mineral em suas terras, sendo exemplos clássicos a resistência dos povos do alto rio Negro ao projeto da Ditadura Militar que pretendia abrir as terras indígenas às empresas mineradoras<sup>109</sup> e a resistência dos Yanomami à invasão de suas terras por garimpeiros no final dos anos 1980.

No entanto, verifica-se ultimamente, ainda que de modo não generalizado, um retrocesso na postura anterior, com alguns índios e algumas organizações indígenas, reivindicando junto aos poderes públicos o direito de explorar os recursos minerais existentes nas terras indígenas, alegadamente “em benefício de suas comunidades”. Uma situação em si mesmo complexa e extremamente complicada, pois evidentemente

---

<sup>109</sup> É neste processo de resistência que os diferentes povos do alto rio Negro, superando diferenças de origens étnicas e situações históricas decorrentes da ação colonial a que foram submetidos, se mobilizam para criar, em 1987, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), uma “organização

tais reivindicações são influenciadas e fomentadas por interesses políticos e econômicos que historicamente nunca demonstraram qualquer compromisso com os índios e que hoje defendem alterações na legislação de modo a viabilizar a mineração em terras indígenas.

### 3.2. Impactos da conquista no mundo indígena

Os primitivos habitantes passaram da cômoda situação de senhores para a subalterna posição de servos durante o processo histórico e econômico da conquista da região pelo alienígena. Dessa forma, a escravidão indígena foi registrada nas crônicas dos viajantes como algo irreversível dentro de um processo considerado normal de conquista territorial.  
Neide Gondim (1996: 154)

O enorme potencial econômico da Amazônia tornava-se ainda mais atrativo na medida em que a região era vista como uma terra sem "proprietários", à espera de homens laboriosos e empreendedores que através da “conquista” a ocupassem produtivamente; entendendo “conquista” como

uma relação não mais estética ou quase-científica da pessoa-natureza, como no “descobrimento” de novos mundos. [...] relação de pessoa-pessoa, política, militar; não de reconhecimento e inspeção – com levantamento de mapas e descrição de climas, topografia, flora ou fauna – de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos “índios”. Não é mais “theoria” (sic), agora é a “praxis” da dominação (Dussel, 1993: 42)<sup>110</sup>.

---

etnopolítica” (Bartolomé, 2003) que desde então representa os 23 povos indígenas da região no diálogo/confronto com o Estado brasileiro.

<sup>110</sup> Analisando a chegada do mundo europeu às terras e povos do Novo Mundo, Enrique Dussel considera que este fato histórico não assinala efetivamente um “descobrimento”, mas sim o “encobrimento do outro”. “Distinguiremos conceitualmente entre ‘invasão’, ‘descobrimento’, ‘conquista’ e ‘colonização’. Estas são ‘figuras (Gestalten)’ históricas que têm conteúdos teóricos espaciais e diacrônicos distintos. São ‘experiências existenciais’ diferentes que merecem ser analisadas em separado” (Dussel, 1993: 27).

Embora a conquista da região não tenha sido tão fácil quanto imaginavam os colonizadores, o desequilíbrio de forças e a violência das frentes de ocupação pesou negativamente para os povos indígenas, impondo a todos estes enormes prejuízos culturais e traumas profundos. Também na Amazônia, como em outras partes do globo

a história se repetiu. Como na América [do Norte], os recém-chegados se apoderaram dos campos férteis e das fontes de água e expulsaram para o deserto os que ali viviam. E os submetem aos trabalhos forçados, como na América, e lhes proibiram a memória e os costumes. [...] Como na América, poucos nativos sobreviveram. Os que não caíram por exaustão ou por bala foram aniquilados por pestes desconhecidas, contra as quais não tinham defesa (Galeano, 2009: 123-124).

Resistindo às investidas das frentes de colonização ou procurando fazer aproximações pacíficas com os invasores, os verdadeiros "proprietários" das matas e dos rios, os povos indígenas, foram em grande número exterminados, enquanto os povos sobreviventes passaram a conviver com constantes processos de incorporação subalterna nas atividades econômicas e de discriminação e exclusão social, fazendo com que alguns grupos se refugassem no interior de seus territórios, sofrendo perdas populacionais que influenciaram profundamente os seus universos étnicos e as suas condições físicas e materiais de reprodução social, com muitos indivíduos procurando ocultar sob a identidade regional de "caboclos" a sua origem étnica.

As já mencionadas precárias condições de vida e trabalho do seringueiro não deixam dúvidas sobre a condição escrava do migrante sujeito ao sistema do seringal. É fácil perceber que a partir do preconceito e discriminação que domina as relações de contato interétnico entre brancos e índios, este mesmo cenário de precariedades se estendeu, ainda com mais força, aos grupos indígenas envolvidos no extrativismo da borracha. É também fácil imaginar o comportamento que os seringueiros, vivendo nestas condições de subordinação e carência material, tinham perante os índios, marcados no imaginário popular por estereótipos como "preguiçosos", "vagabundos",

“vingativos”, “perigosos”, “traíçoeiros” ou “ladrões”, estereótipos que justificavam a sua “redução” e, por conseguinte, a incorporação de suas terras aos interesses da sociedade nacional colonizadora.

Os métodos utilizados para a ocupação das terras indígenas foram registrados pelo Padre Jean Baptiste Parissier no relato da viagem que empreendeu em outubro de 1897 ao rio Juruá, e indicam com clareza a verdadeira face indigenista do extrativismo e o procedimento que viria a ser a sua marca em todos os momentos interétnicos que se seguiram:

Quando um branco deseja se estabelecer em um terreno ocupado por uma tribo indígena veja como ele procede. Ele arma cinco ou seis homens com bons fuzis, toma um ele mesmo, e parte em busca da maloca. Quando ela a encontra, com seus homens ele a cerca, massacra todo os que tentam fugir, e as mulheres e as crianças são levadas ao Juruá e vendidas como animais. Eu vi serem vendidas assim diante de mim, oito pequenos índios de quatro a cinco anos. As lágrimas encheram os meus olhos ao ver essas pobres pequenas criaturas tratadas como pequenas bestas. Ora!, se fosse permitido dizer tudo o que eu sei no que concerne aos Índios, quantas cenas bárbaras e atozes eu poderia citar!! (Parissier, s.d., 78).

Em viagem realizada em 1977, com a finalidade de proceder ao levantamento da população indígena na mesma região do rio Juruá, Egídio Schwade, então Secretário do Cimi, encontrou ainda bem vivo junto à população regional a lembrança de diversos massacres que lhe foram relatados, como aquele ocorrido “por volta de 1932”, onde desrespeitando os avisos deixados pelos índios na floresta, os madeireiros decidiram continuar a perseguição e

prosseguir a penetração na mata. Tinha centenas de trabalhadores que possuíam equipes de caçadores para o seu sustento. Tendo desrespeitado os avisos, forçaram a reação violenta dos índios, que mataram dois caçadores. Então Chico Maciel e os Prado Azevedo uniram os seus trabalhadores e ordenaram uma investida geral contra os índios (Schwade, s/d: 06).

Como informa o autor, os relatos por ele recolhidos indicam que apenas desta vez teriam sido mortos “pelo menos 500 caboclos” (Schwade, s/d: 06). Considerando

que situações como esta não são ocorrências incomuns no período extrativista, pode-se ter uma ideia de quão violenta foi para os índios a proximidade ao homem branco.

Procedimentos destes tipos continuaram a vigorar durante todo o século XX e continuam, ainda em nossos dias, a serem postos em prática por grupos de madeireiros, que promovem a depredação florestal, e com ela o extermínio de animais silvestres, por grupos empresariais para a implantação de empreendimentos agropecuários, que provocam impactos e desequilíbrios ambientais e limitam o acesso das populações indígenas à terra e aos recursos naturais nelas existentes, e, principalmente por garimpeiros e empresas mineradoras, que em ações geralmente associadas ou complementares invadem as terras indígenas para a faiscação ou exploração mecanizada de ouro e outros minerais.

Longe de se constituírem em casos isolados, a invasão de terras indígenas é uma constante histórica e que se realiza em todas as regiões do país, provocando inúmeros impactos e modificações cruciais no mundo indígena. Neste sentido, a invasão do território ocupado pelos índios Yanomami por milhares de garimpeiros, com a introdução de doenças e com o uso abusivo de violências físicas que desencadearam uma verdadeira catástrofe humanitária, colocando este povo em risco de extinção, é talvez o caso mais flagrante de agressão às populações indígenas no Brasil em tempos recentes. O depoimento de Davi Kopenawa<sup>111</sup>, liderança Yanomami, à comitiva da “Ação pela Cidadania”, movimento da sociedade civil, que em junho de 1989 realizou viagens às aldeias Yanomami para avaliação das agressões sofridas por este povo, não deixa margem para dúvidas sobre as terríveis consequências da invasão dos territórios indígenas:

---

<sup>111</sup> As providências jurídicas e os programas emergenciais de assistência implementados pela Ação pela Cidadania a partir das viagens às aldeias Yanomami, viriam mais tarde a se constituir em elementos importantes para o reconhecimento pelo Estado brasileiro da Terra Indígena Yanomami.

Se os garimpeiros continuam a andar em nossa floresta, se eles não voltam para o lugar deles, os Yanomami vão morrer, eles vão verdadeiramente acabar. [...] Por isso, se os garimpeiros continuam trabalhando em nossa mata, nós vamos realmente morrer, nós vamos acabar, só vai sobreviver um pequeno grupo de nós. Já morreu muita gente, e eu não queria que se deixasse morrer toda essa gente. [...] Mas os garimpeiros não gostam de nós, nós somos outra gente e por isso eles querem que nós morramos... Eles querem ficar sozinhos trabalhando. Eles querem ficar sozinhos com nossa floresta. Por isso estamos muito assustados. Outros Yanomami não vão ser criados depois de nós. Quando os garimpeiros acabarem com os Yanomami, outros não vão surgir de novo assim... não vão, não (Kopenawa, 1990: 14).

Embora já sejam passados mais de 25 anos, o drama da invasão garimpeira ainda hoje repercute no universo Yanomami:

Essa história é muito triste para mim, mas eu posso contar. O tempo do garimpo foi em 1985 e em 1986, aconteceu uma invasão de 40 mil garimpeiro na nossa terra. A Funai se levantou, mas não fez força para tirar eles rápido. O garimpeiro na terra Yanomami foi muito ruim, muito forte, porque o próprio governo abriu as portas para os garimpeiros trabalharem e invadirem nossa terra<sup>112</sup>. Os garimpeiros mataram muitos Yanomami e, depois da invasão, chegou a doença do garimpo: malária, tuberculose, gripe, cachaça, bebida alcoólica. [...] O garimpo estragou nosso rio, derramou veneno (como o mercúrio), óleo, gasolina. Mataram peixe, destruíram todo nosso rio. E até hoje a doença não saiu. Porque a doença ninguém pega, a doença a Polícia não pega de volta. A doença entrou e então continua (Kopenawa, 2011: 12).

Apesar da visibilidade que ganhou a situação Yanomami, o que desencadeou em diferentes partes do mundo inúmeras manifestações de apoio no sentido de que os direitos deste povo fossem garantidos e de que a sua terra fosse reconhecida como de seu uso exclusivo, a invasão da Terra Indígena Yanomami continua:

Mesmo depois da homologação da TI<sup>113</sup> Yanomami, em 1992, e de diversas operações de retirada de invasores, os problemas continuam. Em 1993, garimpeiros assassinaram 16 indígenas. O Massacre de Haximu, como ficou conhecido, foi considerado genocídio pela Justiça. Entre 2008 e 2009, lideranças Yanomami voltaram a denunciar o aumento da presença de invasores em suas terras (Carneiro Filho e Souza, 2009: 38).

---

<sup>112</sup> Davi Kopenanawa faz menção ao estímulo, apoio e facilitação com que o então governador de Roraima, Romero Jucá, ex-presidente da Funai, contribuiu para a invasão da terra Yanomami por garimpeiros que, naquela ocasião, estavam sendo retirados pelo Governo Federal de Serra Pelada, mina de ouro, no Estado do Pará, que estava sendo interdita.



No entanto, o caso Yanomami, aquele que maior repercussão ganhou na mídia internacional, é apenas um das muitas situações de violação dos direitos indígenas a que estão submetidas as diferentes etnias que vivem em território brasileiro, uma evidente demonstração da política indigenista oficial descompromissada com os povos indígenas.

### **3.3. Quatro atos de uma longa tragédia, e um quadro final de resistência**

A colonização da vida cotidiana do índio,  
do escravo africano pouco depois,  
foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”,  
de civilização, de “subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”  
[...] colonização do “modo” como aquelas pessoas  
viviavam e reproduziam sua vida humana.  
Enrique Dussel (1993: 50-51)

O balanço geral da invasão da Amazônia e sua exploração econômica pelos modos e padrões de vida dos brancos pode ser sintetizado em quatro atos de uma grande tragédia: a ocupação colonial, a exploração econômica, a depredação ambiental e o desastre social.

#### **a ocupação colonial**

Relativamente à ocupação colonial é de salientar que o processo de expansão e colonização ibérica da Amazônia criou um padrão totalmente incoerente para a ocupação da região, um padrão que se propagou nos diversos momentos históricos e que se reproduz ainda hoje nas políticas públicas e programas de desenvolvimento nacionais e regionais.

Ao mesmo tempo em que buscava ocupar a região do alto Amazonas, como estratégia de afirmação de domínio sobre terras fronteiriças em disputa com a Coroa

---

<sup>113</sup> TI: Terra Indígena.

Espanhola, a empresa colonial portuguesa estabelecia como método para a ocupação da região a exploração econômica conduzida exclusivamente a partir de empreendimentos extrativistas pautados no Direito positivista de apropriação privada da terra.

Não gerando uma ocupação efetiva para além do surgimento e funcionamento do núcleo populacional circunstancialmente envolvido nas atividades de produção extrativistas, a colonização da Amazônia esteve condenada desde o seu começo ao fracasso do sonho ilusório. Em que pese a emergência de uma preocupação ambiental e de um discurso preservacionista de âmbito mundiais, a ocupação da Amazônia continua a ser feita através da exploração não-sustentável dos seus recursos naturais. Apesar da disponibilidade de equipamentos modernos e das novas tecnologias utilizadas pelas frentes de ocupação contemporâneas para a exploração econômica, o propósito de ocupação econômica da Amazônia encontra definição precisa nas palavras de Oliveira Viana: "O mote dos antigos era: fundar povoações! Hoje, o lema dos modernos, em relação aos sertões, é grandíloquo: arrasar tudo!" (1921: 167).

### **a exploração econômica**

Quanto aos resultados econômicos advindos, pode-se considerar que a Amazônia continua ainda hoje a ser tratada como uma simples colônia tropical, onde a exploração dos recursos naturais são, em verdade, muito mais adereços de "uma aventura que a constituição de uma sociedade estável e organizada", que se revela "aí em toda a sua crueza e brutalidade" (Prado Junior, 1974: 74). Numa única frase, continuando a utilizar palavras de Prado Junior: "Quanto a seus resultados materiais, eles também são mínguaos" (1974: 75). Além de extremamente reduzidos, se comparados aos impactos negativos que provoca (desmatamento da floresta, contaminação das águas, extinção de espécies animais, redução dos recursos naturais

etc.), os benefícios da empresa extrativista historicamente implantada na região nunca estiveram orientados por mecanismos de repartição. A concentração de muito, em mãos de uns poucos detentores de poder econômico e político, e, por outro lado, um enorme contingente da população privado de acesso às condições mínimas de continuidade, continua uma constante na Amazônia.

Comum a todos os momentos de ocupação econômica, o resultado de exploração da Amazônia sempre foi carregado para fora da região, excluindo a população local, tanto índios como ribeirinhos, de participar dos benefícios econômicos e sociais que a exploração dos recursos naturais possibilita ao reduzido número de pessoas que controlam os sistemas de produção e comercialização. Efetivamente “minguados”, os benefícios da exploração da região chegam apenas à uma parcela da população, em sua grande maioria estabelecida nos centros regionais, distante das áreas de produção interioranas.

### **a depredação ambiental**

Apesar de haver ocupado produtivamente a Amazônia, utilizando conhecimentos indígenas que permitiram a sua exploração econômica e a adaptação do homem branco à região, a colonização "não chegou nunca a reconstruir um sistema integrado que otimizasse o aproveitamento dos recursos naturais, tal como no período indígena" (Porro, 1992a: 16).

O extrativismo intensivo, através do qual as populações regional e nacional buscam meios para atender suas necessidades básicas, foi e continua a ser responsável pelo avanço da depredação ambiental e pelo extermínio de muitas espécies vegetais e animais, situação essa onde a disponibilidade de recursos naturais atinge hoje índices que mal atendem as necessidades básicas de subsistência.

Para as populações amazônicas o ambiente sempre foi parte integrante da vida social. Apesar do meio-ambiente nunca ter sido intocável, já que as diferentes povos indígenas sempre fizeram uso dos recursos naturais para a sua continuidade, a relação homem-natureza foi profundamente afetada com a exploração econômica que impactou, de diversas maneiras e muito fortemente, os ecossistemas regionais a partir da

valorização seletiva de um ou outro “elemento” da natureza: o minerador está interessado no subsolo, pouco se importando com o solo, com o rio ou com a floresta que, para ele, são obstáculos; o pecuarista vê a floresta como mato a ser derrubado para se transformar em pasto; o madeireiro, com a abertura das estradas, pode explorar além das cercanias dos rios, ao ter acesso à terra firme e, com o combustível para a sua serra elétrica e a energia, que passa a estar disponível para a instalação de serrarias, promoverá uma intensificação da exploração de madeiras de alto valor, como o mogno, por exemplo (Gonçalves, 2001: 164).

A ruptura sociedade-ambiente, e as suas consequências negativas mais visíveis (devastação da floresta, esgotamento de solos, contaminação das águas, assoreamento de rios e mudanças climáticas) são, também elas, resultado da ocupação econômica que longe de se caracterizar com uma ação racional deve ser descrita fundamentalmente como uma ação predatória encetada pela lógica do desperdício, cujos desastres ambientais e catástrofes ecológicas se estendem, em maior ou menor escala, por praticamente toda a Amazônia.

### **o desastre social**

No que se refere ao resultado social, não se pode deixar de constatar o destino trágico a que a ocupação econômica da Amazônia pelos padrões de produtividade ocidental condenou todos os homens que participaram de modo ativo nos seus diferentes momentos históricos. Particularmente em relação aos índios, essa situação foi/é ainda mais drástica em todos os sentidos:

Os índios jamais foram vistos como elementos que impulsionaram a decadente economia portuguesa do século XVIII, através da coleta gratuita das drogas do sertão. Escravos dentro de suas terras, presenciaram a desmitificação de seus mitos seculares executada pelos missionários a serviço da Coroa Portuguesa. Com o branco tornaram-se alcoólatras e passaram a exercitar a rapinagem (Gondim, 1996: 154).

Como num ato de contrição pelos flagelos causados pelo mundo europeu, desenvolvido, civilizado e moderno, Alfred Métraux lembra as diferenças de atitudes oferecidas como resposta aos índios:

Sem os métodos inventados pelos Índios, a vida nos trópicos e nos Andes exigiria séculos de lutas e de esforços constantes. O Índio americano prestou à nossa civilização imensos serviços, os quais nós os temos recompensado com o massacre ou com a redução à escravidão. É chegado o momento de pagar nossa dívida e de ajudá-lo a obter uma vida livre e honrosa sobre o solo ancestral (1982: 120).

O balanço final dos efeitos da colonização amazônica sobre os índios era antevisto por George Earl Church já no começo do século XX: "Verdadeiramente, o homem aborígene, no Novo Mundo, não tem felicidade nem benefício a partir do domínio de seu Conquistador Cristão" (1912: 180). Transcorridos os anos de contato, o saldo negativo para os povos indígenas na Amazônia só vem avolumando.

### **a resistência étnica**

Para um observador não muito atento, os povos indígenas poderiam parecer bastante submetidos à estrutura colonial que estendendo a Província do Maranhão e Grão-Pará ao alto rio Amazonas incorporou esta imensa região à Coroa Portuguesa ou às iniciativas republicanas que, mais tarde, consolidaram a Amazônia como parte integrante do Estado brasileiro. Apesar de todas as atrocidades e violências cometidas contra os povos indígenas, todas as invasões e expropriações de terra e todas as tentativas para transformar os índios em "cidadãos brasileiros integrados à comunhão

nacional”, objetivo perseguido desde o tempo colonial até os dias atuais, estas não surtiram muito efeito, não conseguindo fixar nas populações indígenas uma prática extrativista que se estendesse além de níveis elementares, mantidos, ainda nos dias atuais, apenas como mecanismo suficiente para atender a comercialização destinada a suprir as suas necessidades mais imediatas.

Mesmo com todas as influências decorrentes das relações de proximidade com as populações locais e da participação dos índios no modo de produção econômica regional, não se verifica em nenhum dos povos indígenas localizados na Amazônia a reprodução de estruturas individualizantes de apropriação da terra e dos recursos naturais nela disponíveis. Para todos esses povos, o território étnico continua a ser visto como bem coletivo, herdado dos ancestrais pelas populações atuais, que, por sua vez, tomam a si próprias como guardiães da integridade dos territórios indígenas que legarão aos seus descendentes e aos descendentes de seus descendentes.

É essa relativa independência mantida pelos índios em relação ao sistema econômico vigente, conjugada aos seus respectivos sistemas culturais de produção de conhecimentos étnicos e de interpretação do mundo do branco, que permite acreditar num quadro final de resistência indígena e reconhecer nas iniciativas construídas por diferentes povos na Amazônia caminhos que podem conduzir a horizontes futuros não necessariamente pautados na tragédia historicamente implantada na região pela ocupação econômica predatória.

## CAPÍTULO 4

### O CAMPO DO INDIGENISMO BRASILEIRO

Sei que as coisas podem até piorar,  
mas sei também que é possível intervir para melhorá-las.  
Paulo Freire (1996: 52)

O processo de transição democrática que caracterizou a vida política brasileira a partir do final dos anos 1970 e envolveu todos os segmentos da população, fez surgir no campo do indigenismo novas organizações e entidades da sociedade civil marcadas por uma postura crítica face à política indigenista implantada pelo Estado brasileiro. Os aliados mais imediatos do movimento indígena foram as entidades civis de apoio à causa indígena e segmentos da igreja progressista, que apesar das diferenças entre as suas respectivas orientações – religiosas, ideológicas, políticas etc. – aliaram-se na defesa dos direitos específicos dos povos indígenas, direitos estes que até então não reconhecidos pela legislação leis brasileira.

A partir do início dos anos 1980, com o objetivo de agregar as diferentes etnias em torno da discussão dos problemas que atingem os diversos grupos locais, estes novos atores sociais intervenientes no campo do indigenismo passaram a organizar encontros, seminários, fóruns de debate, ciclos de conferências, assembleias etc., criando assim as bases para a organização de um movimento indígena de âmbito nacional. Neste cenário, merecem destaque as Associações Nacionais de Apoio ao Índio e Comissões Pró-Índio, que se organizaram em vários locais do país, e os grupos de religiosos e leigos, em particular ligados às Igrejas Católica e Luterana, cujas ações indigenistas pautavam-se na Teologia da Libertação.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> “Teologia da Libertação”, termo criado pelo peruano Gustavo Gutiérrez em livro publicado em 1971, que passou a designar o movimento cristão surgido no início dos anos 1970, como uma reação moral às injustiças sociais na América Latina. “Teologia da Libertação celebra neste ano de 2011 40 anos de existência. [...] Hoje ela está em todos os continentes e representa um modo diferente de fazer teologia, a

Superada a fase inicial de organização política em âmbito nacional, o movimento indígena estendeu-se praticamente por todas as regiões do Brasil, fazendo surgir inúmeras organizações em diferentes níveis, desde organizações de abrangência restrita a poucas aldeias, ou aos limites de certos rios, até confederações agregando inúmeras organizações locais e que, atuando em conjunto, conduziram a política indígena a uma nova situação onde os próprios índios passaram a assumir o papel de representantes dos interesses indígenas.

Neste âmbito, ficou mais evidente que os conflitos entre índios e brancos derivam das novas situações de contato interétnico e da confrontação de visões antagônicas de mundo, questões decorrentes do relacionamento entre índios e sociedade envolvente administrado de forma unilateral, segundo as perspectivas e interesses nacionais que, via de regra, desconsideram os interesses e direitos indígenas.

#### **4.1. Surgimento e consolidação do movimento indígena no Brasil**

O fato de não ser senão muito recentemente que o indígena aceitou a uma organização própria, é desde logo muito revelador da exclusão dos mecanismos de participação política, indicador igualmente de uma sociedade que dependia do indígena, mas que esquizofrenicamente se contruiu negando a sua existência.  
Jorge León Trujillo (1991: 382)

---

partir dos condenados da Terra e da periferia do mundo. [...] Entretanto, só entenderemos adequadamente a Teologia de Libertação se a situarmos para além do espaço eclesial e dentro do movimento histórico maior que varreu as sociedades ocidentais no final dos anos 60 do século passado. Um clamor por liberdade e libertação tomou conta dos jovens europeus, depois norte-americanos e por fim dos latino-americanos. Em todos os âmbitos, na cultura, na política, nos hábitos na vida cotidiana derrubaram-se esquemas tidos por opressivos. Como as igrejas estão dentro do mundo, membros numerosos delas foram tomados por este Weltgeist. Trouxeram para dentro das Igrejas tais anseios por libertação. [...] Alguns nomes seminais merecem ser aqui destacados que, por primeiro, captaram a relevância do momento histórico e souberam encontrar-lhe a fórmula adequada, Teologia da Libertação: Gustavo Gutiérrez do Peru, Juan Luiz Segundo do Uruguai, Hugo Asmann do Brasil e Enrique Dussel e Miguez Bonino, ambos da Argentina. Esta foi a primeira geração. Seguiram-se outras” (Boff, 2011). Embora não tenha



O “movimento indígena”, no sentido que esta expressão assinala as lutas e resistências étnicas dos povos indígenas, é algo muito recente no Brasil. Apenas a partir dos anos 1970 é que se pode efetivamente falar em movimento indígena no Brasil. Antes disso, por cerca de 470 anos, desde aquele fatídico 22 de abril de 1500<sup>115</sup>, os índios foram vistos pelos colonizadores europeus como uma espécie de complemento indesejável da terra, cuja presença se constituía em obstáculo a ser superado para a construção do país. Da parte dos índios, os colonizadores europeus que tomaram de assalto os territórios ocupados pelos diferentes grupos étnicos passaram a se constituir, em todos esses anos depois de 1500, na grande ameaça para a manutenção de uma realidade indígena no vasto território que passou a ser chamado de Brasil. Assim como nos anos que se seguiram ao “descobrimento”, ainda hoje a visão eurocêntrica e excludente das diferenças sócio-culturais que orienta o modo de vida e as instituições do mundo do branco representam obstáculos constantes e sempre renovados à continuidade dos povos indígenas.

Contudo, durante todos estes anos, as relações entre índios e brancos não foram marcadas pela passividade dos povos indígenas. Muitas resistências, lutas e enfrentamentos foram desencadeados pelos diferentes grupos indígenas para a manutenção, reconquista e garantia dos seus territórios e da possibilidade de continuarem a existir enquanto povos distintos. Embora ocultados pela historiografia oficial, todos estes movimentos de defesa e afirmação étnica permanecem vivos na memória coletiva dos diversos povos, oferecendo leituras específicas, conforme as suas respectivas visões de mundo, dos fatos e eventos ocorridos nestes 512 anos de relacionamento interétnico desigual com a sociedade nacional.

---

mencionado a si próprio, evidentemente Leonardo Boff é um dos principais nomes da Teologia da Libertação.

<sup>115</sup> 22 de abril de 1500, marca oficialmente a chegada dos portugueses à região dos índios Pataxó, no Sul da Bahia, o que passou a ser chamado na história oficial de Descobrimento do Brasil.

O surgimento do movimento indígena no Brasil está diretamente relacionado com as mobilizações e manifestações étnicas que a partir do início dos anos 1970 emergem em diversos países da América Latina em resistência aos processos históricos de subordinação das populações nativas aos Estados nacionais.

No caso específico do Brasil, a dificuldade para a afirmação de um movimento indígena unitário em âmbito nacional é explicada tanto a fatores internos ao universo indígena, como externos, decorrentes das relações de contato, tais como: as dimensões continentais do país; as dificuldades físicas e de relevo, implicando em alto custo para o transporte e locomoção entre regiões distantes; a dispersão da população indígena em praticamente todos os Estados do país, demandando largos tempos para a efetivação dos contatos diretos; as enormes diferenças culturais e linguísticas, funcionando como barreiras à comunicação entre as etnias; as variadas situações de contato com as populações envolventes; os diferentes contextos regionais nos quais as populações indígenas estão inseridas; as inúmeras visões étnicas de mundo, imprimindo diferentes compreensões políticas sobre os sistemas interétnicos; e a forma, ao mesmo tempo paternalista e autoritária, como o Estado brasileiro sempre tratou as questões indígenas.

Todavia, apesar de todos estes fatores impeditivos a formação de um “movimento indígena unificado”, a razão de maior peso é, sem dúvida, a grande diversidade étnica, responsável por um mosaico cultural e linguístico onde em muitas situações concretas torna-se difícil, e por vezes mesmo impossível, atingir um consenso acerca das demandas sociais e políticas das cerca de 238 etnias indígenas hoje reconhecidas no Brasil.

#### **4.1.1. Anos 1970: as “assembleias indígenas”**

Para o movimento indígena no Brasil, os anos 1970 podem ser descritos como o período das “assembleias indígenas”; um período marcado por descobertas mútuas, onde muitos povos tomaram conhecimento pela primeira da existência de outros, assim como por trocas de informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo. A fase onde a troca de experiências e problemas vividos dá origem a um senso de solidariedade indígena nunca antes experimentado, constituindo um “espírito de corporação” (Ramos, 1997: 51), que é a marca desta fase, e que passou a constituir as bases de todas as mobilizações indígenas futuras.

Com o movimento indígena, os termos “índio” e “indígena” foram recuperados de suas conotações preconceituosas e discriminatórias, sendo hoje empregados por todos os índios no Brasil sem complexos, e com uma enorme carga de orgulho. Para o movimento e para as organizações indígenas, os termos “índio” e “indígena” não se referem apenas à uma determinada etnia, mas ao conjunto de povos representados pelas diferentes organizações locais ou pelo movimento no seu todo. É nesta situação de recuperação da auto-estima indígena na situação de contato interétnico que se popularizou o termo “parente”<sup>116</sup>, utilizado tanto como referência, quanto como vocativo entre pessoas de origens étnicas diferentes, demarcando a condição comum de índio em contraposição aos brancos, termo que no contexto das relações interétnicas designa todo indivíduo não identificado como índio.

A primeira “assembleia indígena” foi realizada em abril de 1974, no Estado do Mato Grosso do Sul, contando com a presença de 17 representantes indígenas. A partir desta data o número de assembleias e de participantes aumentou a cada ano.

---

<sup>116</sup> O termo “parente”, hoje de uso corrente em todo o país, é especialmente empregado entre as populações indígenas que residem em centros urbanos.

Inicialmente as assembleias foram organizadas pelo Cimi que as apoiava com recursos financeiros e logística, necessários ao deslocamento de lideranças indígenas e a realização dos encontros. Num primeiro momento as assembleias eram locais e regionais, sendo realizadas principalmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país. No momento seguinte, as assembleias passaram a ser nacionais, reunindo representantes de povos de todas as partes do país, assumindo o papel de principal elemento de apoio ao processo de construção política do movimento indígena brasileiro.

Além de possibilitar a interação e alianças entre povos que em muitas das vezes nem sequer se conheciam, o maior ganho das assembleias indígenas foi a tomada de consciência política de que a situação de dominação e discriminação impostas pela sociedade nacional não era exclusiva de certas regiões e que não atingiam apenas alguns povos, mas que estavam disseminadas por toda parte, sujeitando, igualmente, todas as etnias indígenas no país. Uma outra consciência adquirida pelas populações indígenas em decorrência das assembleias, foi a necessidade de buscar formas de organização política e de mobilização internas para o enfrentamento das questões locais e alianças externas, de apoio nacional e internacional, para as disputas e embates com a sociedade brasileira. Outro ganho decorrente das “assembleias”, e mais especificamente dos contatos mantidos com os diferentes setores que apoiavam as lutas indígenas, foi o reconhecimento da importância da educação formal, ainda que em português, como meio de ascender a um conhecimento indispensável para a situação de contato interétnico. Tomada como meio de acesso à linguagem do colonizador branco, a educação formal, nos moldes e no sistema educacional brasileiro, foi percebida pelos índios como uma espécie de “contrapoder”, como instrumento de superação do sistema de controle ao qual ficavam submetidos os povos indígenas por não dominarem os códigos semânticos da língua portuguesa, a língua oficial utilizada pelo Estado

brasileiro e pelas sociedades regionais para intermediar as suas relações de contato com as populações indígenas.

Da parte do órgão oficial de ação indigenista, a Funai, e de outros órgãos públicos, como Polícia Federal (PF) e Polícias Militares (PMs), os povos indígenas passaram a sofrer oposição às “assembleias” e uma repressão aberta da Ditadura Militar<sup>117</sup> que se opunha aos esforços iniciais de formação de um movimento indígena. A repressão do Estado contra os índios foi cristalizada no “Projeto de Emancipação”, de 1978, que pretendia anular os parcos dispositivos especiais que normatizavam as questões indígenas<sup>118</sup>. Fazendo uso de malabarismos retóricos, os “gorilas da ditadura”<sup>119</sup> se utilizaram de um termo central do discurso do movimento indígena, “emancipação”, para denominar um projeto político, que, com o alibi de permitir aos índios o acesso à cidadania, ocultava o propósito de apagamento étnico definitivo no país e de alienação das terras indígenas aos interesses contrários aos índios.

Paradoxalmente, o anúncio do “Projeto de Emancipação” impulsionou a mobilização de setores da sociedade civil desencadeando inúmeras manifestações nacionais e internacionais de solidariedade aos índios. A repercussão destas

---

<sup>117</sup> A partir de um golpe militar, em abril de 1964, o Brasil viveu sob um regime de ditadura até 1985, quando voltou a ter um presidente civil eleito pelo Congresso. As eleições para presidente da República apenas voltaram a ser diretas no país em novembro de 1989.

<sup>118</sup> Através dos dispositivos legais da Constituição Federal anterior (1967) e da Lei 3001, o “Estatuto do Índio”, os índios eram considerados como semi capazes, com capacidade social e civil restritas, com consciência e conhecimento imperfeitos, ficando, portanto, sujeitos ao regime tutelar estabelecido na Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio), exercido pela União, que lhes garantia, ou que deveria garantir, o direito às terras que ocupavam e a assistência à saúde e educação, “com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Estatuto do Índio, 1973: Art. 1º). Claro está que no contexto de desrespeito aos direitos indígenas, que sempre existiu na sociedade nacional, tanto a Constituição como o Estatuto do Índio tornavam-se letras mortas quando o assunto em pauta não atendia aos interesses do Estado, de grupos econômicos e de políticos influentes nas esferas governamentais.

<sup>119</sup> “Gorila”: “militar de tendência golpista e ditatorial e ideologia geralmente direitista; agente secreto” (Houaiss e Villar, 2009: 979), termo usado para designar as forças da Ditadura, e seus acólitos, em referência à truculência exercida contra todos aqueles que se opunham ao regime de exceção imposto no país. “Na ditadura Médici, a repressão cresceu e se tornou desumana e a censura prevaleceu em todas as áreas. Jornais, revistas, livros, peças de teatro, filmes, músicas e outras formas de expressão artística tinham de passar pelo crivo dos gorilas da ditadura. Sindicalistas, trabalhadores, professores, jornalistas, políticos, músicos, artistas e escritores são investigados, presos, torturados, assassinados ou exilados do país” (mercadoglobal on line, s/d).

manifestações obrigou os militares a arquivar o projeto, impedindo a sua efetivação e dando origem às condições políticas para a criação de uma entidade representativa dos povos indígenas de todo o país.

Em abril de 1980, um grupo de jovens estudantes indígenas residentes em Brasília, capital do país, se reuniu para criar a União das Nações Indígenas (Unind). Da forma como foi criada, por um pequeno grupo de jovens com pequena representatividade em seus próprios povos e que, como estudantes patrocinados em Brasília pela Funai, mantinham fortes relações com as políticas do governo, e, principalmente, por não resultar de um processo de discussão ampla, a Unind significou um atropelo ao processo de organização política que, num crescente, vinha sendo construído através das assembleias indígenas realizadas em todas as regiões do território brasileiro.

Contestando e não reconhecendo legitimidade na Unind como representante do nascente movimento político dos índios no Brasil, lideranças reunidas em “assembleia”, na cidade de Campo Grande, Estado do Mato Grosso do Sul, criam, em junho de 1980, uma nova organização, também denominada de “União das Nações Indígenas”, adotando a sigla “UNI”.

Como resultado da aliança e fusão entre Unind e UNI, ainda em 1980 foi criada a primeira organização de amplitude nacional, a nova “União das Nações Indígenas” (UNI), que assumiu de imediato o papel de porta-voz do movimento indígena. Com o passar do tempo e, principalmente, em consequência direta do impacto positivo das ações desenvolvidas, a nova UNI conquistou credibilidade e se impôs como legítima representante dos povos indígenas no Brasil, Estabelecendo como sede de atuação a cidade de São Paulo, o centro econômico e social do país, a UNI passou a coordenar e

organizar por muitos anos as manifestações indígenas, tanto em níveis locais e regionais, como nacional.

As disputas, competições, desencontros e, por fim, encontros que se conjugaram para a “invenção” e “reinvenção” da UNI atestam a maturidade e a urgência da ideia e anseios de construção de uma organização pan-indígena (Ramos, 1997: 51), para representar os diferentes povos em suas demandas, reivindicações e disputas com o Estado e com a sociedade nacional.

Concomitante ao enfraquecimento da Funai, cujo processo de esvaziamento político se acentuou com o passar dos anos, o “movimento indígena organizado” consolidou-se, emergindo em todo o país organizações indígenas que passaram a assumir o papel de agentes políticos e porta-vozes dos grupos locais, ao mesmo tempo em que diversas entidades e organizações não-governamentais tomavam os povos indígenas como objeto central de sua atenção.

#### **4.1.2. Anos 1980: da “União” a “atomização” das organizações**

O cenário da vida brasileira dos anos 1980 foi marcado por inúmeras mobilizações de entidades civis e segmentos da sociedade nacional reivindicando o fim da Ditadura e a volta ao “Estado de Direito”. As manifestações e lutas políticas pela redemocratização do país desencadearam profundas mudanças no contexto nacional, mudanças que se estenderam ao campo do indigenismo brasileiro, resultando na emergência de novos atores sociais e em alterações na correlação de forças entre os agentes envolvidos no trato da questão indígena. De modo geral, não apenas no Brasil, mas em vários outros países, surgiram nos anos 1980 inúmeras organizações dedicadas à produção e difusão de informações sobre as lutas políticas das minorias étnicas em todo o mundo.

Para o movimento indígena a década de 1980 representa uma fase de construção e afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares que procuravam se reorganizar. Além de estreitar as relações, estas alianças foram responsáveis pelo desencadear de ações conjuntas e cooperações com igrejas progressistas, organizações não-governamentais nacionais e internacionais, com entidades indigenistas e grupos de apoio à causa indígena e com seringueiros da Amazônia, aliança esta que daria origem à “Aliança dos Povos da Floresta”, marco renovador do pensamento ambientalista no Brasil.

Por outro lado, os militares, ainda no poder, desencadearam na década de 1980 uma forte repressão contra o movimento indígena, interpretando-o como um inimigo potencial do Estado e tomando o nome “União das Nações Indígenas” como uma ameaça à soberania nacional. A partir desta posição dos governantes da ditadura, a UNI, as entidades indigenistas e os demais aliados da causa indígena passam a empregar expressões mais vagas e imprecisas, como “populações indígenas” ou “sociedades indígenas”, evitando também o uso de “povos indígenas”, que na paranóia militarista eram tomados como indicativos de movimentos independentistas, sugerindo uma ideia de “autodeterminação” perigosa à integridade nacional.

A “II Assembléia dos Povos Indígenas do alto rio Negro”, realizada em abril de 1987, no Município de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, representa um marco histórico para o movimento indígena no Brasil, “pois pela primeira vez, as autoridades governamentais sentaram à mesa para negociar a questão das terras indígenas com lideranças da região” (Barbosa e Silva, 1995: 21). A importância deste acontecimento fica ainda mais destacada se considerarmos que esta “assembleia” reuniu cerca de 500 lideranças indígenas da região, além de representantes de vários órgãos dos governos federal e estadual, de grupos econômicos com interesse na região e de diversos



segmentos da sociedade civil organizada que apóiam a luta indígena. Estiveram presentes nesta assembleia em São Gabriel da Cachoeira: a Funai e o Conselho de Segurança Nacional (CSN), representando o governo federal; empresas madeireiras e mineradoras, representando os interesses econômicos; e ainda antropólogos, advogados, Cimi e partidos políticos aliados dos índios.

Ao final das discussões, as lideranças indígenas divulgaram um documento exigindo a demarcação imediata dos seus territórios, o reconhecimento da exclusividade de seus direitos sobre os recursos do solo e do subsolo, e o pagamento de indenizações para as prospeções e explorações ilegais realizadas pelas empresas mineradoras instaladas na região (Ricardo, 1991). O que a população indígena do alto rio Negro exigia é que a política indigenista não fosse mais ditada de cima para baixo, a partir dos gabinetes do poder, mas que as discussões vindas do poder local das aldeias fossem tomadas como ponto de partida para as negociações interétnicas que deveriam orientar as ações desencadeadas nos territórios indígenas.

Um dos maiores ganhos em termos de alianças neste período foi alcançado nos anos de 1987 e 1988. A partir de um “lobby” indígena, atuando de perto junto aos congressistas que redigiam a nova Constituição Federal, os grupos de apoio e o movimento indígena, conseguiram não só garantir, mas até mesmo avançar na conquista dos direitos indígenas. Sem dúvida, o mais importante ganho dos anos 1980, aquele que maior impacto provocou na questão indígena, foi através da Constituição Federal promulgada em 1988, que garantiu aos índios o direito de se fazerem representar por si próprios em disputas políticas e jurídicas onde os interesses e os direitos do povos indígenas são ameaçados pelo Estado nacional e/ou segmentos da sociedade brasileira.

Tratados pela legislação como “relativamente incapazes” e subordinados à tutela do Estado, os povos indígenas eram vistos até a Constituição de 1988 como sujeitos

passivos, sendo representados pelo órgão indigenista oficial investido na autoridade de porta-voz dos anseios e reivindicações das etnias localizadas no território brasileiro. A Funai, como órgão oficial do Estado para o trato da questão indígena, era não apenas o representante dos índios em toda e qualquer situação que lhes dissesse respeito, era muito mais que isto; era o representante exclusivo dos índios, uma vez que o Estado reservava para si o monopólio da questão indígena.

Antes da Constituição de 1988, o movimento indígena sobrevivia sob uma condição de “ilegalidade tácita”<sup>120</sup> (Ramos, 1997: 53). Com a promulgação da nova Carta Magna, reconhecendo os índios como porta-vozes de si mesmos, abrindo a possibilidade de conquistarem no espaço nacional e internacional a voz política, as organizações indígenas adquirem o *status* de organizações sociais, legalmente aceitas. E, pela primeira vez no Brasil, os índios podem exercer sua voz ativa e defender eles mesmos os seus interesses.

Os anos 1980 são, ainda, aqueles em que o movimento indígena experimentaria uma multiplicação das organizações indígenas. Ao contrário dos demais países da América Latina, onde as primeiras mobilizações indígenas ocorreram aos níveis locais e regionais, sendo mais tarde aglutinadas em organizações de âmbitos nacionais, no Brasil a trajetória do movimento indígena se deu em sentido contrário. É interessante observar que enquanto as “assembleias” passavam de locais e regionais para nacionais, com um maior nível de compreensão da problemática e das questões mais amplas por parte das populações indígenas, as “organizações indígenas” tendiam a se constituir em locais e regionais e não mais em uma única organização de abrangência nacional. A explicação para esta “atomização” das organizações indígenas pode ser buscado no fortalecimento das identidades étnicas locais, decorrente da própria consolidação do movimento

indígena e do avanço das mobilizações e iniciativas locais estimuladas através de encontros, seminários, oficinas e outros eventos promovidos pelo movimento indígena para a capacitação e formação de lideranças.

Como primeiro desdobramento dessa nova dinâmica política, a UNI constituiu representações locais; para, em seguida, ser gradualmente substituída por “organizações de base”, organizações com ação política local e objetivos diretamente relacionados às regiões ou povos específicos. A partir do final dos anos 1980, tendo como marco político a promulgação da nova Constituição brasileira, ocorre uma gradativa retração em nível nacional do “movimento indígena organizado”, tendo como resultado a multiplicação da representatividade indígena em organizações locais, geralmente com abrangência exclusiva às certas regiões ou etnias. Como uma nova tendência do movimento indígena brasileiro, as “organizações de base” surgiram em todo o país, atuando a partir de demandas e contextos étnicos definidos.

Num contexto de “relações sociais multiétnicas”, como é o caso do Brasil e de todos os países latino-americanos, o caráter antagônico dos interesses étnicos diferentes tende a impulsionar o surgimento de organizações indígenas que diferem entre si não apenas em razão de objetivos ou particularidades relacionadas a contextos histórico-sociais diferentes, mas também em razão de “diferenças étnicas devidas à permanência de estruturas ideológicas, semântico-culturais, linguísticas e, em alguns casos, organizacionais que correspondem à base e a estrutura anterior (étnica)” (Varese, 1981: 127). Assim, a constituição de organizações indígenas em forma de “associações”, “conselhos”, “uniões”, “movimentos”, “coordenações”, “confederações”, “federações” etc. atende, no plano interno, às diferenças étnicas e formas de organizações políticas

---

<sup>120</sup> Vale lembrar que nos anos 1970 não havia em toda a América Latina lugar para o exercício da liberdade, restando aos movimentos populares lutarem na clandestinidade (Varese, 1981).

particulares, enquanto no plano externo busca atender as necessidades de uma melhor adaptação às diferentes situações de contato interétnico (Barre, 1983: 197).

Apesar de uma aparente correspondência mimética entre a multiplicação das organizações e o grande número de sociedades indígenas vivendo relativamente dispersas, com pouco contato entre si e poucos interesses comuns diluídos pelo ideário nacionalista de uma sociedade brasileira homogênea,

o movimento indígena brasileiro é mais do que uma resposta meramente reativa às condições e estímulos externos. No processo de busca de sua vocação política, o movimento indígena brasileiro experimentou alguns cursos originais de ação que de nenhuma maneira podem ser atribuídos ao envolvimento externo. Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm uma longa experiência de andar alinhado em trilhos sinuosos. O que para um pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando-nos lições inesperadas de produtividade (Ramos, 1997: 53).

Este “alinhamento” do movimento indígena na “multiplicação” das organizações locais é alcançado a partir de um nível de maturidade do movimento indígena e de compreensão tanto dos contextos políticos locais, como dos contextos nacional internacional, o que implica em ações localizadas formando conexões e articulações entre diferentes organizações locais, tanto através de articulações pontuais, em momentos históricos determinados, como através de articulações mais prolongadas, visando objetivos específicos comuns ou mesmo objetivos de interesse apenas de uma das organizações. A manutenção da articulação entre “organizações de base”, em vista de ações mais localizadas, exige, assim, uma compreensão das diferenças políticas e sociais locais, que, por diferentes, exigem estratégias também distintas.

O aumento do número de organizações indígenas traz consigo uma “tomada de consciência dos problemas de outros grupos, o intercâmbio de informação, o contato com etnias diferentes, o intercâmbio de experiências e, finalmente, a análise de uma problemática comum” (Barre, 1983: 121), situação esta que tem como desdobramento o

alargar do horizonte das lutas indígenas para além dos limites imediatos dos universos de cada etnia.

Desse modo, mais do que interpretar a proliferação das organizações indígenas como uma “fragmentação” do movimento indígena, conforme pretende uma visão antropológica enviesada, o que poderia sugerir uma falsa conotação de dispersão, de ações isoladas e desconectadas dentro do movimento indígena, o mais apropriado é tomar esta “multiplicação” como uma “atomização” positiva, diretamente relacionada ao processo histórico de dispersão ao qual foram submetidos os povos indígenas pela ocupação colonial de seus territórios tradicionais, onde as “organizações de base”, como “partes”, ou como “células”, ou como “átomos” constitutivos de uma mobilização maior continuam a manter relações entre si de modo a articular suas estratégias e ações locais dentro de uma perspectiva global do movimento indígena no Brasil.

#### **4.1.3. Anos 1990: a consolidação de projetos étnicos**

Os anos 1990 trazem consigo mudanças significativas no trato das questões interétnicas pelo Estado. Vinculada a uma política de redução da máquina estatal e de terceirização de serviços, diretamente relacionada à adoção da política neoliberal de minimalização do papel do Estado, diferentes órgãos, agências e entidades governamentais e não-governamentais assumem as ações junto aos povos indígenas, passando a responder de prestação de serviços nos níveis federal, estadual e municipal.

A partir da mudança na relação entre Estado e povos indígenas, não é mais possível falar de um indigenismo como política do Estado, mas em indigenismos no plural. Neste contexto em que o Estado já não detém o monopólio da interlocução com os índios,

a linguagem dos direitos passa a ser a via da negociação, contestação e criação de sentidos na relação entre índios e Estado, que assume um caráter dialógico,

com pontos de vista indígenas tornando-se relativamente reconhecidos como válidos na arena política indigenista (Oliveira, Oliveira Neves e Santilli, 2001: 84).

Como observa Jorge León Trujillo<sup>121</sup>, ainda que de uma forma não evidente para um primeiro olhar à distância, as organizações indígenas mantêm um fundamento ou uma estreita ligação baseada no conjunto de relações sociais, econômicas, culturais, políticas e jurídicas próprias de cada um dos grupos étnicos. Reconhecidas pelo Estado, as organizações indígenas convertem-se em representantes de coletividades ou de povos, um fenômeno recente,<sup>122</sup> que se consolida com a produção de discursos étnicos, formação de pessoal e de formulação de projetos políticos próprios (León Trujillo, 1991: 389).

Além da própria consolidação das organizações, que, como instrumentos de defesa contra as ameaças, agressões e violências, desempenharam importante papel como centros de formação de quadro de pessoal para a questão indígena, há que se considerar ainda como fatores que facilitaram a sua multiplicação: o novo contexto político nacional marcado pela “transição democrática”; a diminuição da hegemonia de controle da política indigenista pela Funai, com a diluição de suas atribuições em políticas setoriais indígenas, transferidas para diferentes órgãos de governo<sup>123</sup>; e a emergência de novos atores no campo do indigenismo, possibilitando a formação de novas e mais amplas redes de apoio aos povos indígenas.

---

<sup>121</sup> Apesar das considerações de Jorge León Trujillo referirem-se ao cenário indígena equatoriano, estas aplicam-se ao caso das organizações do movimento indígena brasileiro.

<sup>122</sup> No caso do Brasil, este reconhecimento foi alcançado a partir da Constituição de 1988.

<sup>123</sup> No modelo neoliberal adotado para o trato das questões indígenas, a política indigenista foi diluída em diferentes órgãos com atuação em áreas específicas: a saúde através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), órgão da administração federal diretamente ligado à Presidência da República, criada em outubro de 2010, em substituição à Fundação Nacional de Saúde (Funasa), órgão do Ministério da Saúde (MS); a educação, através da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), do Ministério da Educação e Cultura (MEC); e a demarcação de terras indígenas e proteção territorial, através da Funai/MJ.

Apesar de referidas a momentos políticos muito distintos, a estratégia indigenista do governo nos anos 1990 tem algo de semelhante com aquela adotada nos anos 1980 para a Amazônia, em que

numa contra-estratégia para assegurar a imposição de seus projetos, o Estado [...] Aceita que instituições oficiais discutam com índios, com ‘atingidos de barragens’, com garimpeiros, seringueiros, castanheiros, posseiros e trabalhadores rurais.<sup>124</sup> Permite que se sentem à mesa de discussões, assimilando pressões. Todavia, quem vai regendo o pano de fundo das negociações por parte do governo não aparece para discutir e, sem fazê-lo, dita as regras do jogo (Almeida: 1994: 533).

A diferença da década anterior, é que nos anos 1990 os interlocutores da questão indígenas foram pulverizados em instituições públicas que representam os interesses do Estado. Se por um lado, esta pulverização favorece a não centralização das iniciativas e das energias institucionais empregadas para a concretização de tais iniciativas, por outro lado, o Estado continua a manter em suas mãos o poder de “ditar as regras do jogo”.

#### **4.2. Iniciativas indígenas contra-hegemônicas**

Hoje nós somos:  
o fruto de um passado  
que em nossa cultura  
se faz presente  
projetando-se para o futuro.  
José Luis Palacio Asensio (1980: 7)

Da parte dos índios, os anos 1990 foram marcados pela consolidação de programas e projetos étnicos destinados ao atendimento de reivindicações imediatas e definidas, além de iniciativas locais e nacionais de ocupação dos espaços políticos institucionais, como estratégia decisiva para romper o marco da dominação interiorizado pela condição de colonizado.

Dentre as muitas iniciativas de construção de “realidades indígenas resistentes”, de afirmação de particularidades sócio-culturais e emancipação frente às ações hegemônicas e reguladoras do Estado, três delas merecem destaque especial: a grande mobilização nacional da “Marcha Indígena 2000” que percorreu todo o território nacional e culminou com a realização da “Conferência Indígena”, em Porto Seguro, no sul da Bahia; as mobilizações desencadeadas por grupos locais com o objetivo de demarcação de suas terras, que a partir do termo genérico de “auto-demarcação” difundiram-se por todo o país; e a implementação e execução de programas, projetos e ações por parte de diferentes etnias, que como “iniciativas indígenas emergentes” representam estratégias de relacionamento interétnico indicando a emergência de novas formas de agir e proceder orientadas por lógicas e conhecimentos indígenas.

Pela sua importância como mobilização política de afirmação étnica frente a um estado autoritário e repressor, “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena” são vista a seguir em mais detalhes, enquanto que as “iniciativas indígenas emergentes” são analisadas no Capítulo 6 e a “auto-demarcação” no Capítulos 9, em que tomada como um dos estudos de caso, e no Capítulo 10, quando são discutidos os seus avanços e conquistas para os índios e as suas contribuições para o aprimoramento da relações entre o Estado e os grupos étnicos.

#### **4.2.1. “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena”**

Percorremos terras e caminhos dos rios, das montanhas,  
dos vales e planícies antes habitados por nossos antepassados. [...] Refizemos este caminho de luta e de dor, para retomar a história em nossas próprias mãos e apontar, novamente, um futuro digno para todos os povos indígenas.  
Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações

---

<sup>124</sup> “Atingidos por barragens”: populações remanejadas em virtude da construção de barragens hidroelétricas; “garimpeiros”: exploradores de ouro; “castanheiros”: coletores de castanha-do-pará ou castanha-do-Brasil.



Aqui, nesta Conferência,  
analisamos a sociedade brasileira  
nestes 500 anos de história  
de sua construção sobre os nossos territórios.  
Confirmamos, mais do que nunca,  
que esta sociedade,  
fundada na invasão e no extermínio dos povos que aqui viviam,  
foi construída na escravidão e na exploração  
dos negros e dos setores populares.  
É uma história infame, é uma história indigna.  
Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações  
Indígenas do Brasil (2000)

Sem qualquer sombra de dúvida, uma das mais importantes iniciativas populares dos últimos anos foi o Movimento “Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500”, organizado por segmentos excluídos da sociedade brasileira como resistência às comemorações oficiais pelos 500 anos de descobrimento do Brasil.

A participação marcante dos índios no “Movimento Brasil Outros 500” se deu através da “Marcha Indígena 2000” (“Marcha Indígena”), grande mobilização nacional que utilizando barcos, ônibus, caminhões e automóveis percorreu todo o território nacional, e culminou, no sul da Bahia, com a realização da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (“Conferência Indígena”), em abril de 2000, reunindo mais de 2.000 índios representantes de 186 povos de todas as regiões do país (Reportagem, 2000).

Numa retomada das estratégias políticas dos anos 1970, onde as coalizões transnacionais ofereceram um suporte decisivo para o movimento indígena em construção no Brasil, os índios redescobriram a importância e o peso da pressão política que têm as alianças e mobilizações realizadas em conjunto com outros segmentos da sociedade civil. O ponto de viragem que marca a retomada destas alianças foi o “II

Encontro pela Humanidade Contra o Neoliberalismo”<sup>125</sup>, que reuniu em Belém do Pará, na Amazônia brasileira, em dezembro de 1999, 2.686 delegados de 24 países das Américas e da Europa, estando representadas 31 nações indígenas e numerosas organizações políticas e sociais de todas as partes do mundo.

Inspirados nos zapatistas, que sustentam suas reivindicações nas redes internacionais de apoio, os movimentos populares brasileiros reencontraram-se, em Belém do Pará, com os representantes do internacionalismo solidário, conquistando forças para a organização do “Movimento Brasil Outros 500”, destinado à mobilização nacional contra as comemorações festivas programadas pelo governo para celebrar os 500 anos de descobrimento do Brasil.

Ao contrário do que algumas interpretações parciais sugerem, o “Movimento Brasil Outros 500” não pretendeu negar o fato histórico da chegada em 1500 das caravelas portuguesas às terras que, mais tarde, viriam a constituir o Brasil, nem, tampouco, pretendeu negar o processo de relações que, a partir daquele momento, foi passo a passo se estreitando e influenciando mutuamente o(s) universo(s) indígena(s) e europeu. O que o “Movimento Brasil Outros 500” pretendeu foi reivindicar uma outra orientação mais democrática e mais justa para as relações do Estado brasileiro com os diferentes segmentos sociais que compõem a sociedade nacional e, no caso particular dos povos indígenas, reivindicar relações interétnicas mais igualitárias e menos discriminatórias. Mobilizado pelos povos indígenas, movimento negro e setores populares, o “Movimento Brasil Outros 500” rejeitou o tom festivo e a euforia das celebrações governamentais triunfalistas desencadeadas pelo governo Fernando Henrique Cardoso e pela Rede Globo<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> O I Encontro foi realizado nas florestas de Chiapas, no México, em apoio ao movimento zapatista.

<sup>126</sup> Apesar de não ser oficialmente um órgão do Estado, a Rede Globo, uma multinacional de telecomunicações, de origem brasileira, vem sendo desde os tempos da ditadura o principal veículo de propaganda governamental.

Sem dúvida alguma a participação dos índios de todo o país no “Movimento Brasil Outros 500” é, desde já, um marco na história do movimento indígena no Brasil. Apesar de várias reportagens e artigos em revistas e jornais (Reportagem, 2000, Guerreiro, 2000, Arbex Jr, 2000, Heck, 1999, Rodrigues, 2000), assim como documentários em vídeo destacarem a participação indígena no “Movimento Brasil Outros 500” e sua contribuição política nos diversos momentos das manifestações, a presença dos índios merece ser tomada como objeto central de investigação em um trabalho específico. Como o propósito aqui não é dar visibilidade aos acontecimentos ocorridos em torno do “Movimento Brasil Outros 500”, serão tomados aqui, de modo especial, os dois momentos da participação indígena: a “Marcha Indígena 2000” e “Conferência Indígena”, analisados muito brevemente em seus desdobramentos para a luta indígena.

Partindo dos quatro cantos do país a “Marcha Indígena” mobilizou cerca de 3.600 índios em caravanas com destino a Porto Seguro, no sul da Bahia, o mesmo local do desembarque da esquadra portuguesa que há 500 anos trouxe a colonização europeia às terras de Pindorama. Num movimento simbólico de retomada do Brasil, a “Marcha” traçou o caminho inverso da ocupação europeia, realizando manifestações em diversas cidades por onde passou, dando ao país um exemplo gritante de exercício de cidadania na defesa de direitos fundamentais das populações indígenas. À medida que percorriam rios, estradas, vilas, cidades e capitais, as caravanas conquistavam o apoio das populações locais, fortalecendo a manifestação indígena e fortalecendo o sentimento de resistência popular em cada um destes locais, que, por sua vez, passavam a funcionar como pontos de sustentação política do “Movimento Brasil Outros 500”.

Concebida como fórum para reflexão sobre o passado e definição de estratégias comuns e alianças para o futuro, a “Conferência Indígena” reuniu, de 18 a 21 de abril de

2000, na aldeia Coroa Vermelha, dos índios Pataxó<sup>127</sup>, no Município de Santa Cruz de Cabrália, na Bahia, cerca de 6.000 índios, representando etnias de todo o país. Além dos 3.600 representantes indígenas de todo o país, que se deslocaram em caravanas, e 2.400 Pataxó habitantes desta região, concentravam-se em Cabrália cerca de 2.000 representantes do movimento negro e 5.000 representantes do MST (Guerreiro, 2000).

Todos os povos indígenas localizados no Brasil que têm movimento estruturado em organizações segundo os padrões da civilização ocidental participaram da Marcha e Conferência Indígena. Esse foi o grande ganho da mobilização: reunir em um mesmo acontecimento as entidades representativas de todos os povos. Esta participação reforçou a convicção de direitos étnicos, que, apesar de escritos na Constituição são frequentemente negados aos índios e que apenas se realizam no movimento social (Souza Filho, 2000).

Enquanto as diferentes caravanas da “Marcha Indígena” contaram com a adesão e o apoio popular em todas as cidades por onde passaram, a “Conferência Indígena” foi alvo de violenta repressão por parte do governo. Na tentativa de desmobilizar as manifestações indígenas, o governo procurou atrair e cooptar algumas das mais significativas lideranças convidando-as a compor uma “comissão indígena” que seria recebida pelas autoridades nas celebrações oficiais do descobrimento. Com esta estratégia divisionista, o governo conseguiu provocar divergências no interior do movimento indígena, resultando posturas a favor do encontro com as autoridades e posturas contrárias. Estas divergências abrem uma perspectiva preocupante para o movimento indígena no Brasil, cujos desdobramentos são ainda cedo para serem percebidos em toda a sua dimensão.

---

<sup>127</sup> Foram os ancestrais dos atuais Pataxó, originários desta região, que receberam as caravelas portuguesas em 1500, e cujos descendentes ainda hoje lutam para recuperar as suas terras tradicionais invadidas por fazendeiros.

Não tendo conseguido o seu intento de dissuadir o movimento indígena da posição crítica, o governo adotou a estratégia da repressão para não permitir que os manifestantes chegassem ao local onde fora montado o palco das comemorações oficiais, pretendendo com isso evitar que as críticas à comemoração pelo descobrimento ganhasse espaço na mídia internacional. Contrariamente ao que pretendia a repressão do Estado, que era de invisibilizar a presença indígena nas comemorações pelo Descobrimento, os meios de comunicação de todo o mundo divulgaram largamente a brutalidade das agressões que transformaram as festividades oficiais pelos 500 anos num espetáculo emblemático de autoritarismo, intransigência política e exercício das forças policiais federal e do governo do Estado a Bahia, utilizadas para calar as manifestações populares:

Cinco mil policiais militares mobilizados, 1.300 soldados de prontidão, helicópteros e carros blindados vigiando o espaço público, barreiras na estrada, restrição à liberdade de movimento, terrorismo psicológico, bombas de gás, dezenas de tiros, pancadaria, feridos, pelo menos 140 presos. Parece mas não é cena da guerra do Kosovo, nem cerco de algum acampamento palestino por tropas israelenses, tampouco da guerra da Colômbia. São cenas da festa que a elite preparou para comemorar os 500 anos, no dia 22 de abril, na região de Porto Seguro. Enquanto meia dúzia de ilustres convidados de FHC e ACM<sup>128</sup> brindavam a hora zero do relógio da Globo<sup>129</sup>, com boa cachaça servida em cálices do melhor cristal, indígenas, negros, trabalhadores sem terra, estudantes, cidadãos eram feridos e humilhados pelos cães de guarda da elite que há cinco séculos ocupa a Casa-Grande<sup>130</sup> (Arbex Jr., 2000).

O desastroso desfecho das festividades governamentais em Porto Seguro não representa apenas a crise de valores por que passa o Brasil de 500 anos; “o que

---

<sup>128</sup> Fernando Henrique Cardoso, presidente da República, e Antônio Carlos Magalhães, presidente do Senado Federal.

<sup>129</sup> Referência aos grandes relógios para a contagem regressiva do “descobrimento”, instalados em todas as capitais do país pela Rede Globo de Televisão.

<sup>130</sup> “Casa-Grande”: a casa senhorial, residência do fazendeiro, que se impunha à “senzala”, alojamento onde eram guardados os escravos. Para uma visão do contexto de antagonismo, casa grande *versus* senzala, ver Gilberto Freyre (1966), embora aí seja necessário tomar a obra no contexto teórico-conceitual da perspectiva sociológica no momento de sua produção original (anos 1930). Isto porque as formulações de Gilberto Freyre, em particular a sua proposta de interpretação da sociedade brasileira como uma “democracia racial” é hoje contestada e não mais aceita como forma relevante de interpretação das relações interétnicas no Brasil.

aconteceu em Porto Seguro, em abril de 2000, foi algo muito mais grave do que a imprensa fala. Não nos assumimos como nação brasileira, com as nossas raízes” (Betto, 2000: 26). O fiasco das celebrações dos 500 anos, demonstra a virulência, o autoritarismo de um Brasil que a todo custo utiliza a força do poder, da exclusão e da negação do diálogo para impor um projeto nacional único, que ignora as raízes indígenas, negras e populares que fundam e que movem a sociedade brasileira, raízes vivas que sustentam a sociedade de um Brasil “profundo”<sup>131</sup>. Os acontecimentos sociais das malfadadas comemorações oficiais indicam que o Brasil não pode continuar a ver a si próprio a partir de uma visão eurocêntrica, e que tampouco pode continuar a construir uma imagem para o restante do mundo pautada num mundo exterior à realidade brasileira pluriétnica.

As diversas manifestações dos movimentos populares que ganharam força no período de resistência à ditadura, desembocando no processo de retorno às eleições diretas e a mobilização da sociedade civil que acompanhou e participou ativamente da elaboração da Constituição de 1988, foram sistematicamente sufocadas, primeiro pelo governo Collor, e depois, e mais decisivamente, pelo governo Fernando Henrique Cardoso. Valendo-se da estratégia das “parcerias” firmadas com entidades locais dos movimentos populares que passaram a assumir a condução de políticas públicas, antes sob a responsabilidade do Estado, o governo conseguiu não superar os confrontos sociais no Brasil, mas, em primeiro lugar, diminuir e quase apagar a sua visibilidade, e, em segundo lugar, praticamente anular a capacidade de mobilização crítica dos movimentos populares a partir da nova situação de “aliados” na condução das políticas públicas.

---

<sup>131</sup> “[...] México profundo, as aldeias, os povos, os bairros que permaneceram à margem da atividade política imaginária imposta por esse outro México irreal, dominante, mas sem raízes, sem carne nem sangue” (Bonfil Batalla, 1990: II).

Nesta linha de interpretação, olhando os conflitos havidos em Porto Seguro, não seria correto pensar que o governo agiu com falta de habilidade na repressão às manifestações populares. Muito pelo contrário, essa “falta de habilidade” deve ser vista entre muitas aspas. Mais do que falta de habilidade, as atitudes das autoridades políticas e militares de plantão em Porto Seguro refletem a coerência da política adotada pelo governo, que isola os segmentos populares e desqualifica suas manifestações. Se por um lado o governo poderia ter aproveitado a oportunidade para aproximar-se de índios, de negros e de trabalhadores sem terra, por outro lado a linha de condução política adotada nega qualquer tipo de interesse da parte do governo de aproximação com os segmentos populares da sociedade nacional.

Na opinião de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, que até então como presidente da Funai acompanhou de perto os preparativos para a “Marcha e Conferência Indígena”, e testemunhou os incidentes em Porto Seguro, a expectativa do governo nunca foi de envolver a população brasileira nas comemorações dos descobrimentos do Brasil (Souza Filho, 2000). Não foi por outro motivo que os convidados para as festividades ficaram restritos aos círculos empresariais, diplomáticos e presidenciais, entre os quais, esteve o presente Jorge Sampaio, presidente de Portugal. A intenção foi sempre realizar uma festa para alguns poucos escolhidos, mantendo a sociedade civil distante da apoteose programada para Porto Seguro.

Coerente com o discurso cínico e autoritário que foi a marca dos seus governos, o presidente Fernando Henrique Cardoso, como que a justificar os incidentes, declarou aos jornais: “A provocação é repelida pela democracia porque ela abre a porta para o fascismo” (Rodrigues, 2000: 24). Uma outra leitura para os mesmos acontecimentos é oferecida por Carlos Marés: “A festa era para ser como ela foi” (Souza Filho, 2000); “Foi um ato de violência comparável à repressão militar da década de 60. Não foi culpa

de um comandante policial despreparado, mas de um governo despreparado para tratar a questão social” (Carlos Marés *apud* Rodrigues, 2000: 24).

Estes acontecimentos, e mais exatamente a forma como os índios foram tratados pelo Estado, fez com que Carlos Marés anunciasse à imprensa a sua saída da presidência da Funai, declarando publicamente: “Não posso permanecer num governo que faz uma agressão física ao movimento indígena organizado” (Carlos Marés *apud* Rodrigues, 2000: 24).

Se este governo tivesse alguma perspectiva social, teria transformado o “Movimento Brasil Outros 500” numa grande mobilização em seu apoio. Bastava, para isso, que em lugar de adotar a repressão contra os manifestantes, recebesse uma comissão do movimento indígena, do movimento dos trabalhadores rurais sem terra, do movimento negro e dos demais movimentos sociais que estavam representados em Porto Seguro (Souza Filho, 2000). Se assim tivesse preferido, e com a cobertura que a mídia certamente daria ao acontecimento, o governo teria conquistado a simpatia não apenas da população brasileira mas de toda a opinião pública mundial.

“Marcha e Conferência Indígena” desconstruíram as comemorações oficiais dos 500 anos falando não só de um passado que estava sufocado, mas acenando para uma alternativa de futuro. “Marcha e Conferência” acenam para um projeto indígena de longo prazo, enquanto o governo brasileiro não possui hoje um projeto político de longo prazo nem os povos indígenas, nem para o país.

Como assinala Guillermo Bonfil Batalla (1990: 12), “seria irresponsável e suicida pretender achar soluções para a crise sem tomar em conta o que realmente somos e o que realmente temos para ir a diante”, ensinamento sobre os dilemas da sociedade mexicana, que bem pode ser aplicado à situação brasileira atual. E o que somos, assim como todos os outros países latino-americanos, é:



um país heterogêneo e plural, com uma grande variedade de culturas que não formam uma sequência contínua, isto é, que não se trata de sociedades com distintos graus de desenvolvimento dentro de uma escala comum; longe disso: o que se perfila nitidamente é a divisão entre formas culturais que correspondem à duas civilizações diferentes, nunca fundidas, ainda que interpenetradas (Bonfil Batalla, 1990: 14)<sup>132</sup>.

A união de segmentos marginalizados da sociedade brasileira em torno das comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil demonstra a necessidade sentida pela grande massa da população de uma nova visão a partir de um “Brasil profundo”, uma visão voltada para a construção de uma sociedade plural apoiada na diversidade de suas culturas. No entanto a resposta do governo limitou-se apenas a chamar de “achamento” o que historicamente sempre foi denominado de “descobrimento”, numa tentativa, a um só tempo populista e demagógica, de que um termo “politicamente mais correto” atribísse uma conotação positiva à chegada das caravelas portuguesas e às suas pomposas celebrações oficiais dos 500 anos de descobrimento.

Há ainda dois aspectos importantíssimos que merecem ser assinalados sobre a participação dos índios no “Movimento Brasil Outros 500”. O primeiro refere-se à região do país onde ocorreu a “Conferência Indígena”, o Nordeste, justamente onde se deram os primeiros contatos com a colonização europeia e, por conseguinte, a região do país onde as etnias estão mais descaracterizadas. Certos grupos, que até então incorporavam o estereótipo nacionalmente difundido de “sertanejo”, com o qual se pretende difundir a ideia de que “no Nordeste não tem mais índio”, ou que “os índios do Nordeste não são mais índios”, começaram a ver que os povos do Nordeste são tão índios como todos os índios do Brasil, apesar de ao longo do processo de contato terem perdido alguns de seus sinais étnicos diacríticos. Os índios do Nordeste, que ao longo

---

<sup>132</sup> Ao mencionar “duas civilizações diferentes”, Bonfil Batalla refere-se ao mundo europeu e ao mundo

do tempo foram perdendo tudo - perderam a terra, perderam a língua, perderam a dignidade - com a participação no “Movimento Brasil Outros 500”, com o “interapoio” dos outros povos e com o reconhecimento como índios, tanto o reconhecimento de si próprios como índios, como o reconhecimento por parte dos outros índios, acabam reconquistando direitos (Souza Filho, 2000). A importância da “Marcha e Conferência” está não apenas na mobilização que teve lugar em abril de 2000, mas por trazer para o cenário político nacional os índios do Nordeste, por permitir que estes se reconhecessem como índios que são, e que fossem reconhecidos pelos demais povos indígenas enquanto parte do movimento indígena. Este contato entre povos indígenas, ao mesmo tempo que fortalece os índios do Nordeste perante a sociedade brasileira, reforça o movimento indígena das outras áreas (Amazônia, Centro-Oeste, Sul).

O segundo aspecto importante é que o “Movimento Brasil Outros 500” contribuiu para que, pela primeira vez, os índios tivessem a percepção da “terra indígena Brasil”, ou seja, para que os índios, de todo o país, percebessem o Brasil como uma terra indígena ampla, uma terra formada pelos espaços originalmente ocupados pelas diferentes etnias (Souza Filho, 2000). Esta percepção, este reconhecimento do Brasil como “terra indígena” é uma dimensão nova para o movimento indígena. Uma dimensão nova que supera a limitação da visão local, e etnocêntrica, conformada aos limites da ocupação territorial de cada povo.

A partir da “Conferência Indígena”, o Brasil passou a ser para os índios a “terra indígena” de todos os povos indígenas no Brasil, a terra do conjunto dos povos indígenas que se encontram localizados no hoje chamado território brasileiro. O mais fantástico de tudo é que este sentimento de pertença à uma terra comum foi provocado pela repressão do aparato militar, que atingiu, indistintamente, todas as etnias, inclusive

---

indígena meso-americano, não desconhecendo que a “civilização meso-americana” comporta diferentes

algumas, poucas, que nunca haviam sofrido agressão por parte de forças públicas. Sem que tivesse sido sua intenção, e talvez sem que ainda tenham tomado consciência deste fato, os governos federal e da Bahia deram uma enorme contribuição para o fortalecimento do movimento indígena no Brasil.

O “Documento Final” da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (2000) apresenta 20 “exigências e propostas” ao governo brasileiro, onde se pode destacar, entre outras: “cumprimento dos direitos dos povos indígenas garantidos na Constituição Federal”; “garantia e proteção das terras indígenas”; “fim de todas as formas de discriminação, expulsão, massacres, ameaças às lideranças, violências e impunidade”; e “fortalecer e ampliar a participação ativa das comunidades e lideranças nas instâncias decisórias das políticas públicas para os povos indígenas”. (Anexo H – Documento Final – Conferência dos Povos e Organizações indígenas do Brasil, 21 de abril de 200)

No balanço que fazem destes 500 anos de história de construção da sociedade brasileira sobre os territórios indígenas, as lideranças indígenas concluem com a firme decisão de continuar lutando por seus direitos comuns:

Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos já um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos com confiança em direção ao futuro. Apesar do peso da velha história, inscrita nas classes dominantes deste país, na sua cultura, nas suas práticas políticas e econômicas e nas suas instituições de Estado, já lançamos o nosso grito de guerra e fundamos o início de uma nova história, a grande história dos “Outros 500”. A nossa luta indígena é uma homenagem aos inúmeros heróis que tombaram guerreando ao longo de cinco séculos. A nossa luta é para nossos filhos e netos, povos livres numa terra livre (Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, 2000).

Numa demonstração clara de que a mobilização para a “Marcha” e “Conferência Indígena” não foi um fato isolado na luta indígena, cerca de 300 representantes

indígenas de todas as regiões do país, que estiveram presentes na grande “assembleia” em Coroa Vermelha, reuniram-se novamente, de 18 a 20 de junho de 2000, na “Pós-Conferência dos Povos Indígenas”, na terra indígena Xukuru, no Município de Pesqueira, Estado de Pernambuco, na região Nordeste do país. Dentre as decisões tomadas, foi constituído um Grupo de Trabalho para implementar o “Documento Final” da “Conferência Indígena”, preparar a “II Conferência Indígena”, marcada para 2005, e, ainda, convocar uma assembleia geral dos povos e organizações indígenas para outubro de 2000, a fim de discutir os rumos do movimento indígena no país.

“Marcha” e “Conferência Indígena” convidam a sociedade brasileira a entender melhor o que se passou nestes últimos 500 anos. Convidam a não apenas reconhecer os erros cometidos, mas a interromper “essa relação de violência, discriminação e massacre dos povos indígenas, para se construir uma sociedade de respeito e diálogo igualitário, de reconhecimento das culturas e dos territórios indígenas, de convivência em paz e harmonia, sem subjugação e exploração” (Heck, 1999: 15). Como marcos políticos contra-hegemônicos de afirmação de uma identidade indígena profunda, que alicerça a identidade nacional de um Brasil pluricultural, “Marcha Indígena 2000” e “Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil” marcam um começar de novo, um redescobrimento de um Brasil não-europeu, a retomada de uma consciência nacional indígena fundadora de uma identidade compósita indígena-negra-europeia que define o perfil do “Brasil profundo” atual.

Redescobrir um Brasil indígena não significa que os índios somente agora descobrem que são índios. Vivendo efetivamente o modo de ser indígena ou disfarçando-se em branco, ou mestiço sob muitos nomes<sup>133</sup>, para fugir à exclusão social, ao preconceito, à violência e à injustiça que historicamente lhes são impostos, as etnias

indígenas ainda hoje localizadas no Brasil sempre souberam que constituem sociedades diferenciadas da sociedade nacional brasileira; os índios sempre souberam que são índios, e sempre souberam o quanto custa ser índio no Brasil.

A consciência brasileira é que descobre – redescobre – que o Brasil, apesar de mais de 500 anos de europeização, é um país herança indígena profunda, um país onde as identidades indígenas, apesar de ocultadas e negadas pelo desejo eurocêntrico de embranquecimento, vivem com toda a sua força renascida na luta e nos desafios de ser índio em um mundo adverso.

---

<sup>133</sup> Considerado com descendente de índio, o “ex-índio” é chamado de muitos nomes, conforme a região do país: “caboclo”, na Amazônia; “sertanejo”, no Nordeste; “pantaneiro”, no Centro-Oeste; “bugre”, no Sul.

**CAPÍTULO 5**  
**VOZES AUSENTES: RESISTÊNCIA E SUBORDINAÇÃO,**  
**NO DISCURSO INDÍGENA**

Duas afirmações contraditórias  
não são necessariamente inconsistentes. [...]  
Se for esse o caso,  
existe uma maneira não-contraditória  
- ousaríamos dizer: totalizante? –  
de descrever a discrepância.  
Marshall Sahlins (2004: 36-37)

A partir dos discursos de duas importantes lideranças indígenas no Amazonas, Pedro Inácio Pinheiro, da etnia Ticuna, do alto rio Solimões, na região da tríplice fronteira Brasil – Peru – Colômbia, e Brás de Oliveira França, da etnia Baré, do rio Negro, este capítulo analisa o processo de institucionalização das lutas históricas do movimento indígena através da “cooptação” frequente de lideranças e representantes indígenas desencadeada pelo Estado como estratégia de regulação social das lutas étnicas no Brasil.

Sem pretender apresentar qualquer destes dois atores sociais e de seu respectivo discurso e prática indígena/indigenista como melhor do que o outro, e muito menos sem pretender sugerir que uma ou outra destas lideranças deva ser tomada como exemplo de emancipação/autodeterminação ou, ao contrário, regulação/institucionalização, ou, menos ainda, de traição aos propósitos das lutas indígenas, este capítulo assinala o processo de subordinação – repetindo Marshall Sahlins (2004: 37), “que ousaríamos dizer: totalizante!” – das lutas e mobilizações indígenas que aparecem em ambos os discursos, por vezes mais claramente exposto, por vez menos visível.

É com o sentido de assinalar a regulação presente nas lutas indígenas que os dois relatos são aqui apresentados, como exemplos que demonstram como as nuances da dimensão regulação das relações interétnicas no interior do Estado nacional restringem

a dimensão emancipatória das lutas indígenas a partir da institucionalização das iniciativas e mobilizações etnopolíticas das organizações indígenas à condição de “agências governamentais”<sup>134</sup> e da atuação dos representantes indígenas à condição de “agentes de estado” reduzidos à execução de programas de políticas públicas voltadas à prestação de serviços para as populações indígenas. Um processo que de imediato se expressa no distanciamento das lideranças e representantes de suas comunidades de base e na burocratização das iniciativas dos grupos locais e das organizações indígenas, tendo como resultado a desmobilização política dos movimentos indígenas e a perda de foco dos objetivos étnicos das lutas indígenas. Enfim, um processo operado a partir de muitas variações, desde a eliminação do espaço político das lutas indígenas, até o aliciamento de lideranças e representantes, que tem por objetivo de Estado anular as potencialidades emancipadoras/inovadoras dos projetos étnicos, que passam a ficar condicionadas às forças reguladoras/conservadoras das políticas públicas nacionais.

Embora não devam ser tomadas como exemplos exclusivos das lutas indígenas no Brasil, as falas de Brás e Pedro Inácio podem ser vistas como representativas de dois caminhos distintos trilhados atualmente pelo movimento indígena brasileiro: um de autodeterminação/emancipação, ou autonomia, e outro de institucionalização/regulação, ou heteronomia, e que, por isso mesmo, ajudam a perceber horizontes de emancipação e horizontes de regulação – horizontes totalizantes? – que incidem, ambos, e simultaneamente, nas lutas do movimento indígena.

---

<sup>134</sup> A partir do projeto neoliberal de reforma do Estado brasileiro, iniciado no governo Collor de Melo e aprofundado nos governos seguintes, efetivamente algumas ONGs passaram a assumir o papel de “sujeito complementar à ação do Estado na provisão de recursos e de serviços sociais” (Constantino, 2006), através de convênios e/ou contratos com órgãos e entidades públicas para a prestação de “assessorias”, “consultoria” e outros serviços. Nesse contexto de “institucionalização” das entidades civis, sociólogo Fernando Henrique Cardoso, no início do seu mandato como presidente do Brasil cunhou o neologismo “organizações neo governamentais”, com o qual passou a se referir às ONGs capturadas “pelas alianças”/“parcerias” com o Estado neoliberal.

## 5.1. Índio cidadão brasileiro

[...] eu defendo a minha postura:  
eu sou um indígena que tenho a minha cultura própria.  
Isso eu pratico lá na minha comunidade,  
isso eu pratico lá na minha aldeia,  
isso eu pratico em qualquer lugar em que eu estiver  
com os meus parentes indígenas.  
Mas, eu, como um líder político,  
como uma pessoa relacionada com outra sociedade,  
com a sociedade nacional brasileira, eu sou cidadão brasileiro.  
Eu sou um cidadão comum, eu sou um indígena;  
mas eu sou um cidadão brasileiro, em primeiro lugar.  
Brás de Oliveira França (2000)

### 5.1.1. A negação como estratégia pessoal e coletiva

Meu nome é Brás de Oliveira França, sou da etnia Baré, tenho 52 anos<sup>135</sup>.

Eu acho que cada pessoa, cada um, independente de qualquer envolvimento, já teve, desde o início, um destino marcado. Eu comecei a estudar na escola dos padres Salesianos. A gente, quando é menino, se deixa levar por muitas ideias. Eu era criança... E eu fui educado naquele regime de evangelização... Tem que crer muito na fé. Tinha que ter uma religião, como algo que levasse o futuro da pessoa para um caminho certo. Então, tinha que ter uma vida praticamente religiosa. Tudo bem, para mim aquilo... Eu consegui aproveitar muita coisa desse tipo de educação, que não era propriamente uma educação livre, mas sim com uma certa imposição. Quer dizer, ou aceitava aquele tipo de educação, ou então simplesmente tinha que abandonar os estudos. Bom, eu não tinha maldade nenhuma. Não tinha uma visão real do que eu tava fazendo na época. Eu achava que para mim o futuro realmente dependia de estudos, ter que estudar, aprender alguma coisa para poder, então, depois aproveitar, desfrutar daquilo que a gente

---

<sup>135</sup> Entrevista gravada em 24 de junho de 2000, em São Gabriel da Cachoeira, região do alto rio Negro, Estado do Amazonas.



aprendeu. Eu estudei durante cinco anos no colégio salesiano dos padres, em São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro.

Saindo daqui, eu tentei fazer outros cursos, em Manaus, por exemplo, mas infelizmente não deu para continuar por causa da situação econômica. Papai não podia me manter na escola, e eu abandonei. Tive que abandonar. Então, eu fiquei trabalhando, ajudando a família. Mas só que eu sempre tive um pensamento um pouco diferente. “Pôxa, eu tenho que saber quem eu sou na realidade”. E, devido a isso, quando eu cheguei aos 17 anos, eu falei para o papai que eu tinha que sair. E, aí, foi o que eu fiz. Saí de casa, saí da região. Eu me afastei. Passei 14 anos fora daqui da região do rio Negro.

A princípio fui para Manaus<sup>136</sup>, de lá... Caí em outros rumos...

De Manaus eu fui para Porto Velho<sup>137</sup>, de lá é que fui para o Pará<sup>138</sup>. Entrei um pouco em Goiás, também. Eu sei que eu rodei 14 anos por lá. Bom, qual era a minha intenção?

Quando eu saí daqui, eu já percebia que algo estava errado. Os filhos da região, o pessoal daqui, os nativos, e independente de configurar como índio, não sabiam o que era ser índio. Porque ainda pesava muito naquelas alturas aquela situação de ser índio. “Índio? O que é índio na verdade? Quem são os índios?”, eram coisas que o pessoal daqui não sabia bem. Eu achava que eu era índio e achava que não era índio... Eu não sabia o que é que eu era na verdade. Então, eu procurei sair da região para ter uma experiência de vida, na vida dos brancos, com o objetivo de organizar uma sociedade para lutar em prol dos direitos dos índios. Então foi o que eu fiz. Eu saí. E para sobreviver eu tive que aprender alguma coisa do mundo do branco, para poder me

---

<sup>136</sup> Capital do Estado do Amazonas.

<sup>137</sup> Capital de Rondônia, estado vizinho ao Amazonas.

<sup>138</sup> Estado vizinho ao Amazonas, localizado na região do baixo rio Amazonas, próximo à confluência com o oceano Atlântico.

sustentar. E através disso, captar muitas experiências. Comecei a trabalhar. O pouco que eu sabia de escolaridade me ajudou muito. No primeiro emprego que eu tive, eu me destaquei, eu lia e escrevia bem. O meu primeiro emprego, na verdade, foi no 6º BEC<sup>139</sup>, que estava construindo naquela época, na década de setenta, a estrada Manaus/Caracará<sup>140</sup>, uma obra grande.

A empresa, que era o Batalhão de Engenharia e Construções (BEC), estava contratando muita gente. E eu fui para lá, simplesmente sem experiência profissional nenhuma. Eu acho que foi uma sorte... A gente teve uma oportunidade de fazer o teste, para saber quem é que tinha um certo grau de estudo. Fiz um teste de escrita e matemática. Eu não estava nem sabendo para que é que era aquilo. Fiz porque pediram para fazer, até porque eu tinha ido para trabalhar de qualquer coisa. Braçal, servente, qualquer coisa... Eu não queria saber o que é que ia fazer, eu queria saber se estava empregado. Era um teste meio difícil, que eu não sabia sequer para que é servia. Acabei ocupando o cargo de apontador. Passei uma semana fazendo estágio; ficaram me ensinando o que eu tinha que fazer: anotação... Eu fui trabalhar com uma prancheta no campo, anotando carrada<sup>141</sup>. Todos os dias tinha que fazer relatório de controle dos serviços de abertura da estrada.

Como a obra era de construção, eu sempre estava na linha da frente anotando. Aí eu me encantei muito. Eu achei muito bonito os caras montados naquelas máquinas grandes, derrubando árvores, empurrando terra, fazendo aterro... Eu achei bonito aquilo! Com poucos meses, eu comecei a fazer amizades. Comecei a fazer amizade com os operadores, até com o próprio chefe de campo, que era um tenente. Eu fui conquistando

---

<sup>139</sup> Durante a Ditadura Militar os 6º Batalhão de Engenharia e Construções, que foram as principais frentes de abertura de estradas na Amazônia. Brás refere-se mais especificamente ao 6º Batalhão de Engenharia e Construções.

<sup>140</sup> BR Manaus/Caracará, que liga o Amazonas à Roraima, estado vizinho ao Amazonas, e que faz fronteira com a Venezuela.

<sup>141</sup> Quantidade de caminhões com material para a obra.

a confiança dos caras. Qualquer brechinha<sup>142</sup>, eu estava lá, vendo como se mexia nas máquinas. Aí, em pouco tempo eu já estava começando a operar. Surgiu uma vaga para puxar<sup>143</sup> óleo combustível para a linha de frente da obra. Com um tratorzinho de rodas tinha que buscar óleo distante, mais ou menos 40 quilômetros, todo o dia. Como eu tinha conquistado a amizade do chefe de campo... Passei a trabalhar nisso; buscar óleo para abastecer as máquinas. Aí, me davam muito mais folga, porque eu ia abastecer, chegava lá, ficava maneiro<sup>144</sup>... Já tinha largado a prancheta para outro. Foi quando eu comecei mais a aprender a operar máquina pesada. Isso foi o começo. Aprendi com um ano e meio. Até já estava mais ou menos bom no serviço.... Aí, eu saí de lá. Saí para procurar outro serviço naquela profissão que eu achava que já dava conta.

Eu dei sorte. Naquela época tinha muitas obras. Acabei me destacando na profissão. Passei mais ou menos oito a nove anos nessa profissão.

Só que aí enjoa, a gente enjoa também. Já não estava gostando. Eu achei que já tinha aprendido demais. A gente sempre se auto-valoriza. Eu achei que já estava bom naquilo. Eu já queria aprender outra coisa. Depois de passar por várias empresas cheguei na Andrade Gutierrez<sup>145</sup>, aí surgiu uma oportunidade... Sei lá, sem querer! A máquina que eu estava trabalhando deu problema de direção, no sistema hidráulico. E, aí, vieram todos os mecânicos da empresa, mas não conseguiram descobrir o problema da máquina. Veio um mecânico e nada, veio outro mecânico e nada, ninguém conseguiu consertar. Mas eu sabia qual era o problema; só que eu era operador, não era mecânico. Aí, eu falei para o encarregado: “Rapaz, olha, é o seguinte: eu sei que não tenho nada que ver com isso, isso é mecânica, mas se você me desse uma oportunidade eu ia endireitar essa máquina, aí”. “Por que você fala isso?”, ele perguntou. “Porque eu sei

---

<sup>142</sup> Possibilidade.

<sup>143</sup> Levar óleo, abastecer a linha de frente da obra com combustível.

<sup>144</sup> Tranquilo.

onde é o defeito. Agora, eu não vou ensinar, porque isso... Eu acho que mecânico é para isso!”. Ele falou para os mecânicos que eu tinha falado isso. Aí, os mecânicos apostaram comigo que eu não conseguiria consertar. Disseram até que eles tiravam a bata<sup>146</sup> deles para me entregar, se eu descobrisse o defeito. “Não, rapaz, eu não quero aposta de jeito nenhum, com ninguém. Eu não estou duvidando da sua capacidade profissional, não; eu só estou dizendo que um defeito simples, como esse, eu resolvo o problema”, eu falei. Eles ficaram meio chateados comigo porque eles achavam que eu estava passando por cima deles. “Tudo bem! Então vai lá! Pega as chaves que precisa e vamos lá ver!”, falaram os mecânicos. “Vamos lá ver não! Vocês me deixam sozinho, que eu resolvo o problema!”. Discussão para lá, discussão para cá... “Está bom! Então vai lá!. Qual é a chave que tu quer?”, me perguntaram. “Eu só quero três chaves: um alicate, uma chave 10 e uma chave ... uma extensão”. Aí eu fui consertar, e eles ficaram de longe olhando. Eu fui lá embaixo da máquina, desparafusei e vi que estava entupido. Uma sujeirinha que estava entupindo e não dava pressão no combustível. Eu limpei aquilo lá e desentupi. Fiz uma cerinha<sup>147</sup> debaixo da máquina para passar pelo menos uma hora e meia, para valorizar o trabalho; coloquei no lugar, saí e disse: “Bom, se isso for defeito, a máquina está boa! Vamos testar, os mecânicos vão testar para ver se está bom. Porque eu acho que o defeito era esse!”. Isso é o que eu fiz. Não disse o que era, não contei para eles.

Aí, o primeiro lá foi em cima da máquina, funcionou, e ele saiu com ela lá às voltas, a 100%. “Mas o quê que é isso?!”, se surpreenderam. Devido a isso, eu fui promovido. Tinha um curso... A empresa estava patrocinando um curso em Araguari, no Estado de Minas Gerais. Eu fui um dos primeiros indicados para fazer esse curso de

---

<sup>145</sup> Empresa de engenharia que, aliada aos governos militares, construiu várias obras em todo o país durante o período de ditadura.

<sup>146</sup> O uniforme de mecânico.

<sup>147</sup> Matar o tempo, não fazer nada, disfarçar; demorou um tempinho.

transmissão hidráulica em máquinas pesadas. Eu fui para lá e passei 120 dias fazendo o curso. Quando eu voltei, já vinha com a patente de mecânico.

Quando eu vim de lá, eu já vim para ocupar o cargo de mecânica, manutenção de máquinas pesadas. Foi uma promoção, porque... Eu como operador, eu ganhava um salário, como mecânico ganhei outro maior e tive outros tipos de ajuda. Isso foi o meu destaque a nível profissional. Eu passei três anos na Andrade Gutierrez, ainda. Aí, terminou a obra da estrada Manaus/Porto Velho e eles queriam me mandar para outro trecho. Eu não quis ir. Aí, me chamaram para um acordo e eu recebi os meus direitos trabalhistas todinhos. Eu fui para outras obras por ali mesmo em Rondônia.

Mas só que o meu objetivo não era me promover em termos de profissão. Não estava querendo me promover. O meu negócio era ter um aprendizado no sentido mais político. Mas até essa época eu não tinha tido nenhuma participação política, só profissional mesmo. A minha intenção era sempre de ver a forma de como... Porque no trabalho a gente falava em sindicato, cooperativa, não sei o quê. “Mas, o que é sindicato? O que é uma cooperativa?”. Isso aí me interessava.

Depois que saí da Andrade Gutierrez eu passei um ano e oito meses na prefeitura de Porto Velho, consegui lá uma vaga. Finalmente, em 1982, quando eu resolvi abandonar tudo, eu já estava há doze anos fora do rio Negro.

### **5.1.2. O chamado ancestral**

Chegou o momento de eu vir embora. Isso é o destino, que é um segredo... Não é tanto um segredo meu que não possa ser contado, mas é uma coisa que poucas vezes eu revelo para as pessoas. Quando eu aprontar o meu livro, daqui mais ou menos um ano, as pessoas vão ter a oportunidade de saber o porquê de toda essa minha jornada, antes de eu entrar no movimento indígena.

Eu tive uma inspiração, eu tive uma ordem, eu recebi uma ordem de voltar para a minha terra. Uma pessoa chegou para mim, no meu sonho, e disse: “Agora vai para a sua terra que o pessoal lá está precisando de ti. Você já está preparado!”. Eu larguei tudo. Tanto é que eu tenho, até hoje, o fundo de garantia<sup>148</sup> da prefeitura de Porto Velho que ainda não recebi. Eu não quis nem saber; eu fui lá pedir as minhas contas. Eles disseram que iam liberar meu fundo de garantia, mas eu não tive paciência para esperar; ficou lá até hoje. Eu não quis saber de nada, nem de emprego. Eu já tinha arrumado uma mulher de lá. De repente, da noite para o dia, quando amanheceu, na hora do café, eu disse para ela: “Olha, eu vou me embora!”. Ela perguntou: “Por quê?”. “Não, não se preocupe, não; resolvi essa noite de ir-me embora. Tudo bem, se você quiser ficar. Tu está aqui na tua terra, no meio dos teus parentes, mas eu não posso mais ficar aqui”, falei. Eu tinha que cumprir a ordem. Ou eu cumpria, ou simplesmente não sei o que poderia acontecer comigo. Fui lá no escritório, pedi as minhas contas e vim embora.

Com relação à minha posição pessoal, eu acho que no fundo, no fundo, eu fui inspirado; eu fui criado, eu fui preparado para isso. Não é porque eu tenho... Não é porque eu defendo, vejo o meu lado pessoal, não. Eu sou preparado para isso. Eu, quando nasci, fui batizado na linha tribal... Então, eu fui preparado para ser um líder, ser um guerreiro. Por isso que é aparecia para mim, no sonho, essa pessoa que me dava ordens. Ele é que me guia. Ele é que diz para onde eu tenho que ir. Várias vezes ele me apareceu, várias vezes. Uma vez, por exemplo, eu estava em Manaus, empregado numa fábrica, não ganhava muito bem, mas estava na cidade. Aí, aconteceu um problema comigo. Eu fui envolvido numa questão que me parecia não ter saída. Eu não tinha uma alternativa de escapular de lá, até porque eu tava aceitando aquela condição. Mas só que aconteceu a mesma coisa... Quando eu dormi aquela pessoa me disse: “Vai embora

---

<sup>148</sup> Direitos trabalhistas por tempo de trabalho.

daqui, agora!”. E me acordei já foi com aquele sentimento. E eu, simplesmente saí de lá, deixei a minha carteira assinada e fui embora. Essa pessoa que vinha comigo nos sonhos, ele não vinha discutir nada comigo, ele vinha me dar ordens. Eu tinha que obedecer porque a minha preparação foi para isso.

Quando eu chegava a algum lugar, quando já estava me adaptando naquele lugar, já começava a ter envolvimento com mulheres... Então, “Pára aí, e vai embora, vai para outro lugar!”. Dessa vez, ele me disse: “Agora volta para tua terra!”. Aí, eu cheguei aqui, comecei a fazer esse trabalho. Várias vezes, aconteceu isso.

Essa pessoa é que seria o meu guia. Quer dizer, um guia indígena; mas não é, por exemplo, que eu aprendi com a Missão. Um guia ligado à minha origem Baré.

### **5.1.3. A identidade como propósito**

Então, eu voltei cá para isso. Por isso, depois que eu me envolvi diretamente no movimento, consegui enxergar aquilo que eu estava querendo ocultar para mim mesmo. Eu cheguei à conclusão de que o nosso mundo, o nosso povo precisa dessa consciência, precisa despertar esse lado da consciência e reconhecer que nós somos aquilo que nós sempre fomos.

Hoje eu valorizo a minha postura de ser um cidadão brasileiro, de ser gabrielense<sup>149</sup> e de ser um líder político indígena. De ter uma certa liderança, ter um reconhecimento diante do povo. E isso me orgulha muito, porque em qualquer instância em que eu estiver sempre vou me identificar como tal. Não importa o grau social que eu possa ocupar, o cargo que eu possa estar exercendo. Eu posso, por exemplo, chegar a ser um administrador de uma grande empresa, ou então de uma sociedade; eu posso ser o que eu for na minha vida, em nível de destaque político, pessoal, mas eu vou sempre

ser aquilo que eu sou na realidade: um índio que se destacou e está trabalhando sempre naquela linha, em prol da sociedade indígena.

Para mim se tornou uma identificação que não vai apagar nunca. Eu acho que para o próprio movimento, para as próprias pessoas que me vêem assim, elas acham que... Muita gente já me falou: “Não, mas você não é índio. Você não pode ser índio, porque índio não é como você”. Eles falam assim, não é por causa da minha aparência, não é por causa da minha fisionomia. Mas quando eles falam “você não é índio”, é porque eles estão vendo a minha ação, não a minha fisionomia pessoal. Até porque, pela minha fisionomia, é inegável, em qualquer situação, que eu sou índio. Mas quando eles chegam e falam comigo assim, é porque eles vêem que a minha ação não é como se fosse a de um índio “primitivo”, que não tem nenhuma relação, que não tem nenhum contato, que não sabe o que é a sociedade branca, não sabe como as articulações são formadas, como é uma organização. “Você não pode ser índio porque você é um cara que se destaca, um cara que sabe se relacionar, um cara que defende uma tese, que tem uma visão, que tem um algo, que tem um objetivo, um cara que não foge da situação, em qualquer que seja a instância”, isso é o que eles acham de mim. Quando eles me falam assim, eles falam é por esse lado, não pelo outro lado.

Dentro daquilo que eu sustento, por exemplo, para mim, o meu orgulho é isso, é levar de qualquer maneira essa condição de índio a mais alta instância possível. Digamos que, de repente, eu chegasse a ser um deputado federal, um senador do Brasil, mas eu seria um índio Baré senador, no Congresso Nacional, um índio Baré deputado federal. Quer dizer, eu vou discutir na instância do governo a situação real dos índios. Vou defender uma lei, uma proteção, trabalhar em prol dos povos indígenas, que apesar de todas as dificuldades ainda existem.

---

<sup>149</sup> Embora não tenha nascido em São Gabriel da Cachoeira, Brás assume-se como gabriense por aí ter



É claro que cada etnia tem a sua cultura nativa. Temos que considerar quantas tribos diferentes que têm culturas diferentes, mas, em nível de cidadão, eu acho que o objetivo é único. Quando você coloca uma lei no país você não está visando unicamente a tribo Baré ou a tribo Tucano, não está visando unicamente um povo, você está vendo o que é abrangente para todos, o que é realmente abrangente à necessidade ou visa uma melhoria da população indígena do Brasil.

Se for pensar assim, o que é mais importante para ter hoje essa forma de pensar: as origens ou esse contato com o mundo do branco?

Nesse sentido, para a relação dos índios com o mundo dos brancos, os dois lados são positivos, tanto as origens, como a convivência com o mundo dos brancos. Porque, em nenhum momento, pelo fato de eu me identificar como índio para sustentar essa minha postura, eu não vou dizer que a sociedade branca é ruim. Eu acho que os brancos, enquanto pessoas, podem ser ruins, mas a sociedade branca, de qualquer maneira, é organizada também, tem as suas formas de convivência social. Isso não quer dizer que o branco... O branco, como pessoa, ele tem as suas ideias próprias, que muitas vezes acabam ferindo os objetivos da população indígena, mas isso não vem ao caso. Do mesmo modo, por exemplo, eu não defendo a minha causa, como Brás, como cidadão, como pai de família. Eu defendo uma causa comum, uma causa que é generalizada, um negócio que interessa a todos os índios. Eu não vou simplesmente usar a minha situação, a minha postura, ou então o meu envolvimento, o meu destaque, para me beneficiar sozinho, para ter a minha oportunidade de ser aquilo que eu mereço, por exemplo, aquilo que eu acho que eu teria direito por justiça. O que não é bom para a sociedade, não é bom para mim. Porque se eu partir para esse lado mais pessoal, eu estou abandonando o meu objetivo real que é lutar pelo movimento comum. O que na

---

construído toda a sua vida.

verdade acontece, é que nós temos que... O grande desafio do movimento indígena, ou de qualquer liderança indígena, é justamente fazer com que as duas sociedades, índios e brancos, cheguem a um acordo. Até onde, por exemplo, a sociedade indígena contribui efetivamente para uma sociedade melhor no futuro? Quais as condições que as populações indígenas têm para que elas possam contribuir para o engrandecimento, para a melhoria da sociedade, para melhorar a sociedade em todos os níveis, na educação, na saúde, na economia... Enfim, em tudo o que depende da pessoa? Como é que nós podemos conjugar essas duas sociedades para contribuir uma com a outra? O que é bom para os brancos, o que é bom para o índio, o que é bom para os dois? Então, vamos lutar nessa linha. É certo que em várias instâncias, o índio tem que ter aquela condição de defender sempre o seu lado, como tribo, como etnia, como pessoa. Quando eu estou na maloca com os meus parentes, nós estamos nós, em nossa intimidade, nós somos da tribo Baré. Qual é nosso costume? É ir lá pegar camarão... Sei lá, pegar saúva<sup>150</sup>, viver a nossa vida tribal, aquilo que a gente nunca esquece. Não é porque a gente agora está metido com os brancos que a gente vai dizer que não é mais aquilo, que a gente não come mais manguia<sup>151</sup>, que a gente já não pesca mais... Não tem nada disso, não! Porque chegando lá, nós somos sempre a mesma pessoa. Quando nós estamos aqui, na cidade, nós somos iguais às outras pessoas. A gente não quer ser melhor, nem pior do que ninguém.

Eu fico pensando muito na história... Quando se falou em 500 anos de descobrimento, outros falavam que era 500 anos de invasão, dominação. Enfim, tudo que foi bom por um lado, foi ruim para o outro lado. Eu fico pensando, por exemplo, os europeus, os portugueses que chegaram aqui, se eles tivessem tido uma visão diferente, naturalmente que o Brasil hoje seria uma potência mundial. Porque aqui, quando eles

---

<sup>150</sup> Uma espécie de formiga comestível.

chegaram nessa região, nem tanto no Brasil, mas os que chegaram no México, por exemplo, no Peru, na América Central, viram monumentos enormes, viram prédios, quer dizer, viram tantas construções antigas daquele tempo. Os próprios índios já trabalhavam inclusive com o ouro, já praticavam o comércio, já tinham um calendário, eram sociedades, digamos assim, que tinham um desenvolvimento já muito avançado, eles tinham uma inteligência. Por que então que os europeus não procuraram, por exemplo, estudar melhor a situação dos índios naquela época, para formar um grupo misto? Por que então que os europeus não procuraram aproveitar a inteligência que eles tinham, o potencial que existia para formar uma sociedade, para juntos criar um mundo diferente? A mesma coisa no Brasil. Se naquela época a ideia não fosse de dominação, certamente que a população indígena hoje seria uma massa bem maior. A gente teria que aceitar, por exemplo, a questão do desenvolvimento, do progresso, mas definindo uma outra situação porque, em primeiro lugar, o índio, como índio, ele sempre iria contra a devastação da natureza. Ele sabe preservar o meio ambiente, ele sabe o que é bom fazer, e o que não é bom. Por que não se viu isso naquela época? Nós teríamos, por exemplo, um Brasil desenvolvido, conservado, preservado, nós seríamos uma potência enorme. Só que naquela época... E eu acho que ainda hoje, os brancos não pensam assim. Mas se eles tivessem pensado isso naquela época, certamente hoje nós estaríamos uma potência enorme. A nossa natureza estaria aí, para o mundo inteiro ver. Mas não, o branco tinha que dominar, tinha que tomar as terras, tinha que acabar com os índios, porque os índios eram um impecilho para o progresso. E acabou a gente ficando nessa situação bastante crítica.

A diferença da visão que o branco tem do mundo para a visão dos índios...

---

<sup>151</sup> Manguia, uma espécie de enguia de água doce.

Eu acho que a visão do branco, dos europeus, digamos assim, é orientada pelo poder capitalista. Os países desenvolvidos procuram de todas as maneiras dominar os países menores, justamente para terem um poder de capital muito grande. E o que está claro no mundo inteiro, para nós mesmo, é que o que prevalece é o poder econômico, o poder do dinheiro. Então, o mundo... Em nível assim de pensamento dos brancos, o mundo, cada cidadão, o objetivo é ser um capitalista, ser um poderoso. Onde você tem um poder dominante, você tem como dominar, você tem que ganhar dinheiro, não importa o prejuízo que você possa causar a quem quer que seja.

O pensamento do branco é o capitalismo, é o poder econômico, é de dominar mesmo. Não importa o prejuízo que possa causar para quem vê o meio ambiente, vê a ecologia, vê outros fatores do mundo que compõem essa sociedade, que dão sobrevivência a essa sociedade.

Enquanto que os índios, as sociedades indígenas em geral, não têm essa visão de ambição, não têm essa visão de poder. A gente não tem aquela ambição de ser um grande empresário, de ser um grande dominador, para conseguir dominar as outras pessoas, para poder também ser um poderoso, não tanto pelas leis sociais, mas sim pelo poder econômico mesmo, através do qual você domina, seja fraudando, seja corrompendo, seja através do dinheiro, para você ser sempre o melhor. Você sempre tem aquele poder de dominar, de comprar, de pagar, de subornar e etc. Nós não temos isso. Com a gente não têm esse... Não existe esse pensamento. O que nós defendemos é, por exemplo, o meio ambiente, a mata, a natureza. Isso para nós é uma fortuna que a gente não pode abrir mão dela. Mas, como dominar isso, uma vez que a gente não tem o poder econômico na nossa mão? Simplesmente através do discurso ou através de alguma manifestação que não tem sentido nenhum para os grandes poderosos. Mas a nossa visão é esta.

Então, a grande diferença entre a visão dos índios e a visão dos brancos é isso aí. É a ambição pelo poder, ambição pela riqueza de dinheiro. Você vê que os prefeitos, os deputados, são os maiores empresários, eles não têm necessidade disso. Uma vez que eles são os donos das empresas, eles deveriam sobreviver do lucro deles, da manutenção da empresa deles. Por que eles se metem no governo? É justamente para isso, para cada vez terem mais poder econômico e dominar mais, naquela linha do capitalismo. Então, eu acho que essa é a grande diferença.

A comunidade europeia, por exemplo, é um mundo muito desenvolvido...

Hoje em dia um dos maiores aliados que o movimento indígena tem é, muitas vezes, a sociedade da comunidade europeia.

Essa situação realmente me deixa muito preocupado, porque não se sabe realmente qual é o verdadeiro objetivo. Os brancos, o mundo desenvolvido, eles quando começam a preparar a terra hoje, é porque eles estão prevendo a colheita farta daqui a 100, 200 anos. Eles têm uma visão a longo prazo, coisa que o índio não tem. Agora é que a gente está querendo enxergar isso. Mas eu realmente fico muito preocupado, até pelo fato de que eu já tive na Europa três vezes... Eu já participei de vários seminários em nível internacional. Quando se discutia, por exemplo, a questão do meio ambiente, num congresso internacional que aconteceu na Holanda, se falava justamente sobre isso. O planeta Terra que está sendo massacrado, está sendo prejudicado, por causa da destruição da camada de ozônio. A Terra está esquentando, e isso é fruto do desenvolvimento do primeiro mundo, que produz muita poluição, fumaça, produtos químicos que acabam subindo. Então eles acham que isso tem que ser evitado porque, se não, o mundo vai se acabar daqui a uns... Bom, eles discutem isso lá, mas não se sabe realmente se na prática os governos adotam medidas para começar a diminuir esse índice de poluição. Por exemplo, a Aliança pelo Clima, que é uma ONG criada em nível

da Europa, ela tem uma campanha em todos os países, cidades e todas as prefeituras europeias. A Aliança pelo Clima foi justamente a brecha<sup>152</sup> que a gente entrou para a gente ter um convênio de parceria. É uma ONG bastante grande, que, de qualquer maneira, o governo financia para que ela atue. Então, a Aliança pelo Clima luta para ela e para o governo, para tentar diminuir a poluição. Mas nem todos os países europeus adotam esse sistema. Nem todos, porque existe a pressão do outro lado, que não é unicamente a pressão dos que vêm, dos estudiosos, dos cientistas, dos que vêm esse futuro. Então, o que é isso? É sempre o poder do capitalismo que está ali em cima, não quer saber se o mundo vai acabar amanhã, não; ele quer saber é de fatura, de lucro. E nós, por exemplo, a gente pensa muito nisso, também. “Poxa! A comunidade europeia podia muito bem fazer a parte deles lá e a gente contribuía aqui na preservação da natureza, defender as nossas terras com unhas e dentes para que não seja devastada, para que ela sempre conserve, porque, de qualquer forma, é uma forma da gente defender até a poluição do ar e não sei o que mais”. Mas quando será que a gente vai chegar a esse consenso? Não existe essa possibilidade. O cara está morrendo, mas ele está achando que é bom.

O mundo desenvolvido... A sociedade desenvolvida, ela nunca pensa em retroceder nada, ela nunca pensa em voltar para trás em nada, o problema dela é sempre avançar, conquistar tudo através de tecnologia. O mundo inteiro está sendo predominado agora pela tecnologia moderna. Agora tem correios eletrônicos via internet, comunicação em nível de... Em questão de segundos, você corre o mundo inteiro através da internet. O que a sociedade branca tem feito é dominar de qualquer maneira o mundo inteiro pela tecnologia, pelo avanço...

---

<sup>152</sup> Oportunidade.

Para os brancos continua o pensamento da dominação. Sempre o negócio é dominar, através de qualquer tipo de investimento.

Talvez muitos, em nível de pessoas e mesmo de instituições, chegam a reconhecer a realidade do mundo atual com relação à população indígena. Qual é a postura deles? O que eles defendem? Qual é a luta deles com relação a isso? Naturalmente tem uma grande influência em termo global para o apoio aos índios. Mas, em geral, o pensamento das outras pessoas e das instituições sobre os índios é que “são índios, nunca souberam de coisa nenhuma mesmo”, e pensam que não têm nada que aprender com o índio.

No geral, ocorre isso? É claro, é isso o que se vê!

#### **5.1.4. O exercício da liderança**

##### **5.1.4.1. Reorganização do movimento indígena no rio Negro**

Quando cheguei de volta aqui no rio Negro eu tinha que cumprir a minha missão. Isso foi em 82. Aí, comecei a minha missão, que já era ação política. Quando cheguei aqui, comecei a conversar com as lideranças, com as comunidades, a fazer reuniões.

Nessa época estava estourando a bomba aqui. Estava no auge o Calha Norte<sup>153</sup>. A gente sentia que os militares estavam dominando mesmo a nossa região. Ali na Cachoeira do Curicuriari a Paranapanema<sup>154</sup> resolveu colocar um posto de vigilância, que revistava todos que por lá passavam.

---

<sup>153</sup> Criado em 1985, no início do governo José Sarney, o Projeto Calha Norte foi concebido a partir de uma visão de geopolítica militar que considera a Amazônia um vazio demográfico e os índios como ameaça a integridade e soberania nacional, defendendo a ocupação militar das regiões limítrofes do Brasil com Colômbia, Venezuela e Peru como forma de "fortalecer a presença nacional" ao longo da fronteira.

<sup>154</sup> Rio Curicuriari, afluente do médio rio Negro, em cuja foz a empresa mineradora Paranapanema, com interesses nas terras indígenas do rio Negro, instalou um posto de controle.

Isso foi um argumento para mim, para levantar o meu discurso: “Como é que é? Nós que somos daqui, desde o começo da nossa história... Os nossos pais nunca falaram para nós que um dia ia ter gente impedindo a nossa entrada onde a gente pesca, onde a gente vai trabalhar, onde a gente vai tirar produto. Como é que agora a gente vai consentir isso?”.

Em cima disso eu levantei uma revolução, levantei uma questão para me sustentar, já para me promover na discussão política. Imediatamente, em poucos meses, convocamos nove comunidades, concentradas numa só, para discutir esse problema. Foi em 1986... 1988... É, isso foi em 1988, já. Nesse tempo a Foirn estava com um ano de fundada. E a Federação<sup>155</sup> foi criada superficialmente, justamente para reforçar a política do Calha Norte e os interesses da mineradora.<sup>156</sup>

A Federação foi toda feita de cima para baixo mesmo. O que aconteceu é que, na verdade, a Federação foi criada nos gabinetes militares, lá em Brasília, e já chegou aqui com o estatuto todinho pronto. Nesse tempo a Foirn era simplesmente para reforçar a política do Calha Norte. E a gente conseguiu derrubar isso. “Não tem esse negócio, não. Se é uma sigla indígena, ela tem que trabalhar na linha dos interesses dos índios, não nos interesses dos militares!”. Alguns índios tentaram levar essa linha, mas não conseguiram por causa da pressão que estava muito forte naquela época, pressão feita pelos militares, pela prefeitura, pela igreja, por todo mundo. A própria igreja ficou contra a decisão da Foirn.

Nós vimos que isso não era o ideal, “Nós temos que lutar é pelos nossos direitos, não pelos direitos dos militares e de mineradora. Nós vamos ter que sustentar uma tese

---

<sup>155</sup> Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

<sup>156</sup> Com “superficialmente”, Brás expressa a sua crítica a certos indígenas que criaram organizações locais como um braço indígena da política de Estado, visando as vantagens pessoais que teriam com a implantação da mineração nas terras indígenas do alto rio Negro. Foi exatamente em oposição a essa situação de adesismo à política oficial contrária aos interesses indígenas que um grupo de lideranças criou a Foirn, organização de caráter pluriétnico que desde então representa os 23 povos da região do rio Negro.



nossa mesmo!”. Aí, nós criamos a Associação Indígena do Baixo Rio Negro (AIBRN), para fazer frente à Foirn, que era comandada pelos militares e pela mineradora. E eu, como articulei, acharam que eu devia ser o presidente. E fui presidente durante os dois primeiros anos da organização. Aí, nós começamos botando no toco<sup>157</sup>. Começamos a discutir mesmo; a gente foi em cima e foi embaixo<sup>158</sup>, a gente vinha aqui com o nosso grupo, até que tiramos de lá o posto de segurança da mineradora. Essa foi a primeira vitória nossa, assim, em nível de união.

Isso foi no tempo em que foi promulgada a nova Constituição<sup>159</sup>. E então a Paranapanema se retirou das terras indígenas do alto rio Negro.

Conclusão: devido a essa nossa ação, eu acabei ocupando aqui a direção da Foirn naquela época.

O que é que os brancos pensam? Eu acho que os brancos pensam o mundo de uma forma muito diferente dos índios. E quem é que vai fazer a mistura entre esses pensamentos? Eu acho que é o próprio ato de pensar junto. Alguns brancos têm esse interesse, isso independe da formação escolar, da profissão; é da formação de vida mesmo.

São coisas que às vezes... Eu quero mostrar a partir da minha visão, a partir do meu entendimento, para as pessoas que se relacionam diretamente com o movimento indígena, que se relacionam diretamente com as tribos. É até fácil se chegar a uma discussão dessas, mas nenhum dos lados cede, quer dizer, ninguém é flexível quanto ao seu modo de pensar. Nós somos pessoas...

Veja bem, quando nós assumimos a Foirn, ela estava decaída, estava falida, não tinha credibilidade para nada. E para a gente poder começar algum trabalho concreto na Foirn, nós tivemos que nos aliar à igreja, que tinha chutado na nossa bunda quando nós

---

<sup>157</sup> “Botar no toco”: pressionar, ser incisivo, ser arrojado.

não aceitamos mais a evangelização. Nós tivemos que ir lá, nos humilharmos, nos sujeitarmos a eles, fomos pedir o apoio deles. Apesar disso, a gente começou a desenvolver algum trabalho. Fomos indo, fomos indo...

A gente começou a ter relação com o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi).<sup>160</sup> Eles convidaram a gente para fazer algumas reuniões. A gente mostrou para eles os nossos projetos para o movimento indígena, a médio e longo prazo. Eles se interessaram e começaram a encaminhar esses projetos. Acabou que a gente teve essa credibilidade, conseguimos esses recursos para desenvolver os projetos. Ou seja, conseguimos recursos através de instituições que são totalmente brancas e com visão diferente da dos índios, mas que têm alguma coisa a ver com a questão indígena. Mas, a liderança indígena que consegue um recurso de doação, não significa que está pegando aquilo simplesmente para fazer uso próprio, para se beneficiar, mas sim para promover uma ação social dentro da sociedade indígena. Para isso tem que ter o conhecimento de como vai ter que prestar contas daqueles recursos, como vai ter que enfrentar, por exemplo, uma auditoria, como vai legalizar aqueles recursos que recebe, mesmo sendo de doação, para promover a transparência do movimento indígena. O que foi preciso? Nós precisamos de assessorias, uma assessoria técnica, uma assessoria jurídica, uma assessoria contábil, conhecimentos que os índios não têm. Como é que o índio vai assessorar se ele não entende nada de contabilidade? Como é que ele vai ensinar a fazer projetos se ele não é técnico? Então, de quem depende isso? Dos brancos, da sociedade branca que ensina como é que se faz um projeto. Como vai fazer a prestação de contas, como deve aplicar os recursos que vieram para aqueles

---

<sup>158</sup> “Ir acima e ir abaixo”: não parar, não desistir.

<sup>159</sup> Constituição Federal, promulgada em 1988.

<sup>160</sup> Entidade ligada à Arquidiocese de São Paulo, cujo Programa Povos Indígenas no Brasil mais tarde deu origem ao ISA.

determinados itens de cada projeto. Então, essa caminhada tem de ser conjunta, justamente por isso.

Agora, o que na verdade não se pode admitir é que, pelo fato de a gente estar tendo uma contribuição de “instituições brancas”, de técnicos brancos... Não significa que nós estamos entregando o poder para eles. Nós estamos querendo que eles nos ajudem a resolver os problemas que a gente não sabe resolver. Isso foi o sistema que eu adotei na Foirn, quando eu era presidente. Por causa disso eu briguei, inclusive com o próprio Beto Ricardo, briguei com a Luísa, briguei com o Geraldo, briguei com a própria Bruni<sup>161</sup>, que liberava os recursos para a gente. Briguei, porque eu estava defendendo os nossos objetivos, e isso teria de ser feito conforme o convênio que havíamos assinado, e não por uma questão de opinião dos brancos a gente mudar de ideia. Ou nós íamos até o fim conforme o previsto, ou então, simplesmente, íamos fazer de uma outra forma que nós não ficássemos comprometidos. Porque, se de repente acontece um problema, uma questão com algum dos objetivos estabelecidos nos projetos, e com isso a gente acaba mudando a aplicação dos recursos, quem vai se complicar não é o assessor, não é o técnico, vai ser a gente, porque nós é que estamos gerenciando todo o sistema de execução. Por isso é que eu batia na mesa mesmo, eu quebrava copo e defendia a nossa ideia. E, com isso, eles acabaram sempre me elogiando, porque eles acharam que eu tenho firmeza nas minhas decisões e porque eu não estou defendendo a minha causa, estou defendendo a causa geral da população indígena.

Eu acho que é isso o que se tem que fazer. É um tipo de parceria entre sociedades, onde as duas se entendam, onde as duas queiram promover uma sociedade como um todo, uma sociedade que depende do branco e do índio. Nós não vamos nem

impor, nem ficar sujeitos às ideias dos brancos que estão ajudando, se for para impor uma situação que é contrária às nossas ideias. Quando, por exemplo... A gente teve aquele convênio com a Aliança pelo Clima, chegam uns estudantes de Paris e disseram: “Nós somos universitários da Universidade de Paris; nós viemos aqui para conhecer a região. Nós viemos viajar para o lugar tal, para o lugar tal etc.”. Aí eu falei para eles: “Olha, para vocês entrarem na terra indígena têm que ter licença da Funai, lá de Brasília. Nós não autorizamos a entrada de ninguém aqui. Nem mesmo brasileiro branco não entra na terra indígena sem licença da Funai”. Os caras ficaram brabos e disseram: “Vocês não podem negar isso para a gente porque nós somos da comunidade europeia. É a comunidade europeia que está financiando recursos para vocês”. Falaram mesmo na minha cara. Então eu disse: “Tudo bem, se é assim... Mas nós temos o convênio aqui, nós temos todas as cláusulas do convênio. Se isso constar nas cláusulas, então nós abrimos mão para vocês; fora isso, não. O nosso convênio com a Aliança pelo Clima não diz respeito a isso, não!”. Eu fiquei brabo com os caras, eles ficaram brabos comigo, mas eu não deixei eles entrar. Quer dizer, nós temos que sustentar aquilo que é o nosso objetivo, aquilo que nós acordamos nos convênios que assinamos. Porque se fosse para esse convênio ter alguma cláusula que garantisse que qualquer europeu branco que chegasse aqui para entrar a gente tinha que abrir mão, nós simplesmente não teríamos assinado o convênio. Porque aí nós estaríamos perdendo a nossa autonomia.

O que a gente tem que fazer? A gente tem que discutir, ver a forma de como executar as atividades junto com os brancos. O que é bom para o branco e o que é bom para o índio. Isso é uma questão que a pessoa que pensar ao contrário, está pensando errado. Eu condeno exatamente esse tipo de coisa. Então, são coisas que na verdade é

---

<sup>161</sup> Carlos Alberto Ricardo e Geraldo Andrello, do ISA; Luisa Garnelo, da Ufam/Instituto Oswaldo Cruz-Manaus; e Brunhilde Haas de Saneaux, da organização austríaca Horizont3000, pessoas que em diferentes momentos apoiaram e colaboraram com a Foirn.

preciso se entender. Eu acho que diplomaticamente, pacificamente, a gente conquista esse tipo de ideia, não através de outros meios.

#### **5.1.4.2. Coordenação operacional da demarcação**

Com essa luta, com esse movimento indígena, Por incrível que pareça... Eu acho que o que eu pretendia, a missão que eu recebi, o motivo que me fez realmente incorporar na luta... Eu posso até dizer que se eu morrer, eu já estou satisfeito, porque eu acho que a minha vitória, eu já conquistei. Porque eu olhava, por exemplo, para o futuro, não o futuro de 10, 15, 20, 100, 500 anos, eu lutei pelo futuro de milênio mesmo, para frente.

Isso naturalmente pode até mudar através de uma legislação. Mas o que eu na verdade, como pessoa, como líder, como político indígena, eu registro na minha história de luta é justamente essa demarcação das terras. Hoje, as terras indígenas do rio Negro já estão homologadas, já estão registradas em cartório. Então, já é uma segurança que eu posso levar para minha história para todos os tempos, porque a grande herança que eu estou dando para a minha filha, para a minha família, é justamente a terra que está assegurada para eles viverem à vontade deles. Eu acho que isso... Para mim já é uma história de vitória sem precedente, sem limite.

É certo que os índios ainda têm muito que conquistar, mas só que isso já... Aqui no rio Negro, para nós, já estamos num segundo momento, quer dizer, na sequência da segurança da terra. Nós já garantimos a terra, então ela tem a sua sequência, tem a sua caminhada, que ainda tem muita coisa para ser conquistada. Por exemplo, os índios do rio Negro, eles não vão viver apenas olhando no documento a terra demarcada, assegurada, registrada, eles têm que ver como é que essa terra vai realmente sustentar a população que nela reside. Uma das questões que me preocupa, no momento, é achar

uma forma, uma alternativa de como fazer com que essa terra demarcada sustente esse povo. Qual é a maneira, qual o estudo, qual é o programa que nós vamos ter que adotar aqui no rio Negro para fazer com que essa terra realmente sustente o seu povo em nível econômico e social. Potencial para isso, existe. Agora, é preciso realmente fazer um estudo de manejo, um levantamento para ver de onde nós vamos partir para dar essa condição ao nosso povo.

Cada vez que o movimento indígena vai avançando nas suas conquistas, vão aparecendo outras questões prioritárias. Toda a vez que a gente avança um pouco, muitas vezes a gente deixa um rastro para trás que é preciso consertar. Então, a gente vai ter que ir avançando gradativamente.

A demarcação é importante, mas novas coisas vão surgindo daqui para frente. E a gente hoje até não sabe muito bem dizer quais são.

A partir da terra demarcada, como conseguir condições para poder sobreviver? Porque não adianta só deixar para as crianças a terra, mas como que elas vão conseguir dessa terra tirar a vida delas. Isso é um desafio para o movimento indígena. Mas só que é um projetos a longo prazo, que não adianta você querer impor agora uma condição, uma situação, para ser mais breve, nessa década, por exemplo.

Nessa primeira década do milênio, a gente vai ter alguns avanços, mas a gente não vai chegar a um terço dos objetivos pretendidos. Sabe por quê? Porque, querendo ou não, a sociedade indígena ainda tem muito vivo em si aquela questão do paternalismo ao qual foi acostumada. Os índios acham que quando uma liderança vem lá da sua comunidade, aqui para a cidade, ele tem que pegar gasolina na prefeitura, tem que pegar rancho<sup>162</sup> na Funai e pegar outros produtos na Foirn. Eles acham que esses três organismos (prefeitura, Funai e Foirn) são para sustentar a pessoa sem que ele dê

nenhuma contribuição para isso. Vencer essa ideia é algo que a gente só vai conquistar ao longo das gerações. Nós vamos ter que educar os nossos jovens, que já estão partindo para a adolescência, que hoje já estão quase adultos, com esse novo pensamento. E o resultado concreto nós vamos ver a partir dessa nova geração. Agora é impossível, porque os chefes, as lideranças antigas, acham que se existe prefeitura, se existe Foirn, se existe Funai, é justamente para dar as coisas. Enquanto nós sustentarmos esse pensamento, dificilmente vamos chegar a uma autonomia alternativa que nos liberta dessa situação de dependência. É difícil porque a gente vai ter que lutar contra a correnteza.

Esse é um vício que essa própria colonização impôs. Porque esse paternalismo é a forma que todo patrão, todo colonizador usa para deixar o sujeito dependente dele. O paternalismo faz isso.

#### **5.1.5. A institucionalização da liderança indígena**

Toda essa fala é uma fala bastante... Eu acho que ela é realista, mas ela também é pessimista. Então, por que uma pessoa que tem uma outra visão de mundo, que conhece a visão de mundo do branco, que já viveu no mundo branco, continua numa luta indígena se já sabe que o mundo branco não tem interesse no mundo indígena?

O mundo branco defende a sua forma de ser branco, essa forma de como dominar o mundo pela sociedade branca. Eu acho que os índios, embora reduzidos, já dizimados, defendemos a mesma coisa; defendemos o nosso lado, o nosso modo de ser índio, o nosso mundo, o nosso deus, a nossa cultura. E isso aí vai sumir junto com a gente, independente de a gente poder incorporar isso na sociedade branca ou não.

---

<sup>162</sup> “Rancho”: termo comumente empregado na Amazônia com o sentido de alimentos; suprimento de alimentos.

O que realmente nos divide, nos acaba distanciando de uma sociedade para a outra, é a questão cultural. Essa é a primeira coisa que nos divide. E a outra coisa que nos divide é o cidadão indígena, que não tem nada a ver com o modo próprio, autônomo, de ser índio; que é algo diferente. Eu acho que culturalmente o índio, ele é índio, ele preserva essa cultura, ele continua nessa cultura. Mas o índio cidadão brasileiro ele tem uma outra visão da sociedade em geral. Porque... No meu caso, como já falei isso, e repito todas as vezes que for preciso, eu defendo a minha postura: eu sou um indígena que tenho a minha cultura própria. Isso eu pratico lá na minha comunidade, isso eu pratico lá na minha aldeia, isso eu pratico em qualquer lugar em que eu estiver com os meus parentes indígenas. Mas, eu, como um líder político, como uma pessoa relacionada com outra sociedade, com a sociedade nacional brasileira, eu sou cidadão brasileiro. Eu sou um cidadão comum, eu sou um cidadão indígena; mas eu sou um cidadão brasileiro, em primeiro lugar. Então, o que é que eu quero dizer com isso? É que, de qualquer maneira, eu tenho que adotar o sistema do país. O país em que se vive, o Brasil. Eu acho que isso é uma questão de cidadania, eu sei o que é que significa isso, em nível de Brasil. Ao defender uma postura como cidadão brasileiro, a pessoa tem os seus direitos a reclamar e as suas obrigações a cumprir.

Eu acho que isso não mistura nada na questão. Estou mostrando aqui as duas visões: eu como índio na minha tribo, na minha aldeia; e eu, índio cidadão brasileiro. Eu acho que essa é uma coisa que dificilmente a gente vai chegar a um entendimento geral. Na realidade, as pessoas que acabam me ouvindo falar assim, confundem muito: “Pô! O Brás fala numa linha, depois...”. Não, não é nada disso! O que eu falo é a partir da maneira que eu avalio, é da maneira que eu vejo; não da maneira que os outros acham. Eu... A minha visão particular é essa. Eu acho que é por aí.



Por exemplo, um professor. Um professor já formado tem uma visão com relação aos indígenas, como profissional, como antropólogo, como uma pessoa formada, mas não tem a verdadeira realidade, porque não é índio; nunca viveu na aldeia, não nasceu numa tribo indígena, não sabe o que é você sustentar uma cultura, em que prevalece na sua vida você obedecer, por exemplo, às regras culturais. Quando você vai, por exemplo, caçar no mato já tem que saber a forma de como vai entrar no mato para poder pegar a caça. O índio já tem a maneira de como entrar no rio, e pescar o peixe. Então, eu acho que essa confusão vai acontecer sempre, não vai ser nenhum antropólogo, por mais formado que seja, que vai conseguir descobrir a verdadeira realidade do índio. A não ser que surja um índio antropólogo, porque ele vai ter, de qualquer maneira, conhecimento geral da tribo dele, não dos outros. E já é, de qualquer maneira, um avanço muito grande porque mesmo sendo as tribos diferentes culturalmente, elas têm uma visão única, tem sempre um centro que leva todas as culturas para aquele mesmo caminho. Eu acho que essa é a grande confusão. São as diferentes visões de mundo, elas não podem ser iguais.

Se eu fosse o administrador da Funai, naturalmente eu já teria reformulado essa administração. Infelizmente, eu não tenho poder de fazer isso. Ali tem aquele grupinho que é político... Sempre existe isso. Se eu fosse administrador já tinha mudado esse quadro, tinha com certeza; ou então eu saía fora. Eu fico com muita pena do Henrique<sup>163</sup>, porque ele não tem uma postura de ser administrador. Eu não adoto essa postura dele, não. Quando ele sai... Ele passou vinte dias fora. Como substituto, eu, consegui naqueles dias, fazer com que os funcionários me respeitassem, sem nenhuma pressão. Falando sério, eu tratava as pessoas com respeito e com seriedade. “A tua obrigação é essa, então vai fazer a tua obrigação. Qual é a minha obrigação? Cabe a

---

<sup>163</sup> Henrique Vaz, índio Tariano, administrador regional da Funai, por muitos anos.

mim isso, então eu vou fazer. E o que é que cabe para nós fazermos? É isso? Então vamos fazer. Vamos sentar aqui, vamos planejar”; com todo mundo trabalhando junto, a gente resolve isso. É assim que nós temos que trabalhar, e não achar que por ser o administrador, vou administrar da maneira que eu penso, da maneira que eu sei, não. Existe uma regra para isso, para administrar a Administração Regional, que tem que ser obedecida, que tem que ser cumprida, em primeiro lugar. A primeira coisa que você tem que fazer como administrador é sustentar a sua autoridade. Agora, nem por isso você vai achar que tem todo o poder de fazer aquilo que você quiser. Quando você tem dúvida de uma questão, tem o grupo de funcionários lá para te apoiar. Eles estão lá para isso. “Vamos lá! Como é que vamos administrar o problema aqui? Cabe a nós resolver. A Funai é que tem que resolver isso. Como? Quais são os caminhos? Qual é a sua opinião, qual é a sua, e a sua? Então, qual é a conclusão disso?”; isso é que tem que ser resolvido. Não tem por onde escapar, não. Um fala, outro fala, então a maneira de resolver é assim. “Então vamos lá. Você faz a sua parte, você faz a sua e eu faço a minha. Vamos fazer junto”. Eu acho que é essa a maneira da gente poder combinar uma administração e de poder ter moral. Mas fora disso, infelizmente é impossível ter moral.

A Funai pode ter um pensamento mais próximo do movimento indígena ou ela pode ter um pensamento de órgão público, distante dos índios e do movimento indígena; isso depende muito de cada administração local. A gente, aqui em São Gabriel, distante de Brasília, a milhões de quilômetros<sup>164</sup>, nós temos o nosso pensamento de como levar a Administração Regional. Mas só que esse pensamento, de qualquer maneira, tem que casar com a ideia lá de Brasília. E nisso existe uma grande diferença. Eles mandam, eles ordenam, eles estipulam de acordo com a forma deles, não conforme o interesse aqui da região. Eles nunca vão entender isso, nunca. Eles podem

vir aqui olhar, mas quem dita toda a situação são eles. A gente só tem que aceitar aquilo que eles mandam. Isso daí vai prevalecer enquanto não houver realmente um estudo muito bem elaborado sobre a questão regional de cada administração. Assim como está, nunca se vai chegar a um acordo.

A Funai tem que sustentar, de qualquer maneira, a postura de um órgão público, ela tem que se manter como órgão oficial ligado ao governo. Então, ela tem a sua linha política.

Em alguns momentos eu não concordo com a opinião de alguns antropólogos e algumas lideranças indígenas que dizem que a Funai tem que acabar, que as suas atividades têm que ser repassadas para as organizações indígenas, para as ONGs. De qualquer forma, querendo ou não, tem que existir um órgão oficial relacionado à população indígena. Como é que a gente vai, por exemplo, acabar com um órgão oficial do governo, para deixar os índios totalmente à mercê da sua própria sorte. Eu acho que isso não é correto, não. O que realmente está precisando é uma reformulação desse órgão oficial do governo; isso sim é que tem que ser mudado. Mas, dizer que vamos acabar com o órgão oficial indigenista, não. Acho que temos é de readequar esse sistema de governo com relação à população indígena. A Funai... Atualmente ela não tem uma visão favorável aos índios. A Funai é dominada por uma certa máfia que existe ali dentro. Isso é o maior empecilho que existe. Ninguém domina eles. Qualquer presidente que assuma a Funai é obrigado a não obedecer aos anseios da população indígena, mas sim obedecer àquela máfia<sup>165</sup> que domina ali dentro. Essa máfia não é

---

<sup>164</sup> A expressão “milhões”, utilizadas por Brás, deve ser tomada como um indicativo do distanciamento sentido entre a sede da Funai, em Brasília, e a Administração Regional, em São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro.

<sup>165</sup> “Máfia”, grupo de antigos servidores índios da Funai que, apesar de assentados em pressupostos políticos e indigenistas/antropológicos ultrapassados, continua influente junto ao poder central e detendo grande parte do controle efetivo da política indigenista oficial.

formada pelos brancos que estão lá, não; é o próprio corporativismo dos índios funcionários que existe dentro da Funai.

Isso é um grande problema. Isso é o maior problema. Inclusive, esses que se pintam, lá, na hora de se manifestar diante do governo, se for ver quem são, se tirar a máscara, se tirar o cocar que eles usam ali, naquele momento, vai ver que são altos funcionários da Funai que estão ali. Eles tão defendendo os interesses dos índios? Não, eles estão defendendo o interesse do emprego deles. Eu acho que... Eu não sou favorável que o governo acabe com órgão indigenista. Eu sou de acordo que continue órgão indigenista porque, de qualquer maneira, a gente precisa de um órgão governamental indigenista. Mas só que de outra maneira, de outra forma, a partir de uma reformulação.

Mas é muito difícil... Porque o órgão indigenista... É preciso voltar às questões indígenas. Não se pode atribuir cada aspecto da questão indígena a um Ministério; por exemplo, o Ministério da Saúde, cuidar da saúde, o Ministério da Educação, cuidar da educação. Assim vai se criar uma tremenda confusão, porque não vai centralizar de nenhuma forma as necessidades da população indígena. Porque não depende unicamente de saúde e da educação, mas também depende de uma ação política. Tem que ter uma ação que envolva politicamente. Tem que se ver que a questão indígena no todo; a população indígena tem várias reivindicações que, de qualquer maneira, têm que ser tratadas a partir da questão política, da política indígena, da política indigenista oficial. Então, não pode isolar, não pode dividir as ações de atendimento da população indígena entre os diversos Ministérios. Isso não tem sentido nenhum. Não tem, porque, aí sim, aí vai bagunçar de vez. Mesmo do jeito que a Funai está, é preciso realmente que ela exista. Se ocorrer uma reestruturação, uma reformulação dela em sua maneira de atuar diferenciando as regiões... Nunca se pode comparar, por exemplo, a administração

de São Gabriel da Cachoeira com a administração de Corumbá, Mato Grosso do Sul, que está perto de um centro urbano, são totalmente diferentes. Eu acho que isso é que a gente tem que diferenciar. Saber que aqui a nossa realidade é uma, e, a partir daí, a gente tem que defender a nossa posição política com relação à realidade da população indígena daqui de São Gabriel. O suporte seria dado através desse órgão reformulado, que iria apoiar as ações das administrações locais, de um modo não globalizado. Não se pode dizer: “Olha, esse mês nós temos apenas cinco mil reais para cada administração”. Será que a administração de São Gabriel é igual à administração de Manaus, igual à administração de outros centros urbanos? Não, nós temos que saber diferenciar qual é a verdade em termos de administração, em termos de outras aplicações de recursos.

Eu fiquei muito brabo, anteontem. Teve um comunicado, uma circular, dizendo que, por ordem do presidente da Funai, nenhum servidor podia mais se deslocar para lugar nenhum sem que haja um orçamento... orçamento-não-sei-o-quê-lá e financeiro. Caramba, eu quando fui para a Funai, eu já fui com uma designação de passar 60 dias elaborando o orçamento financeiro da Administração de São Gabriel da Cachoeira. Então, para que serve o nosso trabalho?

Eu fico triste com a presidência da Funai. Quando eu fui para a Administração da Funai<sup>166</sup>, eu, como Administrador Substituto, fui com um pensamento. Mas esse pensamento vai ser difícil de concretizar. Então me interessa ficar lá? Não me interessa, porque eu não vou seguir os meus objetivos. Por isso eu saí fora, porque se eu ficasse eu ia me complicar. Não é isso o meu jeito de ser, o meu jeito de pensar, o meu jeito de trabalhar, não é o que a Funai adota. E, na época, a questão de alguns obstáculos, aí, porque se eu fosse administrador...

---

<sup>166</sup> Administração Regional da Funai/São Gabriel da Cachoeira.

## 5.2. Memória de homem que luta – história como aconteceu

[...] durante a viagem eu não penso se estou viajando, ou se estou em casa, ou se estou dentro da floresta.  
Porque eu tenho sonhado que a natureza diz:  
“Aqueles... o povo, uma pessoa da natureza vive como a chuva.  
A chuva, ela está em qualquer canto, onde se vê!”.  
É a mesma coisa que eu penso quando estou viajando. [...].  
Então, é por aí que eu tenho feito esse trabalho.  
Porque na realidade os velhos contam a história como aconteceu.  
Então, é por isso... Não é por que alguém disse:  
“Olhe você tem que fazer isso, fazer aquilo...”.  
Então, quando eu fiz isso, deu certo e outras comunidades, outros Capitães, me deram apoio, força.  
Por isso é que deu certo.  
Pedro Inácio Pinheiro (2001)

### 5.2.1. A afirmação do “eu” índio

Eu sou Pedro Inácio Pinheiro, conhecido no nosso povo como Ngematücü, porque eu sou do clã de onça. Eu hoje, nesse tempo de 2001, estou com a idade de 56 anos<sup>167</sup>. Eu nasci em 1944, no igarapé<sup>168</sup> São Jerônimo, na área Évare I<sup>169</sup>. Mas muito Ticuna me chama de “Pocu”, que é a palavra em Ticuna para o peixe pirapitinga<sup>170</sup>. Lá no igarapé São Jerônimo, quando minha mãe ainda era viva, o meu pai tinha ido para uma pescaria... Sempre a criança chora para ir atrás do pai. Então, meu pai me levou junto, na canoa. Eu não lembro de nada, quem conta é a minha tia. Meu pai me levou para a pescaria no igarapé. Quando estava batendo sol quente, eu chorei, chorei... Até

---

<sup>167</sup> Entrevista gravada em 11 e 12 de Agosto de 2001, na Aldeia Filadélfia e Centro *Magüta*, em Benjamin Constant, região alto rio Solimões, Estado do Amazonas. Participaram da gravação da entrevista: Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, antropólogo, coentrevistador, e Sinésio Isaque/Metacürü menegü, índio Ticuna, na operação de vídeo. Original gravada para o Projeto “Vozes do Mundo”, associado ao Projeto “Reinventar a Emancipação Social: Explorando as Possibilidades da Globalização Contra-Hegemónica”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos, e desenvolvido pelo Centro de Estudos Sociais, da Universidade de Coimbra (CES/UC) de 1999 a 2002, esta entrevista, em outra apresentação textual, foi publicada como o volume 6 da Coleção “Reinventar a emancipação social: para novos manifestos”, em Portugal, pela Edições Afrontamento, em 2008, e no Brasil, pela Editora Civilização Brasileira, em 2009.

<sup>168</sup> “Igarapé”: riacho, ribeira.

<sup>169</sup> Segundo as suas narrativas míticas, os Ticuna são originários do igarapé Évare, localizado nas nascentes do igarapé São Jerônimo, por sua vez é afluente da margem esquerda do alto rio Solimões, na área atualmente reconhecida como Terra Indígena Évare I.

<sup>170</sup> *Piaractus brachypomus* Cuvier, peixe da Amazônia, de cor cinza claro, muito semelhante ao tambaqui.

que me deitei no porão<sup>171</sup> da canoa e dormi lá. Meu pai tirou a sua camisa, uma camisa preta, e pôs em cima de mim... E pôs também folhas. E continuou a pescar. Depois de 12 horas ele voltou para casa. Chegou no porto da casa. Então, minha tia falou: “Ah! O mano chegou! O mano chegou, ele está no porto. Ele conseguiu matar uma pirapitinga. Está lá no porão da canoa dele!”. Meu pai já tinha levado o que ele tinha conseguido. Então, minha tia chegou na canoa e tirou a folha... E era eu que estava lá deitado. Quando chegou lá na casa, ela disse: “Ah! Eu pensava que era uma pirapitinga, quando cheguei lá era ele que estava deitado no porão da canoa, era ele!”. Aí, desde esse tempo me chamam de pirapitinga, por causa disso.

Em 1950 eu fiquei só, dentro de igarapé São Jerônimo, minha mãe faleceu. No tempo do patrão<sup>172</sup>... Muito tempo... Nesse tempo, aí, o patrão me tirou lá do igarapé e me levou para a casa dele. Muitos tempos... Por muitos tempos eu vivi lá. Mas eu não me acostumava... Eu ia embora para a minha casa, e o patrão tornava a me buscar de novo. Até que me acostumei com os brancos. Durante um ano, dois anos, eu me acostumei a viver junto na casa do patrão. Depois de dois anos, três anos, foi o tempo que demorei para me costumar com os brancos. Aí, com dois, três, quatro, até cinco anos de idade... De idade não, quer dizer, de viver com os brancos, pois eu já estava com dez anos... Por cinco anos eu vivi lá, na maneira de vivência dos brancos. Aí eu já me acostumei. Durante esses anos de viver junto com os brancos, eu conheci a coisa dos brancos tanto como eu conhecia as coisas, a natureza do povo Ticuna, também. Durante esse tempo que eu estava na casa do patrão eu vi muitos Ticuna da minha família... Não só da minha família, de várias famílias Ticuna, que o patrão prejudicava o povo Ticuna. Pegava o produto dos Ticuna, que eles levavam para o patrão comercializar, como:

---

<sup>171</sup> Assoalho da canoa.

<sup>172</sup> “Patrão”: comerciante regional que controla, ainda hoje, o comércio de produtos do extrativismo natural, e que se diz dono das terras e da produção nela existente.

borracha, sorva, pele de animais, carnes<sup>173</sup>... E o patrão se enriquecia com esse produto; mandava os Ticuna pagarem o que deviam para ele ficar mais rico. Nesse tempo eu vi o sofrimento do meu povo. Alguns tempos... Depois dos anos 70... Em 69, eu decidi que tinha que me afastar do patrão. Aí, já fiquei com minha esposa... Meu pai, com a minha família, me pegou lá na casa do patrão e me trouxe para a casa do meu pai. De 69 a 70, eu saí dessa área Évare I. Lá do Évare, eu saí para a Colômbia, Letícia<sup>174</sup>. Eu morei em Letícia por dois anos. A Religião da Cruz<sup>175</sup> chegou nessa época. Foi em 72 que o irmão José tinha passado lá em Vendaval<sup>176</sup>. Nesse tempo que o tio de minha esposa foi lá na Colômbia, onde a gente morava, dizendo que chegou o Messias, o pai, *Yoi*<sup>177</sup>. Contou história, muita coisa... Nós pensamos: “Quem será? Como aconteceu?”. E fomos ver o que estava acontecendo. Nisso voltamos para Vendaval. Quando a gente chegou na comunidade Vendaval, não havia nada construído, só mercado, porque aí era um campo de gado do patrão, naquele tempo. O patrão tinha pego a Cruz, plantou a Cruz... Para amansar o povo para trabalhar para ele. Chegamos quase no final do ano de 1972, ficamos mais ou menos quase o ano todo de 1972 e 1973... “Aí, o que está acontecendo? É religião mesmo?”, a gente se perguntava. Fomos lá em baixo para conversar com o irmão José, para ver como é que é. A gente se largou de lá a remo... Ninguém tinha motor<sup>178</sup> como hoje. A gente se mandava a remo. Fomos e encontramos com o irmão José, onde hoje é Nova Itália, a comunidade Ticuna no igarapé do

---

<sup>173</sup> “Produto”: o resultado do trabalho extrativista. “Borracha”: caucho, látex natural coagulado; “sorva”: goma elástica extraída da sorveira (*Couma guianensis*); “pele”: couro curtido de animais silvestres; “carne”: carne de animais silvestres, geralmente salgada, que ainda hoje é um dos componentes básicos da alimentação regional.

<sup>174</sup> Cidade colombiana nas margens do rio Solimões, fronteira com o Brasil.

<sup>175</sup> O movimento religioso da Santa Cruz instalou-se na região a partir do final dos anos 1970. Liderado por um branco, o “irmão José”, este movimento utiliza figuras bíblicas cristãs para apregoar normas rígidas de comportamento, abrangendo o uso de vestimentas, casamentos, cultos, alimentação, etc. A Irmandade da Santa Cruz difundiu-se rapidamente, criando várias comunidades de fiéis indígenas de diferentes etnias ao longo do Solimões. Após a morte do seu fundador a “religião da Cruz” gradativamente perdeu força, embora ainda hoje existam comunidades que mantenham as práticas religiosas.

<sup>176</sup> Comunidade, aldeia Ticuna, localizada no município de São Paulo de Olivença.



Amaturá<sup>179</sup>. Encontramos... Conversamos com ele e mais ou menos pegamos tudo o que é realidade do irmão José. E depois voltamos. Aí, na volta, quase no final de 1973, fizemos a casa própria já em Vendaval, porque aí tinha gente da Colômbia. Ninguém tinha casa. A gente morava perto, junto com o pai da Gracila<sup>180</sup>. Então, depois, isso passando tempo... De 1975 para diante, eu vi a continuação do problema de prejudicar os Ticuna. Aí, eu me perguntei: “O que está acontecendo com o povo Ticuna?”. Já era comunidade nesse tempo. E a gente veio a remo, dez pessoas, até a comunidade Umariçu<sup>181</sup>. Nesse tempo o Capitão de Umariçu era Paulo Cruz<sup>182</sup>. A gente esteve com ele. Ele contou a história, contou porque é “capitão”<sup>183</sup> da comunidade, como é a comunidade, o que é a realidade; contou a história do povo Ticuna. E eu contei tudo o que estava acontecendo. Aí, então, quando estava lá, ele disse: “Olha, você faz isso assim, assim, assim...”. A lei que naquela época estava vigorando na Constituição, o “direito dos povos indígenas”, era chamada de “Legislação Estatuto dos Índios”<sup>184</sup>. Então, me baseei por isso, e quando cheguei em Vendaval de novo, eu disse que não estava certo o patrão mandar nos Ticuna. Então, aí, nesse tempo o povo me escolheu, me colocou na frente deles. Nesse tempo eu fiquei encarregado de ser o Capitão da comunidade. Expliquei para o patrão, dizendo: “Olha, aquele tempo passado, você comandava a gente, mandava trabalhar. Hoje em dia a gente vai trabalhar se a gente

---

<sup>177</sup> Herói mítico criador do povo Ticuna.

<sup>178</sup> Motor de popa, usado para impulsionar canoa.

<sup>179</sup> Comunidade Ticuna, localizada no igarapé Amaturá, no alto Solimões.

<sup>180</sup> Gracila Pinheiro, mulher de Pedro Inácio.

<sup>181</sup> Comunidade Ticuna localizada no município de Tabatinga, na linha de fronteira Brasil-Colômbia.

<sup>182</sup> Antiga liderança Ticuna, também conhecido como Paulo Canhão, que se afastou do movimento indígena e hoje é funcionário da Funai.

<sup>183</sup> “Capitão”: chefe, líder. Termo adotado a partir da influência militar do SPI, órgão estatal indigenista, com forte orientação militar, que estabeleceu sua ação no alto Solimões a partir de 1942. Tradicionalmente marcada por um forte caráter segmentar, a sociedade Ticuna nunca possuiu chefia centralizada, com lideranças políticas cuja autoridade está restrita às aldeias geralmente formadas a partir de relações de parentesco próximas.

<sup>184</sup> Pedro Inácio refere-se ao “Estatuto do Índio”, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que regulamenta os direitos indígenas definidos na antiga Constituição Federal de 1967, ditada pelo governo da ditadura militar que vigorou no Brasil de 1964 à 1981, e que foi substituída pela nova Constituição

quiser. Não temos mais patrão. Nós já vamos ficar livre. Nós vamos trabalhar se a gente quiser. A gente vai vender, não só para você. Porque a terra vai ser dos Ticuna”. Ele ficou muito brabo. Ele ficou querendo bater em mim, me levar para o exército<sup>185</sup>. Ele queria mandar o exército para me prender, me pegar e me levar preso na cadeia. Porque antes ele tinha costume de fazer isso com os Ticuna. Aí, eu disse que não tinha medo, não. Porque eu não matei ninguém, não sou criminoso. “Criminosos são vocês!”, eu sempre falava para eles. Aí, ele disse: “Olha, mas você foi criado em minha casa, você é considerado como filho para a gente!”, e não sei mais o quê. Aí, eu disse: “Você é que disse que eu sou seu filho. Mas, com esse problema que você está me falando de eu ser preso, acho que você não é meu pai, nem eu sou seu filho. Eu sou independente de você. Se eu for preso, você tem que prender todo o meu povo também, porque os Ticuna estão comigo!”. Ele ficou brabo. Ele foi para Tabatinga, para procurar o direito dele. Em Tabatinga, não conseguindo, ele foi para Manaus<sup>186</sup>. Depois, voltou. Ele não conseguiu direito nenhum. Até hoje a gente não sabe o que aconteceu com ele. Ele resolveu vender o barco dele, vender o resto de tudo o que ele tinha. E acabou! Então, nesse tempo que ele tinha viajado, os próprios Ticuna arrombaram o barracão<sup>187</sup> dele, jogaram tudo fora. Aí, ele não encontrou mais a casa dele. Então, ele ficou mais brabo, e foi de novo buscar o direito dele. Ele nunca conseguiu. Enquanto isso, o povo, o resto dos Ticuna, quando viu que eu estava fazendo favor para eles ficarem mais livres do problema do patrão. Aí, me colocaram como chefe, quer dizer: o Capitão deles. Aí, eu fiquei assim. Enquanto isso, todo o mundo, os outros das outras comunidades Ticuna... Aí, alguém de Campo

---

promulgada em 1998. Ainda hoje o “Estatuto do Índio” é o dispositivo legal que orienta as relações do Estado com os povos indígenas no Brasil.

<sup>185</sup> Em toda a região da tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia, o Exército exerce historicamente um acentuado papel de controle policial, muitas vezes aliado aos interesses políticos e econômicos locais. Neste caso, Pedro Inácio refere-se à Base Militar sediada em Tabatinga.

<sup>186</sup> Capital do Estado do Amazonas, o centro político da Amazônia Ocidental brasileira.

<sup>187</sup> “Barracão”: armazém, geralmente localizado na sedes dos seringais, a partir de onde eram distribuídos aos seringueiros os instrumentos de trabalho e as mercadorias necessárias à extração da borracha, e coletados o produtos do extrativismo.

Alegre<sup>188</sup> veio comigo e me perguntou, como eu estava fazendo. Aí, eu disse a história toda: “Porque o Solimões, tudo isso que temos é nosso. Porque o ‘branco’ veio de fora. Hoje... A terra ele roubou da gente. Agora a gente tem que pegar essa terra e pegar de novo para a gente, novamente. Mandar os ‘branco’ embora!”.

O pessoal de Campo Alegre e Belém do Solimões<sup>189</sup> tinham patrão nesse tempo. Quando eles viram que eu estava... Eles resolveram pensar como a gente podia fazer reunião. Aí, lembramos de fazer essa reunião. A gente fez a reunião em Vendaval mesmo. A gente fez para escolher de novo o Capitão do nosso povo Ticuna. Esse foi o primeiro passo para essa experiência de pequena área. A gente fez também uma reunião, com o Pedro Severiano<sup>190</sup>... Fizemos mesmo em Vendaval. Então, assim que aconteceu. Essa é a minha luta. Isso foi de 1978 para 1979.

Foi feito essa reunião com todo o povo para resolver esse problema da terra. Conte para os Ticuna dos outros povos indígenas de outros lugares, que eu conhecia, como do Sul. Os Ticuna não sabiam que existiam outros povos indígenas. Conte que esses povos lá, estavam lutando também.

Quando foi em 1980, teve um convite para os Ticuna participarem do primeiro, ou o segundo, não me lembro bem, Encontro Nacional dos Povos Indígenas, que estava sendo feito em São Paulo do Sul<sup>191</sup>. Eu estava lutando<sup>192</sup> com o meu povo, lá em Vendaval... O Paulo Mendes<sup>193</sup>... Eles, os Mendes, são daqui, da família mesmo do

---

<sup>188</sup> Comunidade Ticuna, no município de São Paulo de Olivença, fundada por pastores americanos batistas.

<sup>189</sup> Comunidade Ticuna, localizada no município de Tabatinga. A mais populosa comunidade Ticuna, com cerca de 4.000 habitantes, onde existe uma paróquia da Igreja Católica e onde há também um grande número de seguidores da religião da Santa Cruz.

<sup>190</sup> Liderança Ticuna ligada ao movimento da Santa Cruz e que foi muito importante no princípio da luta pelo reconhecimento das terras.

<sup>191</sup> Pedro Inácio refere-se à “I Assembléia dos Povos Indígenas”, realizada na cidade de São Paulo, na região sudeste do Brasil. A referência à “São Paulo do Sul” marca uma distinção com relação à São Paulo de Olivença, município do alto Solimões, comumente mencionado, na região, apenas como São Paulo.

<sup>192</sup> Trabalhando.

<sup>193</sup> Uma das mais importantes lideranças Ticuna. É hoje funcionário da Funai, sendo o chefe do Posto Indígena de Vendaval.

Paulo Cruz. Então, quando ele ouviu a notícia que correu por toda parte ele pensou que quem devia participar da assembleia geral do povo indígena, em São Paulo, era eu. Ele foi comigo e me perguntou se eu não poderia ir nessa assembleia. Eu não tinha conhecimento de nada, era a primeira vez... Eu aceitei e fui. E lá eu peguei mais experiência do que falavam dos povos de todas as partes do Brasil. Então, peguei mais experiência. Eu também contei a história dos Ticuna para várias lideranças que estavam ali. A liderança mais forte que eu conheci foi Domingo Veríssimo, do povo Terena<sup>194</sup>. Eu conheci também vários outros que hoje já são falecidos. Aí, eles contaram a história como é que é. Eu peguei mais a experiência com esse pessoal. Nessa assembleia conheci o João Pacheco<sup>195</sup>. Ele era jovem naquele tempo. Ele estava trabalhando e escrevendo. Conversamos, ele deu o endereço para a gente e contou que poderia ajudar quando a gente estivesse precisando de qualquer coisa. O interesse dele era ajudar em alguma coisa, com projetos, com alguma coisa que poderia fazer, com uma assembleia... Ajudar com alguma coisa.

Quando eu voltei dessa assembleia, eu contei para o povo. Então, nós marcamos como é que poderia mais ou menos fazer uma assembleia. Passado algum tempo fizemos a reunião com recursos dos próprios Ticuna. Ninguém sabia o que era projetos. Ninguém sabia nem o que significava “projetos”. O próprio povo se reuniu... Trouxemos as famílias, todo tipo de alimentação. Fizemos com os próprios recursos, para gasolina. A primeira assembleia, fizemos em Vendaval, isso foi em 1983, 1984.<sup>196</sup> Aí, contei toda a história, como é a luta de outros povos, e vimos como nós temos que

---

<sup>194</sup> “Terena”: povo indígena habitante do Pantanal Matogrossense. Domingos Veríssimo, antiga liderança Terena, um dos criadores e primeiro presidente da UNI, a primeira organização indígena no Brasil.

<sup>195</sup> João Pacheco de Oliveira Filho, antropólogo do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional/UFRJ), que desde a década de 1970 estuda os Ticuna, com quem realizou o seu mestrado e doutoramento, e que a partir de então acompanha a luta deste povo como o seu principal assessor nas áreas de antropologia e política indigenista.

<sup>196</sup> Aqui, um equívoco de Pedro Inácio. A “I Assembléia do Povo Ticuna” foi realizada em 1980, na comunidade de Campo Alegre.

lutar. Aí, eu falei para o povo: “Como podemos conseguir a terra da gente que o patrão tomou de conta e que o patrão, hoje, está dizendo que a terra é dele? A terra que ele está dizendo que é dele, não tem nada a ver; a terra é nossa! Ele roubou a terra. Nessa terra ele diz que tem seringal, tem não sei o que, na terra dele. Mas, ele nunca plantou nada. Não é terra dele, não! Nós é que temos direito, porque o castanhal que tem aí, o seringal, o resto que tem aí, é tudo da natureza mesmo<sup>197</sup>. E o patrão veio e tomou conta, matou todo o nosso povo; as nossas lideranças, os nossos velhos e avôs morreram... E ele se apropriou... E nós ficamos com medo. Agora nós vamos voltar, para ver se a gente consegue ficar com a nossa terra”. Conteí a história para eles. Aí, todo mundo estava ciente, animado: “Vamos! Como a gente vai fazer?”. Nesse tempo, essa pequena assembleia só estava com dez lideranças. Naquele tempo eram somente poucas pessoas que entendiam. A gente conseguiu fazer que mais pessoas de fora pudessem acompanhar, apoiar. Nesse tempo, quem estava sempre acompanhado era o pessoal do Cimi; quem trabalhava acompanhado era o Silvio Cavuscens<sup>198</sup>. Ele deu mais uma ideias. Então, nós fizemos pequenos projetos que ele mandou quem sabe para onde?! Aí, aprovou esses projetos para a gente fazer outra assembleia com mais número de povo. E assim fomos lutando, devagar. Conseguimos. De pouco em pouco a gente reuniu com todo o povo. É isso que aconteceu nessa época.

### **5.2.2. A inserção Ticuna no movimento indígena**

---

<sup>197</sup> “Seringais”, locais de produção de borracha, e “castanhais”, locais de produção de castanha-do-Brasil, os principais produtos da empresa extrativista, sempre foram alvo de disputas entre patrões e índios. A citação de que tanto o castanhal como o seringal e todo o resto “é tudo da natureza mesmo” contrapõe-se aos seringais de cultivos, empreendimentos financiados com recursos públicos a partir de meados da década de 1970, com os quais o poder federal e os comerciantes regionais procuraram incrementar o decadente sistema seringalista.

<sup>198</sup> Então voluntário da Operação Anchieta (Opan), atualmente Operação Amazônia Nativa, entidade indigenista que desenvolveu trabalhos junto aos Ticuna do final dos anos 1970 a início dos anos 1990.

Isso era em 1972, 1973... O Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) foi criado depois, em 1978, por aí. Mas não tem como eu precisar. Na cabeça da gente, a gente criou, mas no papel ainda não existia. Para a gente mesmo, nas comunidades, já existia o CGTT, mas no papel, no documento, não havia. Ainda não era CGTT naquele tempo<sup>199</sup>. Então, para fazer um mini-projeto para se conseguir comprar gasolina e comida, para convidar o restante do povo, para realizar essa assembleia, a gente entrou em contato com o João Pacheco. O João colaborou. Ele pegou esse projeto e mandou para uma entidade que eu esqueci o nome. A entidade aprovou o projeto e mandou o dinheiro. Aí, a gente pode fazer essa assembleia<sup>200</sup>, em Campo Alegre, que reuniu mais de vinte Capitães. Com todos os Capitães, a gente discutiu o problema da terra, para ver como a gente poderia fazer o desenho<sup>201</sup>. Cada cacique desenhou a maneira que tinha que ser a área. Nessa reunião o povo discutiu sobre a terra e se escolheu o Capitão-Geral de todo o povo<sup>202</sup>. Nesse tempo, o povo me escolheu, então eu fiquei subindo por esse trabalho.

Eu acho que o pessoal me escolheu porque acha que sou a pessoa interessada de buscar o direito do meu povo. Por isso que o pessoal acha que outro não tem vez mais... Tem vez, mas só que para falar em outras coisas. Mas de buscar o direito, de levar mais longe a notícia, sempre tem que ser eu. O pessoal acha que eu sou uma dessas pessoas que tem mais... Eles acham que eu tenho mais capacidade de conhecer as pessoas de

---

<sup>199</sup> O Conselho Geral da Tribo Ticuna foi uma das primeiras organizações indígenas de base. Em 1986 os Ticuna criam, junto com pesquisadores do Museu Nacional, o Centro de Pesquisa e Documentação do Alto Solimões – Centro *Magiuta*, com o objetivo de apoiar o movimento indígena. Apesar de não possuir personalidade jurídica independente até 1997, o CGTT atuou enquanto órgão fiscalizador e definidor de políticas do Centro *Magiuta*, através do qual se estabeleceram parcerias e foram elaborados e gerenciados projetos nas áreas de educação, saúde e desenvolvimento. Dentro de um projeto de implantação gradual de uma Diretoria formada apenas por indígenas, em 1990 uma nova Diretoria foi eleita, com maioria indígena, encabeçada também por Pedro Inácio Pinheiro.

<sup>200</sup> “II Assembléia do Povo Ticuna”, realizada em 1982, na comunidade de Vendaval. Novamente Pedro Inácio equivoca-se quanto ao local da “II Assembléia”.

<sup>201</sup> “Desenho”: esboço de mapa assinalando a área reivindicada como território Ticuna, que seria encaminhado à Funai.

mais longe, que tenho mais contato mais longe. Então, por isso que o pessoal me colocou para ser representante deles, me escolheu para ser Capitão-Geral deles.

Nessa assembleia a gente discutiu como seria a terra. Eu já tinha feito o mapa, e várias lideranças fizeram também o mapa de cada comunidade. Nessa reunião apresentamos os mapas para saber qual seria definitivo. Aí, a gente decidiu no voto e ficou esse desenho que está na planta<sup>203</sup>.

A gente teve essa assembleia em Campo Largo e a terceira assembleia voltou de novo para Vendaval, em 1983. Fizemos em Vendaval para convidar outros Ticuna da Colômbia e do Peru, para conhecer mais como os Ticuna estavam por lá e como os Ticuna estavam por aqui, para ver se a gente se apoiava mais. Aí, convidamos o João Pacheco e outras pessoas que a gente já conhecia. E assim foi a luta... Que até hoje continua, até agora.

Se a gente ficar contando essa história do começo da minha luta, não é com uma hora, com duas hora, não serão dois dias, não serão duas semanas, não serão dois mês; e não serão dois anos. Por isso que eu estava contando só um pedaço de cada, só para lembrar que isso não é uma coisa de brincadeira. Porque tem muitas outras lideranças desse tempo em que a gente luta. Alguns já faleceram, alguns já encostaram<sup>204</sup>, não agüentaram, ficaram no caminho. Então, a única pessoa que ainda está agüentando sou eu, que estou agüentando desde o começo da luta, quando criamos o CGTT, com o pessoal do Peru e da Colômbia, com a sigla que se chama CGTT.

A gente foi atrás da Funai. O problema é que sempre a Funai joga que não tem dinheiro, que não pode resolver no momento, que tem que ir em busca de dinheiro... Sempre acontece assim, até hoje. A Funai começou a jogar, que não tinha dinheiro.

---

<sup>202</sup> Constituído como instância acima das divisões clânicas que marcam a sociedade Ticuna, a criação do CGTT é resultado de reuniões que lograram superar faccionalismos políticos e religiosos. Capitão-Geral, a liderança maior do povo Ticuna.

<sup>203</sup> Das áreas Ticunas reconhecidas oficialmente como “terras indígenas”.

Mesmo assim nós lutamos. Cada vês mais a gente tem lutando através da própria comunidade. Depois que criamos nossa organização, o CGTT, a gente conseguiu uns recursos e viajamos para Brasília<sup>205</sup>. Aí, o povo disse que pelo menos cinco caciques iriam para Brasília conversar com o presidente da Funai, porque a Funai daqui do alto Solimões não estava resolvendo quase nada. Então, a gente levou para a Presidência da Funai o mapa desenhado pelos Ticuna com as nossas terras. Isso foi em oitenta e poucos, foi no tempo em que Paulo Moreira Leal era o presidente da Funai<sup>206</sup>.

Quem deu o dinheiro para essa viagem foi a igreja<sup>207</sup>, a Opan e o Cimi, que fizeram uma cota para as passagens. Assim é que a gente começou a luta. A gente foi lá na Funai, em Brasília, e tivemos uma reunião com eles. A gente discutiu. Nesse tempo a gente não tinha muito conhecimento, como faz, com quem se conversa... De longe a gente conversava com o João Pacheco, por telefone, que orientava como a gente poderia fazer. Orientados pelo João Pacheco a gente conseguiu alguma pouca coisa. O João Pacheco ligou para o presidente da Funai que disse que ele ainda ia resolver, que ia mandar a equipe dele<sup>208</sup>, para ver se a área ia ser assim mesmo como a gente explicou, para ver se ia ser conforme o desenho do mapa que os Ticuna fizeram, para ver quem estava lá dentro nas terras, fazer o levantamento da área<sup>209</sup>. Algum tempo depois, a equipe da Funai veio, mas eles não disseram que iam chegar nesse momento<sup>210</sup>. Vieram como se estivessem apenas de passagem. Passaram no Município de São Paulo de Olivença, de Benjamin Constant, conversaram talvez com o patrão, mas não

---

<sup>204</sup> Se retiraram da luta indígena.

<sup>205</sup> A capital federal do Brasil, situada na região Centro do país; onde está localizado o escritório central da Funai.

<sup>206</sup> Paulo Moreira Leal, que foi presidente da Funai entre 1981 e 1983.

<sup>207</sup> Igreja da Prelazia do Alto Solimões, que, juntamente com o Cimi, apóia os Ticuna desde o início do CGTT.

<sup>208</sup> O grupo de técnico da Funai, para promover a Identificação e Delimitação das terras Ticuna.

<sup>209</sup> A primeira fase do processo de regularização das terras indígenas relativo a levantamentos etnográficos e fundiários realizados por uma equipe técnica, geralmente formada por antropólogos, indigenistas, técnicos agrícolas ou agrimensores.



conversaram com nenhum Ticuna. Depois que eles voltaram para Brasília é que a gente viu em outros documentos dizendo que a Funai havia estado na região, e através do próprio pessoal da região que deu a notícia. Os brancos diziam: “Ah! Porque o Pedro Inácio, que é famoso, está correndo em Brasília... Hoje, está querendo tirar a terra dos ‘brancos’, agora estão querendo dar toda a terra para os Ticuna”. Aí, começaram a brigar comigo. Então, aí, nesse tempo, eu disse que não era isso, eu disse: “Eu sou contra quem está tomando a terra da gente. Eu sou a favor do nosso povo. Se você diz que eu estou errado você vai ver daqui há algum tempo, com dez, vinte anos, você vai ver o que vai ser bom para você!”. Eu não sei se todo mundo entendeu isso que eu falava. Desde esse tempo eu fiquei na luta. E assim eu fiquei para entrar em contato com o resto do pessoal, com o João Pacheco, mais outras pessoas que deram apoio. E assim foi a luta.

Eu estava vendo na Constituição, no Estatuto do Índio, dizendo que os índios que moravam nessa terra, Brasil, como é chamada hoje, que não era terra do brasileiro, que se chama branco, que os índios tinham direito à terra. Baseado nisso a gente entendeu que a terra é nossa porque nós não viemos de outras terras. Nós não viemos de outra terra, nós não viemos de outro planeta, nós viemos daqui mesmo. Nosso deus era daqui mesmo. O deus do branco é outro, e talvez de outra terra. Agora, nossa terra está na mão de nosso deus que é o *Yoi*. Então, é por isso que quando os patrões chegaram aqui, os brancos, como ladrão, tomaram as terras dos Ticuna. Os brancos dizem que nós não temos direito às terras, que quem tem direito é o patrão. Agora nós queremos o nosso direito, baseado nessa lei que contava essa história. Então, a gente começou a pensar: “Puxa, a gente vai lutar para ver se a gente consegue hoje! Como diz que temos direito sim, porque a terra é nossa. Já que os brancos tomaram nossa terra, pelos menos

---

<sup>210</sup> Como resultado da mobilização Ticuna, uma equipe da Funai foi enviada à área durante os meses de

algumas pequenas terras nós temos que ter”. É por isso que conhecemos que a terra era nossa. Nós não estamos nas terras dos outros, estamos na nossa terra. Assim que nós entendemos. É por isso que nós pedimos da Funai que todas as autoridades competentes reconhecessem a nossa terra. E, por outro lado, a gente conversava com as autoridades dizendo também que o povo Ticuna era o povo Ticuna, quer dizer, dizendo que o povo Ticuna ainda existia. Diziam que a gente não é mais índio: “Os Ticuna não existem mais, já morreram, acabou; vestem roupa, usam relógio, falam português, cortam o cabelo...”. Então, aí, a gente dizia: “Mas nós temos a nossa língua própria, nossos clãs próprios, nós temos nosso deus próprio”. Por isso nós resolvemos que nós temos direito como qualquer outro cidadão também.

Nessa época a gente tinha problemas com os patrões. Aí, a gente foi buscar apoio com a Funai, a igreja, a Opan e o Cimi, na luta pela terra. Não foi muito fácil conseguir a terra. A dificuldade é que a gente tem muita barragem<sup>211</sup> no meio, muitos querem deixar a gente ser enganado: patrão, prefeitura e outras autoridades da comunidade e do município. Então, o pessoal começou a dizer que era eu que estava muito “cabeça doida”, que eu estava fazendo isso porque eu era doido. Diziam: “É pessoal que não tem cabeça boa, que está fazendo as coisas no ar, à toa sem direito nenhum. Pedro vai morrer no meio do caminho, e está enganado vocês. Vocês não têm porque estar atrás dele, porque ele é meio doido, não conhece mais a vida dele”. Então, aquele sofrimento que eu tinha era sempre isso. Enquanto estava acontecendo isso, lutamos mais, explicamos que com algum tempo... Aí, nesse meio tempo, os próprios Ticuna se reuniram e jogaram para fora da área os brancos, o patrão que se dizia dono

---

janeiro e fevereiro de 1982 para promover a eleição das áreas para futura demarcação.

<sup>211</sup> Obstáculos.

da propriedade. Duas comunidades, Ribeiro e Cajari<sup>212</sup>, se reuniram com cem pessoas no barco e foram lá e derrubaram todas as casas, e mandaram todo mundo ir embora. O pior é que alguns, mesmo sendo caciques ou membros das comunidades, falavam a favor do patrão, diziam que eu era doido, que eu poderia morrer a qualquer momento ou ser preso, porque eu estava fazendo uma coisa que não deveria ser feita, porque eu estava mexendo contra a lei. E quem falava mais era o pessoal da religião<sup>213</sup>. Aí, eu sempre dizia: “Não! Eu conheço a religião, eu também sou da religião, mas na hora de necessidade de lutar pelos direitos, não quero saber da religião mais. O que eu quero é que o meu povo viva. Não é o patrão que vai mandar mais, não! Quem vai comandar a nossa terra é o próprio povo, não o patrão!”. Assim sempre eu falava... Então, o sofrimento, a barragem de luta que a gente atravessa, é isso aí.

### **5.2.3. Do “eu” índio ao movimento indígena**

Algumas pessoas têm outro interesse, não trabalham para o povo todo. Primeiramente dizem que têm capacidade, que têm conhecimento de estudo na faculdade. A maioria, que, como eu, não tem estudo, que não tem as letras, que nunca estudou, que só tem estudo na cabeça, mas que conhece as coisas, a realidade, então, essa maioria não deixou que esse pessoal tomasse conta na frente do CGTT, porque o medo das pessoas é que eles fizessem grande sujeira dentro do CGTT. Por isso é que essa minoria não conseguiu tomar a frente do CGTT. Aí, eles criaram uma outra organização. E já começou a divisão, porque eles têm um outro grupo e o CGTT ficou para outro lado. Eles, quando fizeram isso, eles espalharam no mundo, em todo o povo Ticuna, dizendo que eu que estava roubando dinheiro, e que eles que iam mostrar que

---

<sup>212</sup> Ribeiro e Cajari, duas comunidades Ticuna próximas a Vendaval. A primeira faz parte da Terra Indígena Évare II, no Município de São Paulo de Olivença, a segunda da Terra Indígena Évare I, em Tabatinga.

<sup>213</sup> Os Ticuna ligados ao movimento da Santa Cruz.

iam dar salário para todos os caciques, que ia ter dinheiro. Por algum tempo, o pessoal começou a se afastar do CGTT. O CGTT ficou com poucas pessoas. Algumas não entendiam. Quem não entendia quase passou para o outro grupo<sup>214</sup>, que é contra o CGTT. E assim começou a divisão, por causa disso.

O CGTT é o seguinte. O cacique, o capitão da comunidade, faz a reunião para poder ver como pode funcionar o CGTT. O CGTT tem cargos, e quem é responsável tem o cargo dele. Então, o CGTT convida todos os caciques das comunidades. O CGTT são todos os caciques das comunidades. Se fossem cem aldeias, seriam cem caciques. O CGTT é esses cem caciques juntos com o povo. Agora, dentro desses cem caciques têm alguns mais importantes que são responsáveis pelo CGTT, como Capitão-Geral, tem a segunda pessoa<sup>215</sup>, depois tem os membros. Assim vai. A direção tem que convidar esses caciques para fazerem reuniões, para discutirem, para não fazer reunião só com a direção.

Para as reuniões, o CGTT convida também os agente de saúde e os monitores bilíngües, que são os professores das comunidades<sup>216</sup>. Se o professor não pode estar presente, pode mandar uma pessoa representar. A mesma coisa também com o agente de saúde e o Capitão. Esse pessoal que é convidado, agente de saúde, professor, eles não votam. Só se o CGTT permitir é que eles votam. Quem vota é o cacique da comunidade ou quem é escolhido membro do CGTT.

No CGTT quem está assumindo a direção, que antes era eu como Capitão-Geral, era eu o responsável, agora com poucos tempos depois de já ter nascido várias

---

<sup>214</sup> O fato de Pedro Inácio nunca mencionar o nome da “outra organização” pode ser tomado como indicativo da gravidade dos problemas e da intensidade das cisões e rupturas ocorridas no movimento indígena no alto Solimões.

<sup>215</sup> A segunda pessoa a quem Pedro Inácio refere-se é o vice-coordenador do CGTT. Os Ticuna costumam se referir ao segundo capitão de cada aldeia com a expressão “segunda pessoa”.

<sup>216</sup> Na região do alto Solimões o ensino escolar bilíngüe, com professor indígena, está implantado em praticamente todas as comunidades Ticuna. No que diz respeito à saúde, dentro do atual diretriz de “parcerias” adotada pelo Estado brasileiro, o atendimento é feito pelo Distrito Sanitário Especial Indígena

organizações dos professores, dos agentes de saúde... Eu já estava muito cansado, de longo trabalho, de muitas coisas que tinha feito e agora tem que alguém tomar a frente, para poder eleger outra pessoa para ficar como Conselheiro do CGTT. Então quem toma conta agora é o Nino Fernandes<sup>217</sup>, é ele que é responsável, hoje, aqui dentro do escritório do Museu<sup>218</sup>, é ele que toma providência como Conselheiro Geral da Tribo Ticuna.

Outros membros da Diretoria do CGTT são o Paulino, Manduca<sup>219</sup> e mais outras pessoas que são as segundas pessoas dele. Então, o coordenador toma providência em todas as coisas. Agora, nesse momento, as pessoas me colocaram como Presidente de Honra do CGTT. Esse é o meu papel hoje.

Eu continuo participando dos trabalhos do CGTT, sempre continuo participando, tanto de curso dos professores como de agentes de saúde etc. Dou sempre apoio para todas as lideranças.

Hoje a terra está demarcada pelo trabalho que o CGTT. Agora, recente, o CGTT, os Ticuna, estão pensando em passar a outros trabalhos. Muitos brancos aqui da região dizem que a gente pediu tanta terra e não se faz nada. Mas nós estamos fazendo. O CGTT está fazendo alguns plantios, como, por exemplo, de urucum, plantação de tucum<sup>220</sup> e algumas outras coisas para o bem do povo Ticuna<sup>221</sup>. Onde não tem peixe,

---

(Dsei) do Alto Solimões, através de agentes indígenas de saúde residentes nas próprias comunidades e por equipes volantes que desenvolvem programas especiais e supervisionam a atuação dos agentes de saúde.

<sup>217</sup> Em função de seu cargo como Capitão-Geral do CGTT e Diretor do Museu *Magüta*, Nino Fernandes (*Metacü*) divide atualmente sua moradia entre a sede do município de Benjamin Constant e a sua comunidade, Filadélfia, localizada a poucos minutos da cidade.

<sup>218</sup> “Escritório”: sede do CGTT, que funciona no Museu *Magüta*.

<sup>219</sup> A Diretoria atual do CGTT é formada por cinco pessoas: Nino Fernandes, coordenador, Paulino Manoelzinho Nunes, vice-coordenador, e ainda Silvio Mariano Lopes, Sildomar Estolando e Orlando Luciano Geraldo. Manduca Manoel Jonas foi vice-coordenador do CGTT na gestão de Pedro Inácio.

<sup>220</sup> “Urucum”: substância extraída de sementes vegetais, utilizada como corante alimentar. “Tucum”: palmeira cuja fibra é empregada para a confecção de artesanato.

<sup>221</sup> No momento desta entrevista, a presença de Pedro Inácio na comunidade Filadélfia estava ligada às atividades do “Projeto de Etnodesenvolvimento e Formação de Gestores Ticuna”, voltadas à criação de viveiros para a produção de mudas de espécies vegetais, orientadas para a ocupação sustentável das terras, associadas às ações de vigilância dos territórios Ticuna.

onde não tem lago, faz açude, e daí por diante. Para o futuro poderia pensar na criação de animais, como porco, galinha... Isso é o que o CGTT está pensando para o futuro.

Como é que os Ticuna decidem como vão fazer? O que o CGTT faz, tem um plano. A Diretoria do CGTT faz o plano e depois leva perante o Conselho. O Conselho discute e depois leva para todas as comunidades, para discutirem o que vão fazer para tal dia, tal tempo. Então, assim tem um plano é discutido na Assembleia Geral, que é trabalhado pelas comunidades.

Na assembleia se discute muitos assuntos. Se discute o problema da terra, porque a terra da gente deve estar na mão da gente, para não deixar a terra depois de demarcar, para cuidar das clareiras<sup>222</sup>, porque se ninguém sabe mais onde está a demarcação das terras outro toma de conta. Na assembleia são marcadas as datas e escolhidas as pessoas que vão fazer a vigilância e limpeza das picadas de demarcação das terras; escolher pessoas que vão tomar providências ou vão fazer outro tipo de trabalho. Então, tudo isso se discute na assembleia. Na assembleia se discute ainda sobre a proibição das pescas, a invasão da área, saúde, educação...

Dentro da luta do CGTT, no princípio era muito difícil. Naquele tempo do patrão, a gente estava preso como um animal no curral. Ficávamos presos e o patrão tomando conta daquele corpo. Hoje, no tempo em que o povo ficou independente do patrão, a gente já está na libertação. O Ticuna hoje... O que tem feito o CGTT para melhorar a vida do povo? O que melhorou para o Ticuna foi a demarcação das terras, que já está feita; saúde já está feita; educação já está; e o Museu *Magüta*<sup>223</sup>, que tem mostrado os principais trabalhos dos Ticuna para os brancos, tanto os que vivem aqui próximos na cidade como outros que vivem mais longe e que visitam o Museu, respeitarem o povo Ticuna. O CGTT fez isso e melhorou bastante a vida dos Ticuna por

---

<sup>222</sup> Locais na mata onde estão localizados os marcos geodésicos que delimitam a “terra indígena”.

causa do Museu, que hoje a gente tem, que não tinha no princípio do trabalho do CGTT. E não só isso, o CGTT tem conseguido também melhorar a vida dos Ticuna. Em cada comunidade tem rádio de comunicação<sup>224</sup> e no escritório tem telefone, fax, essas coisas para poder o escritório ter contato com outras pessoas de longe, como jornais, para poder quando acontecer algum problema na comunidade, quando algum Ticuna sofrer algum desastre ou problema de saúde e não der para a gente resolver aqui, a gente se comunicar pelo fax, telefone... Isso é que melhorou a vida do Ticuna com o trabalho do CGTT.

Em algumas partes das áreas ainda tem problema de invasão por madeireiros e pescadores, não tanto em outras. Então, quem é responsável em cada município? Se está acontecendo retirada de madeira da área indígena, quem deveria ver isso é o vereador Ticuna que está na Câmara Municipal para representar o povo Ticuna<sup>225</sup>. A mesma coisa é com relação aos pescadores. O vereador Ticuna deveria fazer alguma coisa com o povo do município, que chega na comunidade sem permissão e não respeita, invadindo as terras indígenas. E quando o pessoal da comunidade quer tomar providência, o povo do município não respeita. Também nesse caso a responsabilidade é do vereador Ticuna, porque ele é uma autoridade junto ao prefeito.

O CGTT está preocupado com esse pessoal que são comprados pelos políticos. O CGTT está pensando fazer em cada três meses um tipo de curso para explicar, principalmente para os estudantes, como era a luta dos Ticuna no princípio, explicar como foi o sofrimento do povo Ticuna. Cursos que explicassem para eles o que aconteceu no passado e o que é hoje, e o que é para o futuro, para isso ficar na cabeça

---

<sup>223</sup> *Magüta*': autodenominação do povo Ticuna. Museu *Magüta*, localizado na sede do município de Benjamin Constant, onde funciona o escritório do CGTT.

<sup>224</sup> Aparelhos de rádio-fonia que diariamente estabelecem comunicações entre as diversas comunidades e o Museu *Magüta*.

dessas pessoas. Porque se só estudar as coisas do branco, esses Ticuna não vão lembrar mais nada, principalmente os que ficam próximas das cidades, distante das aldeias. Eles não sabem mais o que está acontecendo lá onde eu moro, mais longe, lá no mato, fora da cidade, onde não se vê as coisas dos brancos, onde não tem televisão e outras coisas modernas que os brancos têm<sup>226</sup>. Então, o CGTT está pensando fazer cursos para esse pessoal poder se lembrar de que as lideranças de hoje vão ficar pelo caminho e de que quem vai continuar a luta dos Ticuna na frente são eles que estão estudando; para poder, quando a gente parar, ou morrer no caso, já terem preparado no coração e na cabeça para poder lutar igual como nós lutamos antes. Eu acho que assim poderia melhorar a vida para o futuro. Porque esses jovens já conhecem as letras. A gente lutou pela cabeça, e eles têm que lutar pela ponta do lápis, para brigar pelo direito do povo Ticuna.

Eu acho que erro, não tem tanto no CGTT. Eu acho que todas as coisas que o CGTT tem feito são corretas. Porque a gente sabe que o CGTT é o povo Ticuna e que é trinta e poucos mil<sup>227</sup>, isso é o CGTT. Mas, dentro dos trinta e poucos mil, tem um bom grupo de pessoas que não pensa. Se eu penso sozinho, o restante não vai pensar. Agora, o que não está muito correto, é o pessoal que trabalha no CGTT<sup>228</sup>. O que eu tenho visto de erro no CGTT, hoje, talvez é porque tem algumas pessoas que têm capacidade de estudo e eu não sei como elas poderiam colocar na cabeça e lutar pelo direito do povo Ticuna sem depender de salário. É isso que está acontecendo. Mas eu acho que é por falta de recursos econômicos pelo CGTT, porque essas pessoas que têm capacidade,

---

<sup>225</sup> Nas eleições municipais realizadas em 2000, treze índios Ticuna foram eleitos vereadores em diferentes municípios do alto Solimões. A estes treze vereadores é que Pedro Inácio refere-se como estando “Câmara Municipal para representar o povo Ticuna”.

<sup>226</sup> Usando a metáfora do “mato” em contraposição à “cidade”, Pedro Inácio observa que na medida em que os jovens estudantes são envolvidos pelo conhecimento e por todas as coisas da cidade, do mundo do branco, cada vez mais correm o risco de se afastarem do que se passa no interior da área Ticuna, no “mundo Ticuna”.

<sup>227</sup> Segundo dados do próprio CGTT e também do Dsei do Alto Solimões, em 2001 a população Ticuna era estimada em cerca de 54 mil pessoas, sendo 32 mil no Brasil, 12 mil na Colômbia e 10 mil no Peru. As informações completas sobre o Censo Indígena 2010, divulgadas pelo IBGE em 10 de agosto de 2012 indicam para os Ticuna uma população de 46,1 mil somente no Brasil (IBGE, 2012b).



têm que ter dinheiro<sup>229</sup>. O dinheiro é que falta para a gente fazer alguma coisa. Porque... Se a gente disser: “Bom, hoje a gente vai querer essas pessoas que já têm o primeiro e o segundo grau de estudo, a gente vai quer pegar essas pessoas para serem os advogados dos Ticuna, do CGTT!”. Mas de que maneira? Essas pessoas não vão fazer roça, não vão trabalhar na pescaria. Essas pessoas vão ficar sentadas, vão trabalhar na ponta do lápis, vão fazer viagens, vão ser convidadas para reuniões, vão estar trabalhando para o CGTT, para os Ticuna. Então, por isso precisa de dinheiro para passagem, para comida, e tem que ter diária deles. Então, isso é que precisa. Isso não é erro do CGTT, é porque não temos onde buscar essa alternativa de dinheiro. É isso que está faltando.

#### **5.2.4. A mobilização pela demarcação das terras**

Bom, sobre a terra... Quando nós chegamos lá em Brasília, com cinco pessoas<sup>230</sup>, falamos para o Paulo Moreira Leal, presidente da Funai, que nós temos essa terra Ticuna já há muito tempo, que somos nativos, que não viemos de fora. A gente começou a contar a história, que existe nessa região o chamado “patrão”, que diz que é dono da terra. Então, pedimos a terra, para os Ticuna. E não era para pouco Ticuna, a gente pedia a terra e falava para o presidente da Funai que, naquele tempo, que éramos 18.000. Aí, ele foi dizendo o que poderia acontecer, que ia ter que mandar as pessoas dele para fazer levantamento das áreas, conhecer e fazer pesquisa primeiro; enfim, fazer estudo das áreas. Então, ele prometeu isso. Quer dizer, ele aceitou que seria bom fazer o estudo das áreas. Enquanto isso, as outras áreas dos outros povos<sup>231</sup> estavam com os mesmos problemas. Ele mandou que a gente voltasse, que fizéssemos uma reunião com

---

<sup>228</sup> Pedro Inácio critica o trabalho remunerado, instituído mais recentemente no CGTT.

<sup>229</sup> Pedro Inácio refere-se às necessidades financeiras de ordem pessoal, que faz com algumas pessoas, principalmente aquelas que têm formação escolar, sejam atraídas para trabalhos remunerados fora do movimento indígena.

<sup>230</sup> Os representantes Ticuna que foram à Brasília reivindicar o reconhecimento de suas terras.

o povo Ticuna e disséssemos para o povo que ele ia mandar para cá o pessoal da Funai para fazer o estudo da área. Assim foi que a gente voltou de Brasília. E quando chegamos, fizemos a reunião. É sempre nosso costume fazer reunião para poder explicar para o pessoal, para que fiquem sabendo o que conseguimos e o que fizemos. E, aí, a gente ficou esperando a data marcada. O grupo de trabalho designado para fazer a identificação das terras Ticuna, em vez de procurar a gente, foi procurar os brancos, não procuraram a gente; procuraram a própria Funai, as pessoas do município... E assim foi, eles vieram e fizeram esse estudo da área sem consultar a gente. Mas, pelo mesmo, eles fizeram aquele levantamento baseado no mapa que nós deixamos com o presidente da Funai<sup>232</sup>. Depois desse estudo, outro pessoal voltou, e novamente, em outro tempo, fizeram estudos e mandaram uma carta para cá dizendo que estava tudo bom, tudo legal, dizendo que o presidente da Funai ia chamar representantes dos Ticuna e o pessoal de Manaus<sup>233</sup> para informar como ia ser essa demarcação<sup>234</sup> das terras. Muito tempo depois ele mandou recado para cá. Quando chegou esse convite eu estava noutro trabalho. Alguém de Tabatinga foi lá em Vendaval, onde eu morava, dizendo que o presidente da Funai tinha mandado me chamar para eu ir à uma reunião. O presidente da Funai estava em Manaus, fazendo reunião com o pessoal do rio Negro, com os Sateré-Mawé<sup>235</sup> e o resto dos outros povos indígenas do Amazonas. Fui convidado para que me informassem sobre o que ia acontecer com a terra Ticuna. E aí, nesse momento, de surpresa, sem saber o que estava acontecendo... Ele mandou um pessoal ir lá em casa me pegar para ir para Manaus, para prestar conta com o presidente da Funai sobre a terra. Não tinha mais ninguém... Assim, de manhã, dez horas, estava tudo mundo

---

<sup>231</sup> Pedro Inácio refere-se à situação dos demais povos indígenas no Brasil que em geral enfrentam problemas semelhantes àqueles dos Ticuna.

<sup>232</sup> O mapa que os representantes Ticuna haviam levado à Brasília e entregue ao presidente da Funai.

<sup>233</sup> Pessoal da Administração Regional da Funai-Manaus.

<sup>234</sup> O processo de reconhecimento das terras indígenas pelo Estado brasileiro é visto no Capítulo 8.

<sup>235</sup> “Sateré-Mawé”: povo indígena habitante da região do médio rio Amazonas.

trabalhando... Não tive o que fazer, só mesmo eu a mulher estávamos em casa. Precisava de duas pessoas para irem a Manaus... “E agora? Não tem mais pessoas, não tem mais tempo”. Só meia hora para se arrumar, a voadeira<sup>236</sup> tinha que voltar. Aí, sem ter o que fazer, eu levei a Gracila. Fomos só nós dois, para encontrar com o presidente da Funai, para ver o que ele ia falar para a gente. Ele trouxe o resultado do que a gente tinha falado antes com ele, lá em Brasília. Mas era para enganar a gente, dizendo que ia sair a demarcação das terras, que era para contar para o povo, para o pessoal não ficar preocupado pois a terra ia sair. Ele enganou a gente! Ele fez o papel<sup>237</sup> de todas as áreas e deu cópia para a gente. Quando nós voltamos, consultamos algumas pessoas para saber se isso era realidade, se ele fez estudo correto, se ia mesmo sair a demarcação das terras dos Ticuna ou se era só engano. O pessoal da Opan que trabalhava aqui mostrou que não era bem isso, que era apenas um estudo. Esse presidente da Funai enganou a gente, só para calar a boca da gente, porque ele sabia que a gente ia brigar muito. Ele fez isso só para enganar a gente. A gente ficou esperando, mas a demarcação não aconteceu. E assim passou o tempo. A gente teve que fazer tudo de novo. Depois disso teve novamente a mudança do presidente da Funai. Com outro presidente, teve que fazer outro levantamento da área para poder prosseguir o processo. Assim o tempo foi indo, foi indo... Sempre o processo ficava parado. Assim que foi no começo do pedido da demarcação das terras. No princípio aconteceu assim.

No tempo em que já estava bem legal o estudo da área, os militares chamaram a gente em Brasília. Isso foi no período de 1984 a 1986. A gente esteve lá. Fomos duas lideranças, eu e o Armando Guedes, lá de Santa Clara<sup>238</sup>. A gente esteve no

---

<sup>236</sup> Conoa dotada com motor de popa.

<sup>237</sup> Mapas e memoriais descritivos.

<sup>238</sup> Comunidade Ticuna localizada na Terra Indígena Évare I, município de São Paulo de Olivença.

Ministério<sup>239</sup>, com o Coronel<sup>240</sup>, que era segurança da faixa de fronteira<sup>241</sup>. Então ele disse qual o tipo de demarcação de terra que a gente tinha que aceitar. Disse que era a opinião dele que a gente tinha que aceitar, porque ele não ia aceitar a nossa opinião da gente, porque ele é que sabia, que “Ticuna, não sabe, não sei o que...”. Ele começou a explicar isso para a gente. Aí, ele disse que a terra ia ser florestal e não sei o que mais outro... Deu dois nomes de terra, onde a terra indígena ficaria numa “terra florestal”, sendo demarcada como “colônia indígena”<sup>242</sup>. Aí, nós dissemos que não: “Nós não queremos a terra em colônia. Nós queremos que seja ‘terra indígena’, não ‘colônia indígena’”. Então, o coronel disse assim: “Vocês não aceitam a minha opinião. Vocês estão dando a opinião de vocês. Eu não vou aceitar a opinião de vocês, porque vocês não aceitaram a minha opinião. Então a terra que vocês pedem, terra indígena, isso vocês podem voltar. Vocês podem morrer nessa terra, que vocês nunca mais vão conseguir essa terra”. Assim ele disse. Nesse momento em que o coronel falou, o Armando Guedes levantou da cadeira e disse: “Coronel, já que você não quer dar terra para os Ticuna, então a gente vai na porrada!”. Ele bateu na mesa, na frente do coronel. O coronel se afastou, assim, com medo do Armando. Aí, alguém da segurança dele veio para perto, para acalmar, porque o Armando estava meio brabo, queria bater no coronel, lá no gabinete, onde a gente estava reunido. Então, ele terminou com essa palavra,

---

<sup>239</sup> “Ministério”: referência genérica à Esplanada dos Ministérios, que em Brasília congrega os diferentes Ministérios e principais órgãos federais, o centro do poder político no Brasil.

<sup>240</sup> Coronel Antônio Carlos Carneiro da Silva, então representante do CSN na apreciação e encaminhamento dos processos de demarcação de terra indígenas.

<sup>241</sup> “Faixa de segurança de fronteira”: faixa territorial de 150 quilômetros de largura que se estende ao longo da fronteira do Brasil com os demais países da América do Sul, na qual os militares defendem a não demarcação de terras indígenas, sob o argumento de que estas “colocariam em risco a soberania nacional”.

<sup>242</sup> Mesmo após o término da ditadura, os militares continuaram a manter enorme influência sobre as questões relacionadas à Amazônia. Pedro Inácio refere-se aqui à pretensão do governo brasileiro de limitar as terras reconhecidas aos povos indígenas a apenas uma pequena porção ao redor das aldeias (então denominadas como “colônias indígenas”), que estariam cercadas por “florestas nacionais” (a que Pedro Inácio chamou “terra florestal”) destinadas à exploração econômica privada e das quais as populações indígenas estariam excluídas. Associado ao projeto de militarização da Amazônia, esse modelo funcionava ainda como mecanismo de redução do conceito de “território indígena”, a partir do

dizendo que ele não ia aceitar a demarcação da “terra indígena”, pois na opinião dele seria “terra florestal”, ou terra de “colônia indígena”. Na opinião dele, esses eram os tipos de demarcações que ele poderia aceitar nessa faixa de fronteira, pois a opinião da gente ele não aceitava, dizendo: “Vocês nunca vão conseguir essa terra!”.

Aí, parou algum tempo, também sobre isso, porque ninguém aceitou a opinião do coronel sobre a “colônia indígena” e a “floresta tropical”, que eram as terras que o branco que mora na fronteira, próximo das áreas indígenas poderia usar ao mesmo tempo que os índios. A intenção dele era demarcar uma terra que não era da gente, era uma terra tanto dos brancos como dos Ticuna. Então, poderia acontecer algum conflito depois. Isso foi a ideia que ele deu. Ninguém aceitou.

Aí, continuamos lutando. Dissemos para o coronel que mesmo que a gente conseguisse a terra, íamos ficar firme lutando: “Quem estiver lá dentro da terra Ticuna, nós vamos começar a matar. Gente que está lá dentro e que entrar, vai morrer. Vai correr muito sangue!”. A gente disse para ele que a gente ia fazer assim: “E nós não vamos deixar essas nossas terras na mão de ninguém. Só vamos deixar se o nosso povo morrer aí dentro, se o nosso cadáver ficar enterrado nessa terra. O ‘branco’ pode tomar essa terra, mas o nosso cadáver vai ser enterrado nessas terras!”. E continuamos lutando mesmo assim.

A gente fazia comissão para ir a Brasília buscando a Funai para demarcar as nossas terras. Depois que nós chegamos lá, no Ministério, com o Coronel Carneiro, e do que ele respondeu quando a gente estava pedindo a terra... E a Funai, sempre dizendo que não tinha dinheiro para demarcar a terra. Então, logo depois, a gente foi convidado para ir à Eco-92, no Rio de Janeiro. Lá nos encontramos com um pessoal que veio da

---

que alguns segmentos sociais pretendiam influir para a não inclusão na Constituição promulgada em outubro de 1988 dos direitos indígenas às suas terras tradicionais.

Áustria que estava interessado em ver uma forma de apoio que eles podiam dar<sup>243</sup>. O João Pacheco deu o contato para a gente fazer uma pequena discussão sobre a nossa terra com eles. Eles falaram que a própria organização do povo Ticuna ia ter que buscar alternativa fora do país, que os próprios índios deviam buscar os apoios, porque muitos e muitos países estão apoiando assim.

Como a gente não conseguiu mais nada aqui no Brasil, nem das autoridades competentes e nem da Funai, já que ninguém consegue mesmo... Nós conversamos, nos reunimos e vimos que tínhamos que buscar o que a gente ouviu na Eco-92. Ao mesmo tempo, dissemos para o João Pacheco, fizemos uma carta dizendo como estavam os problemas. Depois disso teve uma Conferência Mundial Indígena na Áustria. Nesse momento aproveitamos a viagem para dar uma chegada com o governo da Áustria. Nesse tempo eu estava participando como uma das pessoas dessa Conferência Indígena Mundial. Então, nesse tempo eu estive na Áustria para ser feito e assinado o convênio com o presidente da Áustria, para poder sair o dinheiro para o povo Ticuna, para poder sair a demarcação. Assim é que aconteceu. Como eu estava na Áustria, eu assinei o convênio, pois nesse tempo eu era o presidente do CGTT, eu tinha o direito de assinar esse convênio<sup>244</sup>. E foi assim que a gente conseguiu essa terra, que foi demarcada por causa desse dinheiro que a gente conseguiu. Com esse dinheiro da Áustria o próprio CGTT contratou a empresa para fazer a demarcação da terra, abrir as clareiras, fazer o serviço de topografia e o resto todo do trabalho.<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Representante do governo austríaco, que se mostrou interessado em apoiar a demarcação das terras Ticuna.

<sup>244</sup> A partir de um Convênio prévio assinado entre o CGTT e a Funai, no qual o Estado brasileiro reconhecia o CGTT como agente promotor da demarcação das terras Ticuna, e das negociações ocorridas durante a Eco-92, o Centro *Magüta* conseguiu financiamento junto ao governo da Áustria para a demarcação de suas principais terras Ticuna.

<sup>245</sup> Com os recursos captados junto ao governo austríaco o Centro *Magüta* contratou, em processo de concorrência pública, uma empresa de engenharia para executar os trabalhos da demarcação física das terras Ticuna.

A empresa fez o trabalho e os Ticuna acompanharam essa demarcação. Antes da demarcação nós fizemos uma reunião para o povo saber como é que ia ser a terra demarcada. Porque muitas outras terras as empresas demarcavam a partir de seus contatos com políticos locais e com regionais interessados na posse da terra. Enquanto os índios queriam a terra de um modo, as empresas iam tirar<sup>246</sup> um pequeno pedaço. Então, fizemos essa reunião para cada comunidade poder acompanhar a empresa na demarcação de sua área. De que maneira? A gente já tinha o mapa da terra e deixamos uma pessoa para acompanhar como ia ser a demarcação da terra, para fiscalizar a demarcação física. Mas, mesmo assim, alguns deles não acompanharam direto. Em algumas áreas teve problema, faltou completar a demarcação. A gente fez a reunião para os próprios índios poderem acompanhar a demarcação da terra. Alguns enfrentaram dificuldade, não sei se aconteceu alguma doença no meio da viagem... E em algumas áreas a demarcação não foi até o fim. E, assim, que foi que alguma terra parou em algum pedaço, algum pedaço não está concluído. Quer dizer, o Ticuna acompanhou sim, só que quem estava acompanhado não sabia muito bem como é que acompanha isso, porque nesse momento eu tinha outro trabalho para fazer, uma outra viagem. E assim, eu estava viajando e não pude acompanhar esse momento, mas outro cacique acompanhou.<sup>247</sup>

Assim foi que a gente conseguiu a demarcação da terra e, aí, ficou essa terra demarcada<sup>248</sup>. Eu acho que a demarcação custou mais ou menos... O que eu tenho de

---

<sup>246</sup> “Tirar”: demarcar.

<sup>247</sup> A demarcação foi acompanhada passo a passo pelas comunidades envolvidas, com a participação total do CGTT no encaminhamento das negociações para a retirada de invasores, para a definição dos limites, para a abertura de picadas, etc.

<sup>248</sup> Dessa forma, em 1993 foram demarcadas fisicamente seis das mais importantes áreas Ticuna, as Terras Indígenas Évare I, Évare II, Lago do Beruri, Porto Espiritual, Betânia e Vui-Uata-In.

dados do dinheiro é que a demarcação dessas seis áreas valeu seiscentos e poucos mil dólares.<sup>249</sup>

Não havia muita violência durante o tempo de grande luta. Então, houve o massacre de 08 de março de 1988, já depois da demarcação. Isso foi um problema sério que está acontecendo... Problema como esse nunca havia acontecido. Esse foi o primeiro problema que aconteceu... Um grande sofrimento. Foram mortos 14 Ticuna. De alguns, foram encontrados os corpos. Alguns outros corpos foram levados pela água do rio Solimões, e nunca mais foram encontrados.<sup>250</sup>

Passou tempo... A gente fez várias viagens para ver se essas pessoas que cometeram o massacre eram julgadas, ver se eram presas. Hoje já passou mais de vinte e poucos anos<sup>251</sup> que a gente está sofrendo pelo massacre. Nunca aconteceu de pegar essa pessoa para prender e colocar no xadrez, na cadeia; nunca aconteceu. Mas eu acho que agora, no momento recente, está feito algum trabalho da gente que nunca parou, para poder pegar a essa pessoa e prender e colocar na cadeia.<sup>252</sup>

O Massacre do Capacete foi em 1988. Algumas terras Ticuna já estavam demarcadas. Depois disso o que aconteceu?... Continuou. Mesmo assim, com todo o sofrimento, nós fizemos outros trabalhos para ver o lucro do sangue Ticuna que derramou, para ver se as autoridades conheciam o problema dos Ticuna para poder pagar esse sangue que derramou. Nós corremos para Brasília e várias outras cidades

---

<sup>249</sup> A demarcação das seis terras Ticuna, com uma extensão total de aproximadamente um milhão de hectares, custou de cerca de US\$ 496.000, valor este integralmente coberto com os recursos do Convênio assinado entre o CGTT e o governo da Áustria.

<sup>250</sup> O “Massacre do igarapé Capacete”, como ficou conhecido o assassinato perpetrado pelo comerciante Oscar Castelo Branco e seus empregados, onde perderam a vida 14 pessoas Ticuna, sendo que alguns dos corpos que caíram nas águas do rio Solimões jamais foram resgatados.

<sup>251</sup> O massacre ocorreu em março de 1988. Quando da entrevista com Pedro Inácio fazia 13 anos de acontecido. Em 2006, portanto, está completando 18 anos do massacre.

<sup>252</sup> Apenas em maio de 2001, e como resultado da mobilização incansável dos Ticuna, sete dos 14 assassinos foram condenados, sendo que: o mandante, Oscar Castelo Branco, devido a sua avançada idade, vai cumprir prisão domiciliar em Benjamin Constant; um dos assassinos foi absolvido por falta de provas e seis continuam foragidos ainda hoje. A forma imprecisa e evasiva com que Pedro Inácio aborda esta questão demonstra bem a gravidade e o trauma que o massacre causou ao povo Ticuna.



para buscar o direito, para conseguir o restante das terras. E, assim, a gente conseguiu algumas terras demarcadas, como a área de Betânia<sup>253</sup> e, ao mesmo tempo, saiu a área Évare I e Évare II. Então, aí, foi para adiante o resto das outras, e saíram as demarcações depois do massacre. Mas, mesmo assim, ainda faltam algumas áreas para demarcar, para terminar... Depois que aconteceu no massacre, ninguém parou. Com o massacre a gente sente que o sangue da gente derramou, a gente sente no corpo da gente, mas mesmo assim a gente não pára de lutar por causa da terra, porque a terra é da gente. Hoje ainda está faltando demarcar algumas terras, como por exemplo: Matitin, Maraitá, Nova Esperança e São Francisco do Canimari<sup>254</sup> e, outras áreas que ainda faltam demarcar.

Depois que saiu a demarcação das terras, que a gente já está com a terra na mão, então, não tem mais problema. Quer dizer, acabou o perigo de fazer a roça, de trabalhar nas terras e ter que sair porque o patrão manda. As terras demarcadas estão nas mãos dos Ticuna.

Bom, o que aconteceu depois da demarcação? Alguns Ticuna não entenderam o que era a terra demarcada. Para eles o uso da terra deveria manter o contato com os brancos,<sup>255</sup> já que tem pescador que tem interesse nos lagos das áreas demarcadas e tem madeireiro interessado nas terras dos Ticuna. Quando a gente pede a terra dos Ticuna, é porque a demarcação é uma segurança para o povo Ticuna. Mas, no princípio, logo quando as terras foram demarcadas, algumas lideranças, algumas comunidades disseram

---

<sup>253</sup> Área ocupada pelos Ticuna, demarcada como terra indígena em 1993.

<sup>254</sup> Matitin, localizada nos municípios de Santo Antônio do Içá e Tonantins, embora reconhecida oficialmente como “terra indígena” ainda não foi demarcada, conta apenas com a Portaria de Declaração de terra indígena, Portaria Nº 1.805 publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 19 de setembro de 2006; Maraitá, localizada nos municípios de Amaturá e Santo Antônio do Içá, terra indígena homologa através de Decreto S/Nº, publicado no DOU em 03 de novembro de 2006; Nova Esperança do Rio Jandiatuba, localizada no município de São Paulo de Olivença, terra indígena homologa através de Decreto S/Nº, publicado no DOU em 28 de outubro de 2004; São Francisco do Canimari, localizada no município de Amaturá, terra indígena homologa através de Decreto S/Nº, publicado no DOU em 03 de novembro de 2006.

que não era Pedro que estava dando sustento para esse povo. Diziam: “Por que Pedro proíbe tirar madeira e vender, já que é da gente? Então, agora que a terra já está demarcada, tem direito de vender a madeira!”. Aí, eu dizia: “Não é assim, porque se no momento o pessoal vai tirar a madeira para vender para serraria, a terra vai ser devastada. Conclusão, não vai existir mais terra, e o animal<sup>256</sup> vai embora, o animal vai ser morto, e a população vai aumentando e não vai mais encontrar caça. Mesmo que não entre pescador, os próprios Ticuna vão trabalhar em pesca, fazer o produto e vão vender o peixe!”. Aí, eu sempre dizendo para não deixar fazer isso, que na nossa terra não devia ser assim. Aí, o pessoal começou a dizer: “Ah! Pedro proíbe trabalhar essas áreas que já estão demarcadas. Não são da gente? É só do Pedro?”. Aí, começou a briga por causa disso. Porque eu estava defendendo o direito para não derrubar árvore; apenas para fazer a canoa, a roça; só fazer pesca no lago para consumo. Se alguma pessoa tem necessidade, mata um pirarucu.<sup>257</sup> Pode matar um, dois, três e vender para comprar alguma necessidade: querosene, fósforo, sabão, açúcar ou veste, alguma coisa assim. Mas não para sempre vender o produto. Então, assim, começou essa briga por causa disso. “Porque se a terra já é dos Ticuna, por que o Pedro ainda proíbe vender o que tem na terra?”; assim começou essa briga. Depois dessa briga, começaram a dizer assim: “Bem, então agora o Pedro já não está mais dando certo para nós!”. E uma turma se reuniu e criou uma outra organização,<sup>258</sup> colocaram outro nome de organização para poder escolher um presidente deles, para poder ver se conseguiam fazer contatos de

---

<sup>255</sup> A partir do antigo costume de explorar a terra segundo os interesses comerciais do patrão, e não das necessidades e interesses indígenas.

<sup>256</sup> Animais silvestres; ainda hoje a base da alimentação das populações indígenas na Amazônia.

<sup>257</sup> O maior peixe da Amazônia, cuja pesca intensiva para a comercialização, sobretudo no período do extrativismo, pôs a espécie em risco de extinção.

<sup>258</sup> A partir de 1995, e principalmente nos anos de 1996 até 1998, resultado da luta por recursos que a partir desse momento ficaram cada vez mais escassos, o movimento indígena no alto Solimões sofreu uma profunda crise, com a exacerbação de faccionalismos internos e a criação da Associação do Conselho Geral da Tribo Ticuna (ACGTT), que mais tarde mudaria o nome para Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT), uma organização concorrente ao CGTT.

buscar de dinheiro, sei lá... Uma outra coisa assim, para poder trabalhar na derrubada do palmito do açaí, do buruti... Enfim, outro interesse econômico.

### **5.2.5. A luta para além do movimento indígena organizado/institucionalizado**

Eu não estou muito por dentro da política, eu estou longe da política, por isso eu não entendo muito a relação dos Ticuna com as pessoas daqui das cidades, de Benjamin Constant, de São Paulo de Olivença e de outros municípios do alto Solimões, com a política... Entendo mais ou menos alguns comentários. O que os políticos têm feito com cada comunidade, com os caciques, com o pessoal que tem alguma autoridade, com o CGTT... Eles tentam conversar com essas pessoas e pegar cada comunidade como se ele dominasse como no tempo do patrão, para poder eleger quem eles querem dentro da comunidade, do município. Então, esse trabalho do político para mim, para o CGTT, para a minoria, não é bom. Não é muito correto fazer isso porque está fazendo a mesma coisa que os patrões faziam. Por que o patrão já fez isso com a gente, e no momento em que a gente ficar subordinado a um vereador, a um prefeito<sup>259</sup>, como empregado de um patrão, como se fosse no tempo do patrão<sup>260</sup>... Isso para a gente não é muito bom. Porque essa pessoa que fica dentro da comunidade do branco, no município, para perto do prefeito, ele consegue enganar o próprio seu parente na comunidade, o Ticuna. Ele está na comunidade Ticuna, mas o político está querendo pegar essa pessoa para ela não ter mais voz na comunidade e para seu povo, porque essa pessoa vai ficar presa dentro do município e nunca mais vai para a comunidade para explicar ao seu povo o que está

---

<sup>259</sup> No modelo político brasileiro os municípios são constituídos de um poder executivo, exercido pelo prefeito, e um poder legislativo, exercido por uma Câmara de Vereadores.

<sup>260</sup> Em sua fala, Pedro Inácio critica a política local que reproduz a situação de domínio que vigorava nos tempos do sistema seringalista.

acontecendo, para explicar os problemas provocados pelos brancos<sup>261</sup>. Então, isso não é muito bom, porque os políticos daqui da região, como de Benjamin Constant, de São Paulo de Olivença, de Amaturá, de Tonantins, de São Antônio do Içá<sup>262</sup> e de vários outros locais fazem isso. O que está acontecendo é isso.

Além desse problema da política, o problema que nós estamos enxergando é que antes de nascer o trabalho do CGTT, o que aconteceu foi, como falei antes, que nós ficamos presos que nenhum animal. E como os patrões não conseguiram manter isso, agora eles estão tentando através de várias maneiras. O que estou vendo é que estão pegando essas pessoas importantes, que têm capacidade, que têm conhecimento no português, que entendem as coisas do branco. Estão pegando essas pessoas para pôr lá perto deles, e com isso a gente não poder dizer: “Olha, o branco lá fora, o governo de fora está fazendo isso assim, assim contra a nossa terra, contra os índios, contra a lei dos índios”. Enfim, eles pegam essas pessoas, soltam dinheiro para calar a boca dessas pessoas. Isso que nós estamos enxergando e que é o grande medo para a gente, porque eles estão pegando essas pessoas. E as pessoas que têm capacidade, que têm estudo, mas com o coração fraco, que entram lá dentro, ficam de boca amarrada e não têm mais voz. Isso que eu estou enxergando que está acontecendo aqui na região.<sup>263</sup>

Mas, como falar para os jovens de hoje o que é importante? Eu acho que, se acaso... Porque, hoje as pessoas, os jovens não são como na minha época. Na minha época não era como hoje, em que os jovens já se criam através da educação<sup>264</sup>, que estudam, falam português, entendem as coisas do branco. Na minha época não existia

---

<sup>261</sup> Pedro Inácio critica ao mesmo tempo o afastamento étnico que tem caracterizado a prática política dos Ticunas eleitos para o poder local, e a cooptação exercida pelos políticos locais sobre os representantes indígenas atrelando-os aos interesses dos brancos.

<sup>262</sup> Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Tonantins, Santo Antônio do Içá, municípios do rio Solimões.

<sup>263</sup> Pedro Inácio refere-se aos Ticuna que após completarem a formação educacional e/ou profissional são atraídos pelo trabalho em órgãos e entidades públicas afastando-se do movimento indígena, e, muitas vezes, agindo contra interesses indígenas.

<sup>264</sup> Educação escolar.

educação, não tinha nada, foi de maneira que nem animal.<sup>265</sup> A gente cresceu sem movimento econômico;<sup>266</sup> isso não existe naquela época. Hoje é difícil para a gente se organizar, para se reunir com essas pessoas que estão aí, com capacidade de estudo, de falar o português e de entender as coisas dos brancos; para poder capacitar politicamente essas pessoas para elas ajudarem o seu povo, para poderem fazer melhor ainda no futuro o que eu estava fazendo antes. Para quando eu estiver morto, entrem no meu lugar, ou mesmo no momento que eu parar elas assumirem e enfrentarem o que eu estou fazendo hoje. Eu acho que isso vai ser difícil. O que eu acho é que hoje essas pessoas já nascem influenciadas pela economia, pelo dinheiro. O pessoal só quer trabalhar pelo dinheiro, ninguém quer trabalhar grátis, ninguém quer trabalhar voluntário. Então, quando vai sair, viajar em busca de alguma coisa para o povo Ticuna, precisa de ganhar diária, um bom salário como os brancos. É como se diz: “O braço quando vai fazer algum trabalho ele tem que ter alguma coisa!”. Então, o jovem, o rapaz que está aí, é muito difícil para a gente conseguir se reunir com ele e explicar como a gente estava fazendo antes. Para a gente conseguir vencer a cabeça desses jovens, para eles ficarem com aquela cabeça que nós tínhamos antes, é muito difícil. E eu acho que nunca vai conseguir mudar a cabeça deles para fazer o que eu estava fazendo antes. A gente só poderia fazer isso hoje através de dinheiro, através de projetos, através de economia. Isso a gente junto pode conseguir, mas vai ser temporário, não vai ser definitivo, porque o dinheiro acaba, o projeto termina. É claro que esse pessoal não vai querer mais continuar o trabalho, vai parar aí. Por isso que eu acho muito difícil. Agora, a não ser que tenha outra maneira de fazer, que a gente ainda não sabe qual é.

Durante o período de mais de 20 anos de luta, para mim, pessoalmente, o que eu tenho sonhado, nisso está bem perfeito. Eu tenho, sonhado desde criança... Depois

---

<sup>265</sup> Aqui Pedro Inácio reproduz o estereótipo que vigora na região que toma o “índio” como um “animal

quando eu fiquei jovem, que fiquei livre, que fiquei independente do patrão... Eu tenho conseguido tudo o que sonhei naquele tempo, e que tenho sonhado. Então, isso tem sido uma vida boa para mim. Tanto eu faço para mim, como para o meu pessoal. Agora, não sei se é muito bom para outros Ticuna. Estou falando que para o meu pessoal é bom<sup>267</sup>. Porque eu fiquei livre, eu faço tudo o que quero fazer, eu não devo nada a ninguém, eu não tenho preocupação com nenhuma dívida; eu não tenho preocupação de pagar pelo uso de onde vou fazer minha roça, de onde eu vou buscar o pão de cada dia, de onde eu vou pescar. Eu não pago água, não pago luz, não pago aluguel. E isso é muito bom. Toda essa luta da minha vida é muito importante para mim, porque eu fiquei livre. Eu acho que o meu trabalho de luta, para mim, para o meu pessoal, é muito importante, porque eu fiquei na liberdade, eu fiquei junto com a natureza e vou morrer junto com a natureza. Eu vou ficar livre junto com a natureza. Eu vou ficar sempre com minha alma junto com a natureza, porque a natureza não deve a ninguém, a natureza é livre. Por isso que para o meu pessoal é muito bom. A minha luta significou muito espaço bom, durante essa minha vida, tanto para a minha família como para o meu povo.

As nossas famílias entendiam quando a gente não estava em casa, quando estava viajando para lutar pelos direitos. Agora, as famílias que não são próximas, não entendiam; entendiam apenas algumas coisas. Algumas pessoas se lembravam do tempo do patrão e diziam que a gente, as lideranças, fazia viagem para longe porque a gente tinha contrato, tipo estar empregado; que a gente recebia muito dinheiro. Isso muitas pessoas pensavam. A minoria é que pensa diferente, que não é assim. Isso que acontece ainda hoje. Agora, a própria família não pensa assim.

---

bravo”, sem educação, que vive distante, separado da civilização.

<sup>266</sup> Sem estar inserido na economia de mercado, pelo menos ao nível em que hoje se encontram os Ticuna.

<sup>267</sup> Pedro Inácio refere-se não apenas ao seu grupo familiar mais próximo, mas aos demais Ticuna com quem tem relações intensas de aliança.

Quando eu entrei nessa luta, no princípio dessa luta, durante essa luta... Pensando na memória de homem que luta, ele tem que sair de casa por longo tempo. Então, durante a viagem eu não penso se estou viajando, ou se estou em casa, ou se estou dentro da floresta. Porque eu tenho sonhado que a natureza diz: “Aqueles... O povo, uma pessoa da natureza vive como a chuva. A chuva, ela está em qualquer canto, onde se vê!”. É a mesma coisa que eu penso quando estou viajando. Eu não penso na família, eu não penso no filho, eu não penso na filha, não penso em mulher. Se eu pensasse na minha família, claro que eu não ia sair da minha casa, eu não ia viajar para canto nenhum, eu não conseguia tudo o que eu tinha que buscar. Eu nunca conseguia. Porque na história do Ticuna diz assim: “Aquele pessoal que pensa o mal, vai encontrar o mal; e o que pensa o bem, pensa que vai alcançar, vai conseguir”. Aquele que tem mal pensamento, que pensa nas dificuldades que sua família enfrenta quando está longe, que pensa: “Ah! Agora talvez meu filho está doente, quem sabe está passando fome, está sem condição de vida”, aí, dá atraso para a pessoa que está em casa ou para a própria pessoa que está viajando. É o mesmo que agora, eu estou aqui. Agora eu não penso se estou em casa ou se eu estou aqui fazendo este trabalho, aqui, conversando, explicando as coisas que são importantes para os Ticuna. Então, é a mesma coisa quando eu estou viajando. Eu não penso se tenho família ou se estou solitário, eu quero saber que vou alcançar e trazer dentro do meu cesto para lavar lá para a minha família comer, para a minha família aproveitar alguma coisa. É isso que penso.

Nessa minha luta tem algumas pessoas em que eu me pego para fazer essa minha ideia. Bom, é assim. No tempo de 1920, 1910, antes de eu ter nascido, por aí<sup>268</sup>, tinha algumas lideranças importantes que morreram, como... Estou esquecido dos nomes, mas

---

<sup>268</sup> Pedro Inácio provavelmente queira referir-se à década de 1940, quando o etnólogo alemão Curt Nimuendaju esteve no alto Solimões. A referência adiante à Calixto, principal informante de Nimuendaju, confirma esta ideia. A razão da confusão de datas talvez seja porque Nimuendaju esteve entre os Ticuna pela primeira vez em 1929, por um breve período.

tem escrito... Os velhos anteriores fizeram muitas festas e contaram histórias do que acontecia, de como era. Durante o tempo em que eu cresci com os brancos, quando eu via o pessoal apanhando e sofrendo, eu me lembrei o que os velhos contaram, me lembrei do que acontecia. Eu me lembrei que foi exatamente o que se passou com aquelas pessoas, e alguns que permaneceram vivos contavam o que aconteceu. Eu senti na pele, porque aconteceu comigo também, quando queriam fazer alguma coisa, alguma pressão na gente. Por isso que eu me lembrei mais ainda, porque não foi algo que alguém que contou. O finado Calixto, pai do Jeremias<sup>269</sup>, ficou como Capitão do povo naquele tempo, e ensinava ao povo a história, o que acontecia, o passado. Algumas palavras dele eu sabia que eram coisas corretas. Por aí é que eu me pego. No momento em que eu já era rapaz grande eu peguei o Estatuto dos Índios, que tinham feito na Funai, a gente vê que era isso mesmo o que o seu Pedro Severiano defendia, e a gente lembrava. É por aí que eu tenho feito esse trabalho, porque na realidade os velhos contam a história como aconteceu. Então, é por isso; não é por que alguém disse: “Olhe você tem que fazer isso, fazer aquilo”. Quando eu fiz isso, deu certo, e outras comunidades, outros Capitães me deram apoio, força. Por isso é que deu certo.

Em outros lugares comecei a conhecer pessoas que também faziam dessa forma. Muitas outras lideranças de outros povos perguntavam: “Como é o povo de vocês?”. E começávamos a conversar com essas pessoas: “Olha! Aconteceu assim, assim, assim...”. A gente dava informação para eles, aí eles também davam informação para a gente de como acontecia no país deles, e mesmo aqui no Brasil. Então, eu peguei assim a ideia. Foi isso que aconteceu. Por isso que eu tenho feito isso.

Muitas vezes, nas assembleias, a gente discute o problema da educação dos Ticuna. É que os professores indígenas deveriam ensinar primeiro na língua materna da

---

<sup>269</sup> Jeremias Calixto, genro do Pedro Inácio, casado com sua filha Carmelita Pinheiro.



gente, desde o primeiro ano, para conhecer a história Ticuna, da criação do povo indígena Ticuna, onde nasceu, de onde vieram; conhecer a história, a realidade do povo Ticuna; conhecer a Évare,<sup>270</sup> conhecer porque que é Évare, porque que é *Yoi*, porque *Ngutapa*, *Aicuna*, *Mowatcha*,<sup>271</sup> essas pessoas que são importantes para o mundo dos Ticuna; conhecer quem é o pai eterno, que é o dono do mundo, do grupo, do mundo, que foi o criador do homem, criador do povo indígena Ticuna. Os professores deveriam insistir para ensinar primeiro isso aí, para colocar isso aí na cabeça dos meninos, para, depois que eles já entendem, depois que já estão com toda essa ciência Ticuna na cabeça, aí sim poderem estudar a língua portuguesa. Porque aí, já que conhecem a história do Ticuna, poderiam conhecer a história do branco, sem perder a história do Ticuna. E assim seria muito importante, muito bom. Já tentamos, os professores já tentaram, mas muitos jovens não querem se considerar Ticuna, não querem se considerar indígena, porque eles não... Talvez não tenham avô, pai que explique para eles, para dizer o que é a maneira do branco e o que é a maneira do Ticuna.

Essa maneira de pensar dos Ticuna são os pais que têm que passar para os jovens, e também a escola. São os dois. Eles têm que passar pelo pai, mãe, avô, e depois pela escola. Porque os professores têm que ensinar primeiro a história dos Ticuna. Então, assim seria bom. Os dois lados. Estudar o português para poder ter a capacidade de conversar com as autoridades dos brancos, e para isso é obrigado conhecer o mundo dos brancos. Mas tem que aprender primeiro a história cultural própria dos Ticuna.

Tem uma maneira de pensar do Ticuna, um conhecimento do Ticuna que é importante aprender. E tem uma maneira de pensar do branco que também é importante aprender. Para mim não tem diferença entre ser Ticuna e ser branco.

---

<sup>270</sup> Que conhecessem o mito de origem Ticuna, que surgiram no rio Évare, que por sua vez dá o nome à terra.

<sup>271</sup> *Yoi*, *Ngutapa*, *Aicuna*, *Mowatcha*, nomes dos mais importantes personagens do mito Ticuna de surgimento do mundo.

Se eu fosse um índio bem pronto, com relógio e tudo, igualmente o branco vive, não querendo ser Ticuna, não querendo ser indígena, só querendo falar português, naquela linguagem bem falada, e que ficasse com vergonha quando alguns que não sabem falar português chegassem comigo, então, aí, eu teria negado a minha nação, o meu povo. Então, aí, assim não seria bom. O que eu queria é que, quando tivesse uma multidão de outros homens que não conhecessem a minha língua, chegasse um parente e me perguntasse na minha língua para eu falar na minha língua, que me oferecesse uma bebida para eu tomar na frente de todo o mundo. Eu acho que tem que ser por aí, para poder conseguir garantir os direitos dos índios. Mas eu vejo que os jovens de hoje, as meninas e os meninos que estão aí, têm mais perdição e estão pegando a cultura do branco. Em vez de defender a cultura Ticuna, o materno da língua, a história... Não, eles estão perdendo e buscando coisas que eles não conhecem. Eu acho que isso é perdição. Isso me preocupa muito, porque assim é muito difícil conseguir ser indígena. Se as pessoas esquecem a língua materna, a história, vai terminar o povo.

É importante ter orgulho de sua cultura, de mostrar que sabe a língua, sabe beber a bebida tradicional. Para mim, para o meu povo é muito importante não deixar de ser índio. Por um lado é bom ser índio, mesmo que a gente seja educado e capacitado em estudo de grau bem alto, alto nível, que seja doutor, deputado, sei lá, uma autoridade. Mas, tem que conhecer a sua língua própria, sua história, sua cultura e seu deus, o principal. É por isso que na própria lei do brasileiro que escreveram, a legislação, o capítulo dos índios<sup>272</sup> que diz que no momento em que os índios não sabem mais falar a sua língua, não sabem mais contar a sua história, não têm mais nome próprios, não têm clãs do seu povo, não conhecem mais seus irmãos, parentes, primos, primas, então o povo está perdido. Essa é uma maneira do índio passar a ser chamado de “brasileiro”,

branco. Então, estamos perdidos, tanto a gente perde a nossa terra como a nossa cultura. Aí, a gente tem obrigação de comprar a terra, comprar água, comprar várias coisas, como acontece na cidade. Isso é o medo meu. É por isso que a gente tem que se orgulhar da nossa língua, da nossa cultura. Por isso que é muito bom ser índio. E mesmo sendo autoridade competente de alto nível, morrer como índio, por causa disso.

Nós nos consideramos brasileiros, porque a gente está na terra do Brasil, como ela é chamada. No momento que a gente vai para a terra do Peru, ou da Colômbia, aí nós somos colombianos porque estamos na terra da Colômbia, ou peruanos, quando estamos no Peru. Mas na realidade nosso sangue é de índio Ticuna; brasileiro porque nascemos no Brasil.

A diferença do Ticuna que mora no Brasil para o Ticuna que mora no Peru ou na Colômbia é só pela língua, mas a história é uma só. A língua ticuna, falada no Brasil, no Peru e na Colômbia, é diferente um pouquinho e a língua não-indígena, o português e o espanhol, é diferente também. É só essa a diferença. Os clãs são os mesmos, a história é a mesma, porque todos os Ticuna que moram na Colômbia ou no Peru, vêm do Brasil, nasceram juntos na Évare.<sup>273</sup> No tempo da conquista, da guerra,<sup>274</sup> é que se afastaram do Brasil e foram para o Peru e para a Colômbia.

O CGTT tem mais contato com o povo e com o movimento indígena da Colômbia do que do Peru. Sempre eles escrevem, vêm lideranças deles; eles convidam para os encontros deles. A gente sempre tem contato.

Aqui no Brasil a gente tem contato com várias etnias, com várias organizações indígenas do Brasil. Temos sempre contato quando tem assembleia. Temos contato

---

<sup>272</sup> Pedro Inácio refere-se à Constituição Federal, em seus Artigos 231 e 232, dedicados aos direitos indígenas.

<sup>273</sup> Aqui Pedro Inácio enfatiza a origem mítica do povo Ticuna, identificada com a área atualmente compreendida pelas Terras Indígenas Évare I e Évare II.

<sup>274</sup> Da disputa entre portugueses e espanhóis pela definição das fronteiras entre as suas respectivas colônias.

através da Coiab.<sup>275</sup> Além da Coiab a gente tem contato com outras organizações, como por exemplo, UNI-Acre,<sup>276</sup> que é outra organização dos indígenas, e tínhamos contato com a UNI de São Paulo.<sup>277</sup> Tem várias organizações com as quais a gente tem contato. Eles escrevem, mandam carta, mandam alguma fita gravada... Assim, a gente tem contato com várias organizações.

Para mim este tipo de organização indígena é sempre importante, mesmo depois da demarcação das terras. Não é porque estamos organizados e já conseguimos várias coisas que a gente vai deixar o pai morrer. A gente não pode deixar morrer, para a gente não ficar órfão. A gente não pode fazer isso. Que sempre permaneça a nossa organização, porque isso vem da raiz de nossa cultura, então não pode morrer. Colocamos em papel, no Estatuto do Centro *Magüta*, que quando o nosso povo morrer, o *Magüta* morrer, também as terras acabarão, as águas terminarão e a luz também acabará. Só quem poderia formar outro povo indígena Ticuna é o *Ngutapa, Yoi*, que pode terminar todo o movimento do povo da terra e pode criar outro. Nós não podemos terminar a nossa maneira de viver. Nós permanecemos, mesmo quando já temos a casa feita, com segurança, continuamos a nossa cultura e a nossa organização que temos hoje.

O povo Ticuna acha que só existe Ticuna, não conhece os outros povos que existem por aí, como Xavante, Karajá, Bororo<sup>278</sup>... as trezentas e tantas etnias que vivem no país<sup>279</sup>. Assim como o povo *Magüta*, Ticuna, outros irmãos índios no Brasil e fora do Brasil também sofrem. Tanto nós temos que conhecer o sofrimento deles, como eles

---

<sup>275</sup> Coiab: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, entidade que congrega as diferentes organizações dos povos indígenas localizados na região amazônica.

<sup>276</sup> UNI-Acre: União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas, organização regional que representa as populações localizadas na chamada Amazônia Ocidental.

<sup>277</sup> UNI: primeira organização indígena de abrangência e aceitação nacional, cuja sede funcionou na cidade de São Paulo.

<sup>278</sup> “Xavante”, “Karajá” e “Bororo”: povos indígenas da região do Brasil Central.

<sup>279</sup> Pedro Inácio emprega a expressão “trezentas e tantas etnias” não enquanto numeral, mas como referência aos diferentes povos indígenas que ainda hoje subsistem no Brasil.

têm que conhecer o nosso sofrimento também, para podermos fazer a reivindicação ao país, para o dono do país, o presidente da República, as autoridades competentes do país, terem respeito aos povos indígenas. Isso é muito importante.

Em poucas palavras, o CGTT, para o povo Ticuna... Durante muitos e muitos tempos não teve essa organização que se chama Conselho Geral da Tribo Ticuna. É isso que significa CGTT. Hoje está sendo conhecido como *Magüta*, que é um Conselho que se organizou, que conseguiu bastante coisa que nós nunca sonhávamos que íamos conseguir. Conseguiu que hoje em dia nós, os Ticuna, estamos na libertação<sup>280</sup>.

### 5.3. Vozes emergentes – vozes ausentes

As diferenças em pauta, além disso,  
implicam alguma relação.  
Tanto mais se elas são subversivas,  
expressando assim  
os valores e interesses posicionais dos falantes  
em uma certa ordem sócio-política.  
Marshall Sahlins (2004: 36)

Na perspectiva de Brás, o espaço interétnico é o lugar privilegiado de afirmação étnica e o mais apropriado à busca de entendimento com o mundo do branco para a reivindicação e conquista de direitos indígenas. Daí, não apenas a conveniência, mas a necessidade de estabelecer relações de contato próximas, de diálogo institucional estreito, de ações conjuntas, de “parcerias” entre índios e Estado.

---

<sup>280</sup> A Diretoria do CGTT, que representa formalmente o CGTT, é formada pelo presidente do Conselho, cargo exercido pelo Capitão-Geral, e pelo Vice-Coordenador. Como falou Pedro Inácio anteriormente, o CGTT é o conjunto dos caciques, que se reúne para levar à Diretoria os planos e programas propostos pelas comunidades. Após apreciados em Assembleia Geral da qual participam a Diretoria, os capitães e outros convidados, os planos retornam às comunidades para o planejamento e programação de sua implementação. Em dezembro de 1996, em Assembleias Gerais do CGTT e do Centro *Magüta* foi decidida a liquidação desta última organização, tendo sido dispensados funcionários e assessores não-índios, passando o seu patrimônio para o CGTT. A partir de então, o CGTT, composto apenas de indígenas, com a participação pontual de assessores não-índios, passou a representar a maioria das lideranças tradicionais Ticuna, na continuidade de sua luta pela terra, suas tradições e desenvolvimento. Essa proposta dos Capitães Ticuna de centralizar no CGTT as decisões sobre suas lutas em geral e

Na perspectiva de Pedro Inácio, é a cultura própria, o conhecimento indígena e a terra de origem que constituem o ponto central de afirmação étnica no contexto das relações com o Estado nacional e com as populações regionais. Daí, a necessidade de resguardar a independência étnica nas relações de contato, de diálogo interétnico, de ações compartilhadas, de colaborações entre índios e Estado, onde estejam demarcados os espaços políticos de ação autodeterminada.

Alargando as palavras de Marshall Sahlins parcialmente apostas em epígrafe no início deste capítulo, fica claro que a “polifonia” das vozes indígenas não corresponde à uma inconsistência das lutas indígenas, sendo, antes, versões contextualizadas de enfrentamentos e reivindicações particulares:

Polifonia não é cacofonia. Malama Meleisea conta ter registrado, da boca de um mesmo *matai* (detentor de título de chefia), duas versões completamente diferentes da história de um certo chefe samoano. Confrontado com as discrepâncias, o *matai* lembrou a Meleisea o fato de que possuía títulos em duas aldeias diferentes, e que, como Malama deveria recordar-se, ele fizera o primeiro relato em uma aldeia, e o segundo na outra. O que significa, obviamente, que falara da primeira vez como chefe determinado, e na segunda como um chefe rival do primeiro. E o que havia aí de tão inconsistente? Isso faz lembrar a máxima cartesiana sobre ideias claras e distintas – refiro-me, é claro, a uma máxima hocartesiana, que não se deve confundir com as doutrinas essencialistas de Descartes –, a máxima cartesiana de que em Fiji duas afirmações contraditórias não são necessariamente inconsistentes. “Elas parecem contraditórias para nós”, disse Hocart, “porque, a menos que tenhamos muita experiência, desconhecemos o onto de vista a partir do qual caa uma delas é feita”. [...] Por polifônica e heteroglôssica que possa ser uma monografia, não se encontra uma voz japonesa em uma etnografia dos índios Sioux. Para que as categorias possam ser contestadas, é preciso haver um sistema comum de inteligibilidade, estendendo-se às bases neuismanidas e tópicos do desacordo. As diferenças em pauta, além disso, implicam alguma relação. Tanto mais se elas são subversivas, expressando assim os valores e interesses posicionais dos falantes em uma certa ordem sócio-política. Como disse Cassirer em um outro contexto, “a consciência de uma diferença é a consciência de uma conexão”. A alternativa seria supor que o que as pessoas dizem é arbitrário e aleatório do ponto de vista de sua existência social. Nesse caso, é verdade, não poderia existir nada parecido com o conhecimento antropológico – ou, aliás, com a existência social. Mas se as mulheres de uma comunidade dizem uma coisa sobre um dado evento ou fenômeno, e os homens dizem outra, será que essa diferença não

---

especificamente por projetos vem fortalecendo o caminho da autonomia e da auto-gestão, constituindo-se na chave para a revitalização constante do importante papel que o CGTT continua a ter.

estaria expressando diferenças sociais na construção do gênero – suas posições discrepantes em um certo universo social, bem como sua experiência desse universo? Se for esse o caso, existe uma maneira não-contraditória – ousaríamos dizer: totalizante? – de descrever a discrepância. Existe algum sistema nas e das diferenças. Bakhtin não estava imaginando, nem por um segundo, que a presença de vozes dissidentes fosse assistemática. O que ele disse foi que, em combinação com o discurso da autoridade, essa heteroglossia produz um sistema mais complexo” (Sahlins, 2004: 35-37), grifos no original.

A longa citação de Marshall Sahlins permite compreender como os relatos de Brás e Pedro Inácio indicam, antes de qualquer outro entendimento, experiências pessoais distintas no interior comum das lutas indígenas, e denunciam os riscos de que possam ser, as lideranças indígenas e o próprio movimento indígena, neutralizados pela ação reguladora do Estado.

Em Brás a “negação” não é um projeto pessoal, nem tampouco uma deliberação individual. É, antes de tudo, um condicionante do contexto social e político interétnico que ao inibir as possibilidades de emergência de relações pluriétnicas permite apenas a existência do índio enquanto indivíduo inferiorizado e enquanto cidadão nacional subalternizado, a expressão folclorizada das culturas indígenas e a sobrevivência do grupo étnico enquanto entidade submetida, não permitindo a afirmação da pessoa do índio como ator político efetivo, nem das entidades indígenas como sistemas étnicos, o que significa dizer que não permite a possibilidade nem de existência do índio étnico, nem, tampouco, de continuidade de sociedades etnicamente diferenciadas.

Do mesmo modo, em Pedro Inácio o afastamento voluntário do cenário das lutas indígenas é uma decorrência da situação de democracia interétnica de baixíssima intensidade (Santos, 2007c) vivida pelos índios no Brasil. Retirar-se para o interior da terra mítica originária não é para Pedro Inácio uma iniciativa exclusivamente de motivação individual e não representa um abdicar pessoal das negociações com as

instituições dos brancos. Refugiar-se no “mundo Ticuna profundo”<sup>281</sup> representa, para os Ticuna, a única forma possível de manter a resistência de projetos étnicos autônomos e independentes que possam levar adiante o desafio de afirmação socialmente diferenciada no mundo do contato desfavorável, no qual, ainda hoje, os povos indígenas estão submetidos no Brasil.

Seja pela subordinação que anula a possibilidade dos projetos étnicos de virem a construir um cenário pluriétnico e multicultural, seja pela inviabilização a que são condenadas as resistências indígenas alijadas do contexto interétnico monocultural, aos índios continua a ser sistematicamente negada qualquer participação efetiva na formulação e condução de seus destinos.

---

<sup>281</sup> Aqui uma aproximação ao que Guillermo Bonfil Batalla chama de “México profundo”. Ver nota 86.



**CAPÍTULO 6**  
**LUTAS PELA AUTODETERMINAÇÃO:**  
**A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES INTERCULTURAIS**

**6.1. Cenário internacional**

Uma nação etnicamente plural  
exige a anulação e a supressão  
de toda estrutura de poder  
que implique a dominação  
de qualquer dos grupos (povos) sobre os demais.  
Guillermo Bonfil Batalla (1990: 233)

Considerados como em “estádio” ou “estágio” atrasado de desenvolvimento, conforme a ultrapassada conceituação evolucionista que durante anos dominou as interpretações formuladas pelas Ciências Sociais, aos índios sempre foi negada a condição de “povos”, sendo reduzidos no discurso estatal à “grupos”, “tribos”, “sociedades”, “segmentos sociais” etc., tomados sempre como grupos humanos em a serem civilizados e, a partir daí, integrados à estrutura sócio-econômica nacional com a perda das particularidades étnicas que os distinguem ao mesmo tempo entre si e das sociedades nacionais. Na esfera civil, por serem considerados apenas como relativamente capazes, os índios eram equiparados aos indivíduos menores de idade, estando submetidos à tutela do Estado.

Sem sombra de dúvidas, foram as inúmeras e diversificadas iniciativas e mobilizações desencadeadas nos diversos domínios das lutas indígenas, em todo o continente, apoiadas em geral por entidades e organismos internacionais, que garantiram aos índios a possibilidade de assumirem, perante o Estado e a sociedade civil, o papel de agentes políticos nas questões que lhe dizem respeito.

Até os anos 1990 as questões de geopolítica nacional sobrepuseram-se à política indigenista, condicionando o reconhecimento dos direitos territoriais sobre as áreas de

ocupação indígena às questões de interesse nacional e de desenvolvimento interno. Até este período tanto a formulação como a aplicação de todas as normas e procedimentos políticos, administrativos e jurídicos para o tratamento dos assuntos relativos à questão indígena, dentre eles a demarcação de terras, foram direcionadas exclusivamente pelos interesses nacionais.

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano (Conferência de Estocolmo), em 1972, foi a primeira grande reunião organizada pela ONU sobre questões de meio ambiente. A partir daí, a medida que a questão ambiental adquire uma dimensão global e passa fazer parte das agendas políticas internacionais, as preocupações com a qualidade de vida relacionada à preservação do meio ambiente deixa de ser uma questão exclusiva de ordem nacional, ou “local”, para ser tratada como uma questão “global”. É neste cenário de interação recíproca, entre os interesses e preocupações locais e globais com o meio ambiente, que a Amazônia, as florestas tropicais e dos povos indígenas que nela habitam ganham uma nova perspectiva e passam a serem vistos, cada vez mais, como uma questão internacional.

O fato do Estado brasileiro aderir às preocupações globais com o meio ambiente faz com que, além do tratamento dispensado na escala nacional às questões ambientais globais, seja obrigado a dar uma nova formulação à sua própria política indigenista. A partir dos compromissos assumidos pelo país perante a comunidade internacional com relação à questão ambiental global, a preservação do meio ambiente passa ser tomada como condição indispensável para a preservação física e cultural dos povos indígenas. As questões ambientais passam, assim, a influenciar diretamente a política indigenista oficial brasileira e a constituírem-se num novo elemento presente na mesa de negociações do reconhecimento das terras indígenas.

Vinte anos depois de Estocolmo, neste cenário político de interação recíproca entre os interesses nacionais e internacionais, fortemente marcado pelas questões ambientais em todo o mundo, realiza-se na cidade do Rio de Janeiro, em junho de 1992, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), ou Rio 92, popularizada como Eco-92, que contou com a participação de 108 chefes de Estado, delegados de 172 países dos diferentes continentes e representantes de 1.400 ONGs de todas as partes do mundo (se reuniram “para discutir o conceito de ‘desenvolvimento sustentável’ proposto em Estocolmo. Após as discussões da Rio 92, foram estabelecidas a Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Mudança no Clima, a Convenção sobre Diversidade Biológica, a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente” (Alves e Augusto, 2012).

Paralelamente à Eco-92, na Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento (Conferência dos Povos Indígenas, Rio-92), realizada em outro local desta mesma cidade, os povos indígenas marcaram uma presença expressiva. Lideranças e representantes de 51 povos indígenas do Brasil, além de 66 delegações representantes de povos originários das Américas, Ásia, África, Austrália, Europa e Pacífico, unidos em só voz na Aldeia Kari-Oca, expressaram a crítica indígena às políticas desenvolvimentista dos Estados nacionais através de dois documentos – Declaração da Aldeia Kari-oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas (Carta da Terra) – nos quais assinalam a determinação de lutarem pela autonomia e pelo uso exclusivo das terras e territórios que, como povos indígenas, lhes são de direito e apresentaram à comunidade internacional as suas reivindicações em cinco eixos temáticos: Direitos Humanos e Direito Internacional; Terras e Territórios; Biodiversidade e Conservação; Estratégias Indígenas; e Cultura, Ciência e Propriedade Intelectual. Ao final da Conferência foi divulgada a “Carta da Terra”, que ao assinalar

concepções indígenas de mundo e suas relações com o meio ambiente promoveu um impacto significativo no ambientalismo mundial, crítico com os rumos do “desenvolvimento”. (Anexo I – Declaração da Aldeia Kari-oca; Anexo J – Carta da Terra dos Povos Indígenas)

Participando ativamente deste grande momento político internacional os índios Ticuna conquistaram a adesão do governo austríaco, que decidiu apoiar financeiramente o projeto de demarcação das terras deste povo, localizadas no alto rio Solimões, no Estado do Amazonas, na região de tripla fronteira entre o Brasil, o Peru e a Colômbia.

Neste mesmo contexto político mundial marcado pelas preocupações globais com o meio ambiente duas outras instituições europeias decidiram apoiar a demarcação de terras indígenas na Amazônia: a Pão para o Mundo (PPM), agência de cooperação das igrejas evangélicas-luteranas da Alemanha, que se aliou aos Kulina no processo já desencadeado de “auto-demarcação” das terras que ocupam na região do médio rio Juruá, também no Amazonas, e a Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), agência de cooperação internacional do governo alemão que decidiu financiar a demarcação da terra indígena ocupada pelos índios Wajãpi, no Estado do Amapá, e que passaria a financiar a demarcação das terras indígenas na Amazônia, através do Projeto Integrado de Proteção às Populações Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), criado em parceria com a Funai.

É de salientar que o elemento comum que conduziu à captação de recursos financeiros para estes processos de demarcação de terras indígenas na Amazônia foi a mobilização dos próprios índios a partir de iniciativas localizadas em defesa de seus direitos territoriais e não a iniciativa do Estado brasileiro de implementar tais processos. Este fato demonstra que já nesta altura os índios no Brasil (e não apenas os Ticuna, os Kulina e os Wajãpi) haviam conquistado tanto a capacidade de mobilização política e de

formulação de análise crítica acerca da ação indigenista do Estado e do significado, importância e legitimidade de suas iniciativas como o reconhecimento público capaz de lhes conquistar aliados no cenário internacional.

Ainda como desdobramento da Eco-92, o governo brasileiro concluiu o processo de demarcação da Terra Indígena Yanomami, localizada nos Estados de Roraima e Amazonas, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Inegavelmente a demarcação desta terra indígena só foi possível graças a dois fatores: a repercussão internacional que alcançou a divulgação de graves surtos de malária, tuberculose, gripe, sarampo, oncocercose etc.,<sup>282</sup> doenças levadas pelos milhares de garimpeiros que invadiram em massa as terras Yanomami, e a sensibilização crescente, em nível mundial, a partir da Eco-92, quanto à urgência de medidas efetivas para a garantia dos direitos indígenas, em especial o reconhecimento oficial das terras indígenas como espaços físicos indispensáveis para a integridade física e cultural dos grupos étnicos.

Inegavelmente os dois fatores que mais contribuíram para a construção de um novo cenário interétnico no Brasil foram, no plano externo, as alianças com segmentos progressistas da comunidade internacional e a criação de redes de entre ajudas que passaram a se constituir em fontes de apoio, tanto financeiros como políticos, para a efetivação de iniciativas étnicas, e, no plano interno, a promulgação da Constituição em 1988, reconhecendo direitos étnicos e de cidadania até então negados. É a partir deste novo cenário conformado pela conjunção de forças internas e externas que os povos indígenas buscam romper com as antigas situações de subordinação e regulação social

---

<sup>282</sup> Malária ou paludismo, doença infecciosa aguda ou crônica, causada por protozoários parasitas do gênero *Plasmodium*, transmitidos pela picada do mosquito do gênero *Anopheles* fêmea. Tuberculose - chamada antigamente de "peste cinzenta", também conhecida como tísica pulmonar ou "doença do peito", causada pelo *Mycobacterium tuberculosis*, também conhecido como *bacilo-de-koch*. Gripe, infecção do sistema respiratório cuja principal complicação é a pneumonia, causada por vírus influenza. Sarampo, infecção viral do sistema respiratório, causada por um *paramixovírus* do gênero *Morbillivirus*. Oncocercose, também chamada "cegueira dos rios" ou "mal do garimpeiro"; doença parasitária causada pelo nematódeo *Onchocerca volvulus*.

historicamente impostas pelos diferentes regimes políticos que desde os tempos da Colônia até os dias atuais tomam para si a formulação, orientação e gestão das relações interétnicas.

O somatório das iniciativas e mobilizações indígenas, complementado pelo reconhecimento internacional dos índios como povos particulares, ditado, a partir de documentos legais, e pelas conquistas civis advindas com a nova Constituição Federal, contribuíram para que os índios passassem a ser vistos como cidadãos com plenos direitos civis e políticos, ao mesmo tempo em que lhes é garantido, ao menos legalmente, o direito de continuarem a ser índios, de, no Brasil, continuarem a ser Kulina, Kanamari, Deni, Guarani, Tupinambá, Pankararu, Fulniô, Bakairi, Tucano, Marubo, Yanomami. Pataxó, Xavante, Kariri etc..

## **6.2. Cenário nacional**

Minha posição hoje, decorridos 500 anos da conquista, não sendo a de quem se deixe possuir pelo ódio aos europeus, é a de quem não se acomoda diante da malvadeza intrínseca a qualquer forma de colonialismo, de invasão, de espoliação. É a de quem recusa encontrar positivities em um processo por natureza perverso.  
Paulo Freire (2000: 74).

No contexto das relações entre índios e não-índios fica evidente que as situações de disputas e conflitos resultam das diferenças entre concepções de mundo postas em negociação a partir do contato interétnico orientado exclusivamente segundo as perspectivas do Estado nacional, cujas ações se caracterizam pelo não-diálogo interétnico, pelo não reconhecimento da pluralidade étnica, pela anulação da diversidade de formas de organização social, política e jurídica, pela subordinação da diferença ao modelo e sistema dominantes da sociedade ocidental moderna, pela negação da

autonomia e da emancipação, pelo exercício do controle total e irrestrito sobre todas as expressões de alteridade, pela regulação a partir da imposição de um sistema sócio-cultural hegemônico.

Embora a questão da terra não seja o único problema enfrentado pelas sociedades indígenas é, sem dúvida, aquele que mais fortemente se abate sobre as etnias ainda hoje localizadas no Brasil e, ao mesmo tempo, aquele que mais violentamente põe em risco a sua possibilidade de continuidade social. Por isso mesmo, a luta pelo reconhecimento das terras indígenas é aquela que apresenta maior poder de agregação e mobilização das diferentes etnias. O direito à ocupação da terra e a garantia deste direito continua a ser crucial para as populações indígenas, constantemente expostas a investidas de apropriação privada dos espaços de uso coletivos e de desenvolvimento nacional que exercem pressões não apenas sobre as terras ocupadas, mas que também colocam em risco o habitat e os seus sistemas sociais, religiosos e culturais (ONU, 1990), políticos, epistemológicos etc..

Apesar das alianças internacionais em apoio aos povos indígenas já se desenharem desde a década de 1970, a situação de os índios assumirem um papel pró-ativo nos processos de demarcação de suas terras seria de todo inconcebível até meados dos anos 1980, época em que o autoritarismo da Ditadura Militar levava adiante o projeto positivista de nacionalização dos índios delineado desde o começo do século XX pelo SPI.<sup>283</sup>

A participação organizada dos povos indígenas no processo de transição democrática que após o período de Ditadura Militar reconduziu a vida do país ao regime democrático fez surgir entre os diferentes segmentos da sociedade nacional uma nova

---

<sup>283</sup> O SPI e a própria “filosofia indigenista” brasileira foram diretamente copiados do Escritório de Assuntos Indígenas, o Bureau of Indian Affairs (BIA), dos Estados Unidos da América, e da política indigenista norte-americana, ambos de fundamentação militarista, e cujos resultados desastrosos e atuação

visão mais positiva e mais favorável aos índios e às suas lutas, trazendo para o campo do indigenismo um apoio popular que até então nunca haviam tido os povos indígenas no Brasil. Por outra parte, o papel de agente político assumido pelos índios nos debates e manifestações públicas, que tiveram lugar em diferentes pontos do território nacional durante o processo de redemocratização que reconduziu o país ao estado de direito, garantiu aos povos indígenas a possibilidade de tomarem parte ativa no processo Constituinte, permitindo com isso que as questões étnicas estivessem representadas tanto através de lideranças do movimento indígena organizado, que intervieram diretamente em sessões de discussão política para a apresentação e defesa de propostas, como através do apoio recebido de parlamentares aliados à causa indígena.

Apesar da Assembleia Constituinte que redigiu a nova Carta Magna não contar com nenhum parlamentar índio, a legislação nacional promulgada em 05 de outubro de 1988 reconheceu as populações indígenas como grupos sociais detentores de direitos tradicionais específicos. Reconhecendo os índios como porta-vozes de si mesmos, o Estado brasileiro abandonou, pelo menos na forma da lei, a visão até então dominante do índio como o “outro” exótico, cujo futuro deveria passar, necessariamente, por sua “integração” como “brasileiros” à sociedade nacional dominante. Pela primeira vez, tirando ênfase do estatuto da tutela que desde sempre conduziu a política indigenista oficial, e como que revogando esse dispositivo herdado de legislações coloniais, o texto constitucional, em seu Artigo 231, conceitua os "índios, suas comunidades e organizações partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses", reconhecendo “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” e

---

nada elogiosa durante as negociações para os tratados de paz entre os Estados Unidos e as nações indígenas no final do século XIX e século XX não deveriam servir como modelo para nenhum outro país.



responsabilizando a "União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (Constituição Federal, 1988).

Paralelamente à reorientação da vida política brasileira, da Ditadura Militar ao neoliberalismo adotado pelos governos Collor de Melo, Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso e continuado pelos governos Lula e Dilma Russef, passando pelo período de “transição democrática” do governo Sarney,<sup>284</sup> a neutralização dos instrumentos básicos de ordenamento da política fundiária nacional, provocou o esvaziamento político da Funai, conduzindo à uma quase total paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas, deixando, com isso, o caminho aberto ao agravamento dos conflitos em torno dos interesses externos sobre as terras ocupadas pelos povos indígenas. Neste cenário de completa falta de medidas tomadas pelo Estado em favor dos índios, o autoritarismo do governo pode ser observado em várias ações, de diferentes ordens, extremamente violentas.

A primeira, uma violência de ordem jurídica, na qual o Estado brasileiro promoveu, através de duas medidas legais impostas em janeiro de 1996, o Decreto N° 1.775, da Presidência da República, e a Portaria N° 14, do Ministério da Justiça, a juridificação do processo de demarcação das terras indígenas, modificando radicalmente a sistemática de reconhecimento das terras, reduzindo a participação dos índios no processo de demarcação a uma mera presença formal com o sentido de legitimar o procedimento jurídico de definição de limites territoriais. Além de promover a juridificação da demarcação das terras indígenas, o Decreto N° 1.775/96 cria a figura do

---

<sup>284</sup> Governos da Ditadura Militar: Governo Humberto de Alencar Castello Branco, de 1964 a 1967; Governo Arthur da Costa e Silva, de 1967 a 1969; Governo da Junta Militar, formada pelos ministros Aurélio de Lira Tavares (Exército), Augusto Rademaker (Marinha) e Márcio de Sousa e Melo (Aeronáutica), de 31/8/1969 a 30/10/1969; Governo Emílio Garrastazu Medici, de 1969 a 1974; Governo Ernesto Geisel, de 1974 a 1979, Governo João Baptista Figueiredo, de 1979 a 1985. Governos Pós-Ditadura: Governo José Sarney, de 1985 a 1990; Governo Fernando Collor de Melo, de 1990 a 1992, Itamar Franco, de 1992 a 1995; Governo Fernando Henrique Cardoso, de 1995 a 2003, Governo Luiz Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2011, Governo Dilma Russef, a partir de 2011.

“contraditório”, a manifestação através da qual os interesses contrários à demarcação adquirem legitimidade frente os direitos territoriais indígenas, o que, ao fim e ao cabo, representa uma forma de legitimar as invasões das terras ocupadas pelos povos indígenas.

Com a juridificação da demarcação das terras,<sup>285</sup> os povos indígenas sofreram um violento processo de regulação social, diluindo a mobilização política alcançada nos anos 1980 e minando, com isso, o movimento indígena em sua dimensão étnica, de tal modo que hoje as ações das organizações indígenas, sejam aquelas de âmbito mais local, sejam as de abrangência mais alargada, assumem um aspecto muito mais de instituições públicas ou de ONGs do que de entidades representativas de movimentos étnicos.

A segunda ação de violência do Estado contra os povos indígenas foi, de fato, uma ação de violência explícita: um conjunto de repressão e violências físicas desencadeadas por forças policiais, em abril de 2000, contra os representantes indígenas presentes nas manifestações populares contra as celebrações governamentais pelos 500 anos de “descobrimento” do Brasil. Em verdade, as violências policiais atingiram não apenas os índios, mas também a todos os segmentos populares do Movimento “Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500”, que se manifestavam contrários à “festa dos 500 anos” (Brasil e Camargos, 2000) promovida pelo governo.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> O processo de juridificação da demarcação de terras indígenas, assim como o processo de judicialização da questão indígena são tratados no Capítulo 8.

<sup>286</sup> “A festa dos 500 anos acabou em samba-enredo. Para comemorar a chegada de Pedro Álvares Cabral a Porto Seguro, programou-se a aparição de um navio-abre-alias, uma réplica da nau *Capitânia*, aquela que conduziu a frota portuguesa na travessia do Atlântico. Quando zarpou para o local da festa, o barco ficou cheio de água e interrompeu a viagem antes que afundasse com toda a tripulação. Os índios esperados na festa de 22 de abril, capitaneada pelo presidente Fernando Henrique Cardoso e seu colega português Jorge Sampaio, pertenciam a diversas tribos e usavam seus trajes rituais: penachos, colares, bermudas e sandálias havaianas. Não satisfeito com o uniforme de praxe, o Ministério do Esporte e Turismo [Rafael Greca] mandou confeccionar sungas e maiôs cor da pele, para que os moradores originais do Brasil escondessem suas vergonhas caso resolvessem aparecer na festa com os balangandãs de fora. Havia uns

Como se não bastassem essas duas ações de violência jurídica contra a demarcação de “terras indígenas” e de agressão física contra os índios, uma medida de ordem política, editada já no governo democrático do presidente Lula, tomou como alvo central os direitos territoriais indígenas. Cedendo às pressões de interesses econômicos localizados no sul do Estado do Pará, o governo federal decretou a diminuição da Terra Indígena Baú, uma ação de extrema violência não apenas contra os índios Kayapó, ocupantes tradicionais desta terra, mas contra o direito territorial de todos os povos indígenas no país. Embora o processo de reconhecimento oficial da Terra Indígena Baú já estivesse definitivamente concluído, isto é, embora esta terra indígena já contasse com o reconhecimento pleno do Estado, a partir de critérios técnicos e legais estabelecidos pelo próprio Estado, numa atitude inédita a administração federal decidiu pela redução da terra indígena, excluindo dela uma área que foi liberada para a exploração madeireira pelos mesmos grupos econômicos responsáveis por tornar o sul do Estado do Pará um dos locais de maior depredação da floresta amazônica. Numa atitude nunca antes realizada por nenhum outro governo, mesmo aqueles do regime de Ditadura Militar, a gestão Lula retrocedeu o *status* da Terra Indígena Baú retirando-a de sua condição de “terra demarcada” para, na situação de “terra sem nenhuma providência”, excluir de seu todo uma parte das terras de ocupação Kayapó. A Terra Indígena Baú foi subtraída, em 2003, em 306.540 hectares de área comprovadamente indígena, o que corresponde a uma perda de mais de 1/6 do seu tamanho, sendo a faixa de terra excluída entregue à madeireiras invasoras da Terra Indígena Baú já demarcada,

---

3.000 sem-terra nas imediações, ameaçando melar a comemoração oficial com um protesto. Quando os indígenas e os sem-terra decidiram aproximar-se da ala das autoridades, entrou em ação a ala da Polícia Militar baiana, integrada por 5 000 rapazes bem nutridos. O resultado foi o que se viu na TV. Os índios, que apanham dos brancos desde os tempos de Cabral, apanharam novamente, desta vez em companhia dos sem-terra” (grifo no original) (Brasil e Camargos, 2000).

responsáveis por tornar o sul do Estado do Pará uma das áreas de maior depredação da floresta amazônica.<sup>287</sup>

Além de politicamente condenável, a atitude do governo foi um ato totalmente inconstitucional e contrário à todos os instrumentos jurídicos que normatizam o processo de reconhecimento de terras indígenas, mesmo contra o Decreto Nº 1.775/96, já em si prejudicial aos direitos territoriais indígenas. A redução da Terra Indígena Baú cria um precedente jurídico extremamente grave, uma vez que abre a possibilidade de, através do “contraditório”, os interesses contrários à demarcação de terras indígenas virem a ser acionados mesmo em situações onde as terras já se encontram demarcadas, uma vez que foi este o sentido que assumiu o acolhimento governamental à contestação dos empresários-madeireiros invasores contra a Terra Indígena Baú, já anteriormente demarcada.

Embora a redução da Terra Indígena Baú seja um ato político indefensável, com uma implicação jurídica de extrema gravidade no que se refere à agressão aos direitos territoriais indígenas consubstanciados na Constituição Federal de 1988, este caso não será tratado aqui em maior profundidade, por não se colocar exatamente na questão central de análise da Tese. Contudo esta situação não poderia deixar de ser mencionada, ainda que muito ligeiramente, pelo perigo que representa para todas as demais terras indígenas no Brasil que através de processos similares de revisão de limites poderão vir

---

<sup>287</sup> Na ocasião, o Cimi denunciou em detalhes a diminuição da terra dos índios Kayapó: “[...] A chamada ‘Terra do Meio’, região onde se localiza a T.I. Baú, vem sendo objeto de várias denúncias como pólo de exploração madeireira e pecuária, inclusive para exportação, sustentado às custas de trabalho escravo. Segundo a Folha On Line de ontem, 19 de julho, na última quinta-feira 15, cerca de 70 trabalhadores haviam sido resgatados de uma fazenda na região, que estava sendo desmatada para fins de formação de pastagem e criação de gado. Relatório do Greenpeace intitulado ‘Pará, Estado de Conflito’ informa com relação a ‘Terra do Meio’ que *‘madeireiros e fazendeiros ilegais se tornaram a única força econômica significativa na região e muitos habitantes locais se tornaram dependentes dessas indústrias, lutando junto com eles contra o governo’*. As pressões pela redução da T.I. Baú vieram, exatamente, neste contexto de violação de direitos humanos, de ilegalidade e de depredação ambiental. Sucumbindo às pressões o Ministro [Márcio Thomaz Bastos] revogou a Portaria Declaratória n.º 645/91, substituindo-a pela de n.º 1.487, de 8.10.2003, na qual exclui dos limites da terra a ser demarcada 306 mil e 540 ha, cuja ocupação é comprovadamente tradicional indígena. [...]” (grifo no original) (Cimi, 2003).

a ser atingidas por medidas destinadas a reduzir o tamanho das áreas destinadas aos índios.

Se quiséssemos elencar mais situações de violência contra os direitos dos povos indígenas a lista ficaria enorme e demandaria atualizações constantes. Na mesma linha da precedência aberta pela redução da Terra Indígena Baú há uma situação que não pode deixar de ser lembrada: o acolhimento pela Justiça Federal da contestação sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ocupada original e tradicionalmente por cinco etnias distintas, Macuxi, Wapixana, Ingaricó, Maiongong e Tauarepang, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima, constitui, talvez, o caso mais gritante de omissão dos poderes públicos e de violação de direitos indígenas. Para entender a situação de Raposa Serra do Sol é preciso remontar ao longuíssimo processo de reconhecimento desta terra indígena que por mais de 30 anos se arrastou em tramitações burocráticas e jurídicas sempre obstruídas por interesses anti-indígenas. Mesmo já tendo sido cumpridas todas as exigências técnicas, administrativas e jurídicas concernentes ao processo de demarcação, o reconhecimento desta terra indígena ficou estacionado na mesa da Presidência da República de dezembro de 1998 a abril de 2007, aguardando apenas a assinatura do Decreto de sua homologação. Mas, se a única coisa que faltava para a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol era a assinatura do Decreto, por que os presidentes Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio Lula da Silva protelaram por tanto tempo a sua assinatura? Esta é a pergunta que os índios de Roraima e os índios de todo país, assim como todas as pessoas envolvidas com as questões indígenas sempre se fizeram. Durante todo esse período de disputas étnicas, e de negociação políticas pouco éticas, o que avançou foi a invasão sobre a terra indígena, com os empresários aproveitando o tempo que o governo federal lhes concedeu para consolidar as suas pretensões de posse

por meio da implantação de campos para o cultivo de arroz, de instalação de fazendas e da criação de municípios, desencadeando um processo de agressões e violências, morais e físicas, contra os índios e, também, contra funcionários do estado, antropólogos, missionários e qualquer tipo de aliado que manifestasse o seu apoio aos povos indígenas em Roraima.<sup>288</sup> Finalmente a Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi homologada em abril de 2007. Porém, ao contrário do esperado, a homologação não representou para os índios a recuperação de suas terras. Mesmo tendo recebido as indenizações pagas pelo governo federal, os invasores se recusam a sair da terra. Como já era previsto por todos que minimamente acompanham a questão indígena no Brasil, a situação de conflito latente evoluiu para o confronto aberto, deflagrado por empresários invasores da terra indígena e um pequeno grupo de índios ligados às fazendas de arroz, apoiados por políticos locais e autoridades do judiciário e do Exército.

Dado a dimensão nacional impressa pela mídia à polêmica instalada quanto a lealdade do reconhecimento fundiário de Raposa Serra do Sol como “terra indígena” e principalmente pelo teor da decisão final do STF, a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pode ser tomada como um paradigma do desrespeito nacional aos direitos indígenas. No acordão que pôs fim ao questionamento impetrado pelos invasores da terra indígena, os ministros do STF acabaram por ditar “19 condicionantes” para as demarcações de “terras indígenas” que colocam em risco o direito territorial indígena consignado na Constituição Federal, e com ele todos os

---

<sup>288</sup> Para uma visão da presença indígena em Roraima, ver Nádya Faraje (1991), Paulo Santilli (2001), Theodor Koch-Grünberg (2006) e Jaci Guilherme Vieira (2007). Durante a polêmica em torno da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol foram produzidos muitos pareceres, análises, considerações e comentários críticos, para uma visão sobre os diferentes enfoques envolvidos na disputa (econômica, política e jurídica) ver, entre outros: César Augusto Baldi (2008), Paulo Machado Guimarães (2008), Rosane Lacerda (2008), Lino João de Oliveira Neves, (2007a, 2008b e 2010), Maxim Repetto (2008), Pedro Abramovay (2008), Egon Dionísio Heck (2008), Francisco Loebens (2008), Paulo Maldos (2008), Edmilson Brito Rodrigues (2008), Boaventura de Sousa Santos (2008b), Jarbas Passarinho (2008a, 2008b), Jessé Souza (2008a, 2008b) e Ciro Campos (2008a, 2008b), além de Conselho Indígena de Roraima (2008a e 2008b), “*Terra Indígena Raposa Serra Do Sol - A nossa mãe, a nossa vida, o nosso*

demais direitos coletivos que garantem aos povos indígenas uma certa segurança de continuidade étnica no contexto de um futuro Estado plural. (Anexo X – 19 condições para demarcação de terras indígenas – STF)

“Decreto 1.775/96 e Portaria 14/96”, “contraditório”, “festa pelos 500 anos”, redução de terra indígena, “19 condicionantes”... são apenas atualizações semântico-jurídicas de um mesmo processo histórico de imposição do poder hegemônico objetivando a negação da possibilidade de continuidade étnica dos povos indígenas no contexto do Estado nacional brasileiro.

Antes de representar uma exceção no comportamento anti-índio, estas atitudes de autoritarismo, evidentes demonstrações de uma democracia de baixa intensidade (Santos, 200), denunciam a continuidade da política repressiva de um Estado monocultural contra os direitos indígenas, uma continuidade que, apesar das mudanças políticas recentes, tem atravessado os séculos e se constitui na principal marca dos regimes institucionais que se sucederam na vida do país, demonstrando, com toda força, a determinação do Estado e da sociedade nacional de negar os direitos consignados na Constituição Federal e em diplomas do direito internacional.

### **6.3. Estado neoliberal versus povos indígenas**

São tênues as fronteiras entre ditadura,  
loucura, tragédia, estupidez e mau gosto.  
Umberto Eco (1989: 54)

Como fruto das mobilizações políticas e intervenções concretas desencadeadas tanto em nível internacional e nacional, através do “movimento indígena organizado”, como em nível local, através das inúmeras “organizações de base”, os índios passaram a

---

*futuro*” (2008) e “*Anna Pata Anna Yan’ Nossa Terra Nossa Mãe*” (2008), esses últimos produzidos

assumir um protagonismo crescente no campo da política indigenista brasileira. Ao mesmo tempo, ao adotar o neoliberalismo como modelo de orientação político-econômica para o país, o governo marcava o seu papel de “Estado demissionário” retirando-se de sua responsabilidade das políticas públicas voltadas para o atendimento das demandas dos povos indígenas.

No novo cenário neoliberal de governação em que os Estados constroem para si novas agendas políticas, talvez seja mais correto pensar que esta ausência do Estado de suas obrigações é na verdade uma pseudo-ausência, onde ele, o Estado, continua a reter o monopólio do fazer e do agir político, enquanto transfere para organizações não-governamentais e demais entidades da sociedade civil a implementação das políticas públicas e, de modo mais direto, a execução e responsabilidade pelo atendimento de necessidades concretas e imediatas das populações.

Esta visão sobre o modelo de governação neoliberal assumido pelo Estado brasileiro permite algumas conclusões, intimamente encadeadas entre si: (a) que ao retirar-se de suas obrigações o Estado abre espaço à atuação das entidades e organizações da sociedade civil; (b) que estas entidades e organizações não desempenham apenas um papel de assistência, suprimindo a ausência do Estado; (c) que o papel desempenhado e o fazer destas entidades e organizações são um papel e um fazer político; (d) que esse papel e esse fazer político estão associados à política de Estado; (e) que essa política de Estado, para a qual estas entidades e organizações contribuem, faz parte de um processo hegemônico de globalização neoliberal; (f) que estas entidades e organizações funcionam como agentes ativos de uma globalização hegemônica.

Mais do que um “estado mínimo”, como postulam alguns teóricos da globalização neoliberal, o Estado assume na verdade o papel de um “estado

---

pelos próprios índios de Raposa Serra do Sol.



minimizador” da sua ação pública, enquanto reforça, e, portanto, maximiza a sua ação centralizadora, diretiva, controladora, reguladora, hegemônica, oferecendo como espaço de atuação aos movimentos sociais um círculo sem saída que se fecha garantindo o poder e a hegemonia do Estado sobre as políticas públicas e atrelando/condicionando as possibilidades efetivas de ação das entidades e organizações da sociedade civil aos interesses e propósitos do Estado neoliberal.

E a partir daí, neste contexto político-social marcadamente neoliberal, aquelas ONGs indígenas e indigenistas e aquelas organizações indígenas que ocuparam o espaço deixado pela “ausência” do Estado não seriam também elas agentes desta mesma globalização hegemônica à qual o Brasil está hoje atrelado? Isto levaria à uma situação onde o movimento indígena no Brasil passaria a exercer uma função de órgão público ou de agência para-estatal, uma situação onde não existiria mais um “movimento indígena” no Brasil, pelo menos não mais naquele sentido em que nas ciências sociais são conceituados os “movimentos sociais”.

Mas esta seria uma visão um tanto simplista acerca do atual momento político do movimento indígena no Brasil e que, aí sim, viria reforçar o argumento a favor de um processo hegemônico de regulação social dos povos indígenas.

Ainda que algumas organizações indígenas e indigenistas tomem parte de processos de globalização hegemônicos ou desempenhem um papel de regulação social para as lutas indígenas, ou, antes disto, ainda que algumas iniciativas desenvolvidas por organizações indígenas e indigenistas possam ser tomadas como iniciativas de caráter hegemônico e regulatório em razão de sua relação com o Estado e de sua atuação mais próxima às políticas públicas governamentais, nem todas as organizações e entidades que assumiram o espaço deixado pelo Estado na questão indígena exercem um papel hegemônico e de regulação. Assim, para uma visão mais precisa das lutas indígenas

hoje, é necessário analisar as diferentes iniciativas em curso desenvolvidas pelas organizações, tanto indígenas como indigenistas, para observar as dimensões contra-hegemônicas e emancipatórias de suas iniciativas. Em se constatando, como procuro demonstrar, a existência ainda hoje de tais iniciativas contra-hegemônicas e emancipatórias no campo do indigenismo, podemos considerar que estas configuram um novo momento do movimento indígena no Brasil, ou antes, uma nova forma política de agir do movimento indígena no Brasil.

O movimento indígena, assim como eu sugiro que seja entendido, é hoje formado a partir de ações localizadas que se articulam em rede, configurando um movimento etnopolítico em três escalas: (a) local, a partir de organizações de base, representativas, em geral, de um mesmo povo; (b) regional, a partir da articulação de diferentes povos em entidades do tipo coordenações, conselhos, federações etc.; (c) nacional, a partir da articulação entre as diferentes organizações regionais, em geral em torno de questões de interesse comuns dos diferentes povos.

Sem dúvida alguma, as lutas e mobilizações indígenas atuais no Brasil não resultam mais de um movimento único como aquele que a partir dos anos 1970 emergiu em diferentes países da América Latina. Mais do que a unidade, a figura que pode ser evocada para representar as novas alianças de luta dos povos indígenas seria a “constelação” das diferentes organizações, que agindo a partir da articulação das diferentes escalas teria no “mosaico”, ou no “vitral”, uma imagem ilustrativa mais adequada do movimento indígena hoje no Brasil, e não mais aquela do “puzzle”, que representava as motivações e os anseios do período de consolidação do movimento indígena no final dos anos 1980 – início dos anos 1990.

#### **6.4. Antropologia e Direito: grandes aliados ou parceiros perigosos?**

A Antopologia que hoje se requer na América Latina  
não é aquela que toma as populações indígenas  
como meros objetos de estudo,  
mas a que lhes vê como povos colonizados  
e se compromete em sua luta de libertação.  
Declaração de Barbados (1971)

Não se trata aqui de reivindicar a primordialidade da Antropologia e do fazer antropológico no reconhecimento e oficialização das terras indígenas ou, de modo mais geral, no trato da questão indígena, ou ainda argumentar, como Clifford Geertz, por mais que nisso se possa acreditar, "que as conjeturas antropológicas são, quando menos, dignas da atenção jurídica" (1994: 213), nem, tampouco, de colocar em questão o valor e a conveniência do reconhecimento judicial dos direitos das minorias étnicas.

Trata sim de reivindicar o caráter político do processo de reconhecimento das terras indígenas, um processo de negociação que, dado a característica das sociedades envolvidas, não pode deixar de ser tomado como um processo eminentemente político. Em outras palavras, trata de reconhecer o jurídico como um dos aspectos do processo de reconhecimento das terras indígenas, mas sem confundi-lo com o processo em si, resgatando, desta maneira, o aspecto político do direito de reivindicação dos grupos indígenas, direito este que não pode ser, de forma alguma, confundido com o aspecto jurídico dessa reivindicação. Ou, como de outra forma diz Clifford Geertz: "quaisquer que sejam os pontos em comum que existam entre a Antropologia e a jurisprudência – uma erudição errante e uma atmosfera fantástica –, ambas se farão igualmente absorvidas pela tarefa artesanal de observar princípios gerais em fatos locais" (Geertz, 1994: 195).

Sem negar a importância do judiciário para o reconhecimento oficial das terras indígenas pelo Estado brasileiro, o que garante a legalidade do domínio dos grupos

étnicos sobre as terras que ocupam, faz-se necessário questionar a juridificação do processo de demarcação que esvazia o processo político de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas de ocuparem suas terras, reduzindo com isso o próprio direito dos povos indígenas de se organizarem enquanto sociedades etnicamente diferenciadas.

Numa perspectiva instrumental, a adequação do trabalho antropológico ao discurso jurídico pode ser aceita como uma estratégia para alcançar o reconhecimento legal das áreas ocupadas como "terras indígenas". Contudo, em sua dimensão política mais ampla, para além dos interesses de um pragmatismo imediato, a constrição imposta aos estudos antropológicos pela juridificação do processo de demarcação das terras indígenas deve ser rechaçada uma vez que o limitar dos estudos antropológicos a uma condição meramente instrumental às decisões judiciais "acaba realmente tornando a situação do índio mais frágil dentro do processo" (Peti, 1991: 3).<sup>289</sup>

Estou convencido que uma maior rapidez na tramitação do processo de reconhecimento territorial indígena pode ser conseguida com um relatório antropológico construído a partir de um discurso jurídico. Da mesma forma, estou convencido, também, que condicionar o discurso e o fazer antropológico-indigenista a responder requisitos constitucionais como elementos definidores da legalidade de ocupação territorial é impor aos povos indígenas um processo de regulação social que em um momento futuro acabará por conduzir à impossibilidade de continuidade destas etnias enquanto sociedades diferenciadas.

É inegável que nas condições atuais ditadas para a política indigenista um bom relatório do ponto de vista jurídico pode influir decisivamente no ritmo do processo eliminando a necessidade de outras perícias e prevenindo eventuais questionamentos de ordem legal. Contudo, um bom relatório, aquele que atenda não apenas a necessidade

imediate de garantia das terras indígenas, mas que forneça as bases para uma continuidade étnica, não pode deixar de dar ênfase à abordagem sociológica. Consonante à dimensão política do processo de demarcação, os estudos antropológicos não podem se limitar aos aspectos jurídicos e legais da ocupação das terras pelo grupo indígena, devendo dedicar atenção aos aspectos sociais, históricos, ambientais, políticos, econômicos e culturais, aspectos que, apesar de em um primeiro momento poderem apresentar pouca relevância sob o ponto de vista legal, são imprescindíveis para a orientação de uma análise jurídica que se queira responsável para com o futuro dos grupos indígenas.

Superando a concepção simplista de Estado que se contrapõe à sociedade civil, separando o poder político do poder estatal e reduzindo o direito ao direito estatal, as "terras indígenas" devem ser concebidas não como arremedos de Estados, ou como proto-Estados, como por vezes são vistas pela neurose da soberania nacional ameaçada. "Terras indígenas" devem ser vistas como territórios étnicos, como espaços de possibilidade de reprodução física e social das populações que as ocupam. Ou seja, vista a questão de um outro ângulo: os povos indígenas que ocupam estas terras devem ser tomados como sociedades plenas, que encontram em seus territórios, e exclusivamente nestes, as bases econômicas, ambientais e culturais de sua reprodução social.

Reduzir o movimento indígena a mero complemento do Estado, seja da política indigenista, via órgão oficial de trato da questão indígena, seja do direito estatal, via a juridificação do processo de reconhecimento das terras indígenas, é operacionalizar a dominação do Estado sobre as etnias, é reduzir a pluriétnicidade demandada pelos povos indígenas à uma ideologia de brasilidade, à dissolução dos índios como semi-cidadãos brasileiros de segunda, terceira ou quarta classe.

---

<sup>289</sup> Peti: Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil, Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Por outra parte, reconhecer aos povos indígenas o direito de exercício de suas identidades étnicas não significa subtrair-lhes a possibilidade de exercício da identidade nacional brasileira, nem tampouco, com isso, colocar em risco a integridade nacional e/ou territorial do país.

Cabe questionar em que medida o pensamento moderno, e, mais pontualmente, a Antropologia e o Direito podem responder positivamente às demandas indígenas num momento em que tão fortemente se faz necessário a reinvenção de um pensamento crítico que contribua para a garantia da permanência de minorias étnicas no mundo contemporâneo.

No que diz respeito ao processo de reconhecimento das terras indígenas, a partir de sua condição privilegiada como área de conhecimento que toma parte do processo de demarcação, a Antropologia deve ser:

a) "objetiva", abrindo espaço político à participação dos índios em todas as etapas não apenas como informantes privilegiados, mas como atores ativos no processo de definição, reivindicação e garantia dos direitos étnicos;

b) não unicamente "acadêmica", fazendo com que as suas produções etnográficas e antropológicas além de dar conhecimento da etnia e orientar as decisões jurídicas, contribuam para a legitimidade da mobilização indígena na defesa de suas terras;

c) "política", expressando crítica a todos os instrumentos políticos e jurídicos de caráter regulador que constroem os direitos dos povos indígenas enquanto sociedades diferenciadas.

Enquanto ciências, se é que pretendem para si a condição de ciências emancipadoras num mundo em transformação, a Antropologia e o Direito devem:

a) assumir um papel "plural", incorporando as concepções étnicas no sentido de afirmar os povos indígenas como partes legítimas em todos os processos sociais decorrentes das relações interétnicas, inclusive aqueles de ordem jurídica;

(b) abdicar do ranço de "produtores" de conhecimentos e assumirem o papel que lhes cabe como espaços de validação de saberes locais como equivalentes aos conhecimentos científicos, ainda que não devam com estes serem confundidos;

(c) assumirem-se como instrumentos a serviço dos povos indígenas, apoiando-os nas lutas pelo reconhecimento de uma efetiva cidadania étnica não subalternizada.

A reflexão crítica sobre estes pontos pode ajudar a identificar novos caminhos possíveis a serem trilhados por nossas ciências.

A partir dos aspectos da questão indígena brasileira, aqui expostos, o papel ético da Antropologia e do Direito é aquele de legitimar a dimensão emancipadora própria dos movimentos sociais, que questiona um modelo de Estado que segrega, que alija, que exclui parcelas étnicas e segmentos sociais.

A partir de Clifford Geertz (1994: 196), mais do que continuar a fomentar “uma série inalterável de sossegados debates sobre a questão da utilidade que tem aplicar ideias jurídicas ocidentais em contextos não-ocidentais” faz-se indispensável promover “uma penetração da sensibilidade jurídica na Antropologia ou de uma etnografia no Direito”, para, através da adaptação e síntese dos universos conceituais e semânticos próprios do fazer científico do antropólogo e do advogado, “dois profissionais de mentalidades práticas tão estritamente vinculadas a seus próprios mundos e tão profundamente dependentes de suas próprias técnicas”, ser possível superar as ambivalências e indecisões que têm marcado o diálogo entre estas duas áreas do conhecimento moderno, o que corresponde a dizer, nos termos colocados por

Boaventura, que faz-se indispensável promover como que uma “tradução intercultural” entre a Antropologia e o Direito, sendo que “o trabalho de tradução incide tanto sobre os saberes como sobre as práticas (e os seus agentes)” (Santos, 2006a: 124), entendendo-se como tal não apenas uma correlação entre concepções teóricas entre duas áreas de conhecimento distintas, mas a busca de um entendimento partilhado entre áreas de conhecimento e entre práticas profissionais diferentes.

Nesse caminho, afirmando as especificidades sócio-culturais das etnias e garantindo o exercício de tais especificidades não apenas em redutos étnicos restritos mas no seio do cenário interétnico nacional e internacional, Antropologia e Direito estarão contribuindo para uma reinvenção do Estado, não mais como um Estado monoétnico e regulador, mas como um Estado multiétnico e intercultural, aberto às potencialidades e aos desafios emancipatórios dos diferentes movimentos sociais.

O que pretendo enfatizar é a conveniência de uma reflexão crítica sobre outros cenários sociais onde, a parte de possibilitar uma defesa de direitos sociais, ou mais efetivamente de alicerçar a crença na possibilidade de defesa de direitos sociais, o Direito, como área de saber e como esfera de poder, pode acabar por funcionar como instrumento do Estado reprimindo, ainda que de forma sutil e veladamente, o potencial libertário e renovador dos movimentos sociais.

De mesmo modo este questionamento pode e deve ser alargado à Antropologia, e às outras ciências humanas, que tomando para si o papel de porta-vozes de conhecimentos sociais (étnicos e/ou populares) cristalizam as distinções e reificam “áreas de saber” como espaços exclusivos de exercício de patrimônios intelectuais hierarquizados, reafirmando a distância entre conhecimentos sistematizados e as fontes sociais (étnicas e/ou populares) das quais emanam estes conhecimentos.



Retornando à proposição inicial manifestada no começo desta sessão, o que pretendo é questionar o papel que a Antropologia e o Direito, como áreas de conhecimento, podem desempenhar como instrumentos ativos contribuindo para o processo de emancipação social dos povos indígenas no Brasil, e, a partir daí, para a reinvenção de um novo Estado regido por novas formas de solidariedade e por uma justiça mais democrática e, principalmente, para a reinvenção do Estado multicultural que garanta aos povos indígenas o exercício de suas identidades étnicas e suas práticas culturais em espaços compartilhados, o que corresponde dizer para a reconstituição do Estado “que haverá de colocar-se, em última instância, ao serviço de um projeto que não será ocidental, mas plural e no qual a civilização [indígena] deve desempenhar o papel protagônico” (Bonfil Batalla, 1990: 235).

#### **6.5. Estratégias de relacionamento interétnico**

Os caminhos da resistência formam uma intrincada rede de estratégias que ocupam um amplo espaço na cultura e na vida cotidiana dos povos indígenas.  
Guillermo Bonfil Batalla (1990: 191)

No confronto cotidiano com as frentes de ocupação de diferentes ordens – econômicas, religiosas, militares, de desenvolvimento, de expansão da fronteira agrícola etc. – que tomaram de assalto a Amazônia indígena os grupos locais adotaram diferentes formas de relacionamento interétnico que ao longo do tempo têm garantido a sua continuidade física e cultural.

Conforme os contextos locais específicos, o que significa dizer, conforme os diferentes projetos/modelos de ocupação dos segmentos da população nacional que em determinados momentos históricos travam contatos com as populações indígenas,

diferentes posturas de comportamento foram desenvolvidas como estratégias de relacionamento interétnicos para fazer frente à consequências do contato (Oliveira Neves, 1996; 2004). De modo não exaustivo, podem ser indicadas como as estratégias mais significativas:

- a evitação de conflitos diretos com as populações locais;
- o refúgio para as faixas de terra de difícil acesso ou fora dos interesses imediatos dos brancos;
- o estabelecimento de uma aliança distanciada e esquiva com as frentes de ocupação;
- a inserção nas atividades produtivas das frentes econômicas, como mecanismo para suprir as novas necessidades de ordem material decorrentes do contato;
- o acionar de rearranjos sociais entre grupos locais ou mesmo entre povos distintos como forma de recomposição social;
- a adoção de novas concepções de espacialidade e de ocupação territorial;
- a conversão ao catolicismo, como religião de relacionamento interétnico;
- o uso de uma identidade indígena genérica nas situações de contato, como mecanismo para resguardar particularidades étnicas específicas resguardadas dos preconceitos que conformam as relações com populações estabelecidas nas proximidades das terras indígenas;
- a incorporação da nacionalidade (portuguesa, na Colônia e Império, e brasileira, na República), como uma “ideologia” de relacionamento do contato.

Estas estratégias, muito menos visíveis que os enfrentamentos diretos, configuram uma “resistência aparentemente passiva” que torna possível “a identidade social de milhões de pessoas [que] se viram obrigadas a refugiarem-se no marco do cotidiano, no interior de âmbitos exclusivos que mantiveram sua consciência social

específica fora do alcance das pretensões hegemônicas dos aparatos coloniais e neocoloniais” (Bartolomé, 2003: 51).

Acionadas segundo as distintas situações de contato e de acordo com as necessidades imediatas que se apresentam a cada momento histórico, estas estratégias são na maior parte das vezes complementares e intimamente associadas, sem, contudo, apresentarem entre si uma determinada ordem de prevalência ou de importância, funcionando como movimentos de uma estratégia ampla de relacionamento interétnico. Na maior parte das vezes conjugadas entre si, são essas estratégias as responsáveis pela continuidade étnica dos povos indígenas em todo o continente americano, tornada possível por “uma ‘cultura de resistência’ que conseguiu manter a identidade social distintiva de seus membros (transfigurada, mas própria) até nossos dias” (Bartolomé, 2003: 51).

Evitar os choques diretos com as frentes de ocupação é, em geral, a primeira atitude assumida pelos povos indígenas quando se encontram em situação de desvantagem e/ou de ameaça. Por esta razão, muitos dos relatos e informes sobre as primeiras fases de cada momento histórico registram a hospitalidade com que vários grupos locais receberam aqueles que chegavam em seus territórios e colaboraram em seus empreendimentos de colonização. Historicamente os índios sempre foram mais receptivos e hospitaleiros do que refratários à presença dos brancos.

A historiografia dos contatos entre índios e não-índios é marcada principalmente por situações de acolhimento e construção de laços sociais, e por vezes de parentesco, fazendo das terras espaços comuns de convivência. Poucas foram as situações que as populações indígenas tomaram a iniciativa do confronto, rechaçando impedindo os brancos que chegavam aos seus territórios de neles se instarem. No caso específico do índios Kulina e Kanamari, analisados mais de perto nesta Tese, tanto a memória

coletiva dos índios e não-índios, como os documentos de época relativos à região do médio rio Juruá, indicam a receptividade e o acolhimento amistoso destes índios aos brancos que se aproximaram de seus territórios, e mesmo àqueles que se instalaram em suas terras.

É certo que nem sempre uma postura acolhedora e receptiva foi possível no passado. Mesmo nos dias atuais, e cada vez mais, ela mostra-se inviável e ineficaz para a garantia do relacionamento interétnico, sendo, muitas vezes, os povos indígenas obrigados a enfrentar as populações locais em conflitos abertos, sobretudo em situações de invasões intensas de seus territórios onde mais do que a ameaça direta de perda da terra é a própria integridade física do grupo que está posta em risco.

Buscando locais que pelas dificuldades de acesso e de implantação de atividades produtivas não despertavam o interesse imediato para o extrativismo, a maioria dos grupos locais refugiou suas aldeias no interior de seus antigos territórios originais, em locais que lhes garantissem uma maior segurança frente às possíveis investidas externas. Embora ao transferir as suas aldeias para o interior da floresta abrissem espaço para a fixação das frentes extrativistas nas margens dos rios de maior volume de água, a partir dos quais a produção era transportada para os centros regionais de comercialização, esta atitude permitia aos grupos locais resguardar, ou recompor, a organização social e manter o controle sobre partes do território indígena tradicional.

Com as modificações decorrentes do estabelecimento da ocupação econômica e dos novos padrões de produção e consumo instituídos, os índios que haviam escapado dos massacres e do envolvimento compulsório no extrativismo buscaram estabelecer uma certa aliança distanciada com as frentes econômicas. Uma estratégia que permitia aos grupos locais ganhar tempo, e espaço, para se adaptarem aos novos vizinhos e aos impactos desta convivência. A distância entre as aldeias e os núcleos populacionais das

frentes de ocupação constituem na verdade um distanciamento tático, não necessariamente expresso em distância física, que permite aos povos indígenas manterem, através de uma aliança esquiiva, uma distância estratégica que lhes garanta um espaço de liberdade étnica no contexto de relações com a população envolvente.

A partir das relações de vizinhança, espontâneas ou compulsórias, com as frentes econômicas, o universo indígena passou a sofrer alterações, com a incorporação de hábitos e necessidades desconhecidos em momentos anteriores. Enquanto procuravam preservar um distanciamento que lhes garantisse certa segurança e liberdade no novo contexto interétnico, os povos indígenas foram gradualmente envolvendo-se, ou mais corretamente, sendo envolvidos em atividades produtivas voltadas à comercialização com as frentes de ocupação econômica. Para os índios, a inserção nas atividades comerciais funcionou como forma de acesso aos bens industrializados e de suprir as novas demandas de consumo incorporadas a partir do contato. Através desta estratégia, foi possível aos grupos locais não se fragmentarem em família nucleares em colocações dispersas ocupadas por grupos domésticos restritos ou em núcleos de população mista com os brancos, como tende a ocorrer com aldeamentos próximos aos pontos de exploração comercial (Galvão, 1976: 429). Este espaço de exercício étnico garantido por uma distância estratégica tornou possível o estabelecimento de relações para o atendimento das necessidades criadas com o contacto, resguardando a expressão indígena no dinamismo sócio-cultural do contexto interétnico.

O primeiro impacto da ocupação das terras indígenas por frentes de ocupação econômica é, invariavelmente, o deflagrar de um violento processo de decréscimo populacional. Resultado direto das violências físicas perpetradas durante o processo de conquista associadas às consequências advindas de doenças introduzidas pelos colonizadores:

[...]os conquistadores atacavam com armas que a América não conhecia. A pólvora, o aço e os cavalos eram novidades incompreensíveis. Os bastões indígenas não conseguiam nada contra os canhões e os arcabuzes, as lanças e as espadas; nem as couraças de pano contra as armaduras de aço; nem os índios a pé contra aqueles guerreiros de seis patas que eram a soma do ginete e seu cavalo. E não eram menos desconhecidas as doenças, a varíola, o sarampo, a gripe, o tifo, a peste bubônica e outras involuntárias aliadas das tropas invasoras. [...] Para a América Latina, o abraço da Europa foi mortífero. Morreram nove de cada dez nativos. Os guerreiros mais pequeninos foram os mais ferozes. Os vírus e as bactérias vinham, como os conquistadores, de outras terras, outras águas, outros ares; e os índios não tinham defesa contra esse exército que avançava, invisível, atrás das tropas (Galeano, 2009: 122-123).

A depopulação tem como efeito mais imediato a desarticulação social, obrigando não apenas grupos locais de um mesmo povo, mas por vezes os remanescentes de povos distintos, a estabelecerem novas alianças e a adotarem formas de reordenamento da estrutura social visando não só a superação das adversidades imediatas, mas também, e principalmente, como artifício para recriar condições de permanência social<sup>290</sup>. O estabelecimento de rearranjos sociais internos, entre grupos locais de um mesmo povo, e externos, entre povos diferentes, acionados como mecanismos de recomposição de grupos locais e de povos atingidos pela desestruturação social, associados à mudança das aldeias para áreas de refúgio no interior dos antigos territórios, resultou em profundas e significativas alterações no modo de vida de muitas populações indígenas, dando origem a novas concepções de espacialidade e a novos padrões de ordenamento territorial.

---

<sup>290</sup> Apesar de não fazer parte dos objetivos deste trabalho, é impossível não lembrar o enorme prejuízo à higidez dos povos indígenas provocado pelo avanço das frentes de conquista e colonização sobre as suas terras. Inúmeras foram as doenças, até então desconhecidas pelas populações nativas do “novo mundo”, que foram transmitidas pelos colonos “brancos”. Frei Bartolomeu de Las Casas (2001), Darcy Ribeiro (1968, 1970a, 1970b e 1995b), Betty J. Meggers (1977), Carlos de Araújo Moreira Neto (1988), Antônio Porro (1992a e 1992b), Eduardo Galeano (1971, 1983 e 2009) e Leonardi, Victor (2000) são apenas sete dos muitos autores que registram a gravidade da tragédia das epidemias que se abateu sobre os índios, de tal forma que não há um só povo indígena em toda a América Latina, cuja história não seja marcada por surtos epidêmicos, mortandades e genocídio, provocados pelas mais diferentes doenças. Entre as doenças que mais estragos provocaram às populações indígenas estão: tuberculose, sarampo, coqueluche, catapora, varicela, gonorréia, sífilis, oncocercose, difteria, gripe, alcoolismo etc.

Influenciados diretamente pelos conflitos e disputas fundiárias decorrentes da “invasão”, as novas formas indígenas de ocupação territorial e de apropriação dos recursos naturais passaram a constituir-se, ao mesmo tempo, no principal argumento de defesa dos direitos indígenas sobre as áreas ocupadas e no principal elemento de defesa deste direito.

Três outras estratégias de caráter mais explicitamente político, operacionalizadas nas relações imediatas com as populações locais e no relacionamento com as entidades e instâncias administrativas e políticas nacionais, podem ainda ser assinaladas.

Diretamente relacionada com o projeto de “colonização” e “civilização” imposto à Amazônia, a “conversão” ao catolicismo representava para os povos indígenas a única possibilidade de estabelecimento de um relacionamento “pacífico” com as populações regionais. Contudo, para a maior parte dos índios a “conversão” nunca se revestiu de um significado mais profundo do que a aceitação do batismo e a adoção de um nome católico, ritos que perante a população regional lhes redimia parcialmente da condição de pagãos infiéis e lhes dava acesso à relações um pouco menos discriminatórias. Tanto como o nome português e o batistério, o documento de comprovação do batismo, que funcionam como meros “documentos de identidade” de uso restrito para as situações de contato, também o catolicismo representa pouco mais do que uma religião de relacionamento interétnico, onde batizados, casamentos, festejos em honra de santos(as) padroeiros(as), novenas, procissões, pregações, cânticos, orações e a própria “religião” constituem-se na maior parte das vezes em meros itens culturais que favorecem as relações amistosas nas situações de contato com as populações regionais.<sup>291</sup>

Com a instalação de núcleos urbanos nas proximidades das terras indígenas e o surgimento de centros regionais, intensifica-se, cada vez mais, o contato, através do

qual as populações indígenas buscam acesso aos serviços públicos e itens materiais que atendam as necessidades surgidas das relações com o mundo do branco. Não só como local para a satisfação das novas demandas, os núcleos populacionais e cidades, com as novidades lhe são próprias e por suas comodidades, passam a exercer uma forte atração sobre os índios, resultando daí um crescente processo de migração indígena para os espaços urbanos.

Convivendo mais sistematicamente com populações regionais, os índios passaram a fazer uso de uma identidade indígena genérica como estratégia para resguardar identidades específicas mantidas a salvaguardo dos preconceitos étnicos, que se tornam ainda mais explícitos e menos dissimulados em contextos urbanos.

Mais do que espaços de interação social com vistas à aculturação/integração, as cidades e os núcleos populacionais são, para os índios, locais de acesso à bens materiais e condições de vida do mundo do branco que, pelo contato, tornam-se indispensáveis na e para as relações interétnicas. Exemplo disso é dado pelos índios das diferentes etnias residentes na cidade de Manaus, que rejeitando as categorias “índios urbanos”, “índios citadinos”, “índios da cidade”, “índios na cidade”, “índios desaldeados”, frequentemente empregadas na literatura etnológica, referem-se a si mesmos como “índios em trânsito”, assinalando com isso não uma situação/condição de trânsito cultural, de indígena à branco, de étnico à “aculturado”/integrado, mas que mesmo vivendo na cidade não perdem contato com as suas tradições próprias, realimentadas através de contatos regulares com suas terras de origem (Carvalho, 2011).

No que se refere às relações institucionais com o poder público historicamente representado na região ou instalado nas terras indígenas, a adoção de uma nacionalidade portuguesa ou brasileira teve sempre, antes de qualquer outra razão, uma função

---

<sup>291</sup> Com a perda de hegemonia pelo catolicismo, mais recentemente outras regiões passaram a ser



instrumental através da qual os diferentes povos buscavam a proteção do Estado nacional contra as situações de ameaça nos diferentes momentos históricos. Invocando uma identidade nacional, os índios buscam no reconhecimento de uma igualdade cidadã com as populações nacionais a garantia dos direitos civis e políticos advindos desta cidadania.

Um exemplo atual do uso da identidade nacional como estratégia de convivência interétnica é expresso nas palavras de Pedro Inácio Pinheiro, liderança Ticuna da tríplice fronteira Brasil – Peru – Colômbia, no rio Solimões, quando diz: “Nós se consideramos brasileiro porque a gente tá na terra do Brasil, como diz, né?! No momento que a gente vai pra terra do Peru, ou da Colômbia, aí nós somos colombiano porque estamos na terra da Colômbia. Mas na realidade nosso sangue é de índio Ticuna; brasileiro porque nascemos no Brasil” (Ribeiro e Oliveira Neves, 2009: 186).

Com suas palavras, Pedro Inácio enfatiza a origem mítica do povo Ticuna e, ao comentar as diferenças entre os Ticuna que moram no Brasil e os que moram no Peru e na Colômbia, assinala: “só diferença, mas história é uma só. Língua Ticuna é diferente um pouquinho e língua não-indígena é diferente também. Só essa diferença. Clã é o mesmo, história é a mesma. Porque tudo os Ticuna que moram na Colômbia ou no Peru vem do Brasil, nasceram junto na Évare<sup>292</sup>. Então por isso que no tempo da conquista, da guerra<sup>293</sup> é que se afastaram do Brasil e foram pro Peru e pra Colômbia” (Ribeiro e Oliveira Neves, 2008: 186).

Essa mesma situação é vivida por muitos povos indígenas cujos territórios tradicionais foram divididos entre os diferentes países e que “separados” por fronteiras nacionais vivem hoje situações de múltiplas nacionalidades, como é, além dos Ticuna, o

---

“professadas” por alguns indígenas com o mesmo sentido de facilitador das relações de contato interétnico.

<sup>292</sup> Território mítico de origem do povo Ticuna, identificado com as Terras Indígenas Évare I e Évare II.

caso dos Baré, separados entre Brasil, Colômbia e Venezuela; dos Baniwa e Kuripaco, separados entre Brasil e Colômbia; dos Yanomami, separados entre Brasil e Venezuela; dos Ashaninka, Matsés e Kambeba, separados entre Brasil e Peru; dos Yaminawá, separados entre Brasil, Peru e Bolívia; dos Chiquitano, separados entre Brasil e Bolívia; dos Guarani, separados entre Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia; dos Charrua, separados entre Brasil e Argentina; dos Makuxi e Wapixana, separados entre Brasil, Guiana e Venezuela; dos Aparai, separados entre Brasil, Guiana Francesa e Suriname; dos Galibi do Oiapoque, separados entre Brasil, Guiana Francesa, Suriname e Venezuela; e tantos outros povos hoje divididos entre territórios de Estados nacionais que se impuseram sobre territórios étnicos.<sup>294</sup> As palavras de Pedro Inácio dão a exata medida de como a adoção de uma nacionalidade pode vir a se constituir para os povos indígenas em uma eficaz estratégia de relacionamento tanto com as populações nacionais quanto com instâncias e órgãos públicos sem que para tal os índios necessitem abdicar de sua identidade étnica específica.<sup>295</sup>

De um primeiro momento marcado por estratégias caracterizadas por uma certa passividade frente o poder representado pelas instituições e órgãos públicos e os interesses das sociedades regionais, próprias de uma situação histórica francamente adversas, a partir dos anos 1970, com o surgimento do movimento indígena organizado, os índios passaram gradativamente a assumir posturas cada vez mais ativas na defesa de seus direitos específicos. É assim que passa a ganhar mais densidade as questões de:

---

<sup>293</sup> “Tempo da conquista, da guerra”, disputa entre espanhóis e portugueses no controle da região do alto rio Solimões.

<sup>294</sup> Com realação a essa situação, Miguel Alberto Bartolomé suger que “Uma alternativa seria o reconhecimento de uma dupla [ou tripla, ou quádrupla...] cidadania fronteiriça, que já existe de fato, ainda que os Estados [nacionais] se neguem a outorgá-la de uma forma franca” (Bartolomé, 1999: 46-47). Em nota explicativa a essa situação que existe de fato, mas que é negada pelo Estado, o mesmo autor menciona a observação de um indígena Wayú, os chamados Guajiro, “que quando Colômbia e Venezuela comercializavam entre si, isto se chamava Mercado Comum; mas quando o faziam eles através da arbitrária fronteira que dividia seu povo, o comércio passava a chamar-se contrabando” (Bartolomé, 1999: 48).

<sup>295</sup> Essa percepção identitária é tratada no Capítulo 5, em entrevista com o próprio Pedro Inácio Pinheiro.

garantia dos direitos à terra (primeiras assembleias, reivindicação de demarcações etc.); constituição do movimento indígena organizado (criação da Unind, da UNI e das inúmeras organizações indígenas locais); reivindicação de direitos étnicos diferenciados (participação efetiva na Campanha Pró-Constituinte, em 1988) fortalecimento institucional do movimento indígena; elaboração e efetivação de políticas públicas diferenciadas (educação indígena diferenciada, atendimento diferenciado à saúde indígena etc.); busca de diálogo intercultural; formulação empírica de formas de demarcação emancipatória das terras indígenas, como alternativa à demarcação regulatória promovida pelo Estado brasileiro.

Dando provas concretas do dinamismo cultural indígena, as diferentes estratégias de relacionamento interétnico são reelaborações/atulizações sempre constantes de lutas políticas seculares com as quais os povos indígenas resistem ao contato com a sociedade nacional e enfrentam os impactos decorrentes das novas situações. Desde o enfrentamento físico à invasão das terras até o estabelecimento de relações de proximidade com segmentos da população nacional e adoção instrumental de uma identidade nacional, as diferentes estratégias de relacionamento são mecanismos de resistência étnica visando à criação de espaços de manutenção do modo de ser índio em contato com a sociedade nacional. A emergência de estratégias de relacionamento interétnico promovidas não mais por grupos locais individualmente mas através de manifestações articuladas no âmbito do movimento indígena organizado não constitui

um fenômeno novo, mas sim da expressão reestruturada da mesma luta centenária que têm levado a cabo as etnias indígenas, mas que agora se expressa através de um novo tipo de discurso e de ação. Trata-se de uma reelaborada praxis etnopolítica, que se adaptou às modificações de circunstâncias porque atravessam os sistemas interétnicos locais, regionais e continentais, tratando de manifestar-se em termos que sejam compreensíveis dentro dos parâmetros impostos pelo *logos* dominante (Bartolomé, 1999: 43).

Acionando diferentes mecanismos conforme as necessidades impostas por cada momento histórico, os povos indígenas põem em ação estratégias de relacionamento com a população nacional conservando distâncias sociais que lhes tem permitido preservar espaços étnicos de manifestações culturais que lhes são próprias. O tipo de relacionamento interétnico que parece mais favorável aos povos indígenas é aquele indicado na fala de David Kopenawa Yanomami em seu depoimento no vídeo “Quem são eles?”, da série “Índios no Brasil”: “Queremos ficar amigo dos ‘brancos’... Mas de longe!” (Kopenawa, 2000).

## **6.6. Realidades indígenas resistentes**

Hoje nós somos:  
o fruto de um passado  
que em nossa cultura  
se faz presente  
projetando-se para o futuro.  
José Luis Palacio Asensio (1980: 7)

Não há dúvida que as organizações indígenas são instâncias políticas constituídas a partir de uma lógica, de uma razão, de um ordenamento, de uma funcionalidade e de uma estruturação não-indígenas, externas ao(s) universo(s) indígena(s)<sup>296</sup>. Apesar disto seria um erro considerar as organizações indígenas simplesmente como entidades externas transplantadas para o contexto das questões indígenas, uma vez que hoje esta forma de associativismo já está plenamente incorporada pelos sistemas de organização social da maioria dos povos indígenas, em todas as regiões do país.

Dizer que o modelo de organização das entidades indígenas é exterior às etnias abre a possibilidade de se pensar que as organizações indígenas reproduzem as formas

organizacionais da política indigenista oficial (Ramos, 1997: 51). Mas será esta uma verdade assim tão simples? Não será, antes, que em sua formalização institucional as organizações indígenas – e não o movimento indígena, os povos indígenas articulados em movimento social – reproduzem as formas organizativas de um Estado burocrático e cartorial, como é o Estado brasileiro? Colocada de outro ângulo, pode-se questionar a necessidade das organizações indígenas reproduzirem as mesmas formas organizacionais de um Estado burocrático: não seria possível que as “organizações étnicas” pautassem suas ações e funcionamento em normas e princípios étnicos, e não em normas, rotinas e princípios burocrático-administrativos próprios das sociedades ocidentais modernas? Evidentemente que operacionalizar uma proposta desta ordem no contexto de relações interétnicas não depende unicamente da vontade ou determinação dos povos indígenas, implica, fundamentalmente, na necessidade de uma redefinição da natureza das relações interétnicas e dos seus instrumentos e espaços de diálogo, bem como exige da parte do Estado abertura para uma nova forma de organização política plural que admita a presença de povos diferentes na formação da sociedade nacional, o que, portanto, está diretamente relacionado com as intenções e motivações do Estado brasileiro para com as populações indígenas.

Após um primeiro momento de afirmação da igualdade e de explicitação de demandas comuns aos diferentes povos, as organizações indígenas modernas passaram a atribuir à diferença um valor crescente não apenas em atos e em discurso, mas também em reivindicações específicas, dando origem a construção de um sujeito político indígena que impulsiona o processo de afirmação não em termos de um índio genérico, mas de afirmação étnica diferenciada. As organizações indígenas funcionam como um meio de pressão para superar a exclusão imposta pelo um ordenamento

---

<sup>296</sup> Segundo as informações atualizadas sobre o Censo Indígena 2010, divulgadas pelo IBGE em 10 de

político monocultural e hegemônico do Estado nação e acender aos serviços e direitos de uma cidadania diferenciada, e, ao mesmo tempo, de afirmação de distinções étnicas entre os índios e a sociedade nacional e dos diferentes povos indígenas entre si.

A cidadania reivindicada nas lutas indígenas é uma cidadania diferenciada daquela concebida nos “limites do Estado monocultural, assim como do direito monístico, [que] provocou a exclusão das diferenças étnicas e culturais, de modo velado pela suposta universalidade do princípio da igualdade e pelo difundido conceito de cidadania legal, igualitária e indiferenciada” (Dantas, 2004: 215); uma cidadania étnica que reconheça o direito das especificidades étnicas garantido em documentos legais, que, assim,

deve ser fundada no reconhecimento do direito à diferença como valor jurídico e político que propicie – calcada em princípios democráticos – a preservação e manifestação de identidade, assim como a participação pública nos âmbitos político, social, cultural e econômico desde e com suas diferenças. Isto equivale dizer que é a participação do sujeito diferenciado, duplamente contextualizado e relacionado no seu universo particular e comunitário bem como no âmbito do Estado (Dantas, 2004: 216).

Enfim, uma cidadania indígena diferenciada nova e ressignificada, que ao garantir o exercício da identidade diferenciada na defesa de direitos étnicos particulares pode ser conceituada como uma “cidadania ativa” (Dantas, 2004).

A partir das singularidades étnicas que lhe são próprias, as organizações indígenas inovam “tanto em seu funcionamento como em seus objetivos, em um contexto de conflito étnico” (León Trujillo, 1991: 381). Ao contrário de outras organizações dos movimentos sociais populares onde a questão étnica não está presente, as organizações indígenas “explicitamente buscam converter-se em contrapartes políticas dos entes de poder predominantes” (León Trujillo, 1991: 383). E sendo assim,

---

agosto de 2012, no Brasil existe hoje cerca de 305 etnias, sendo contabilizadas 274 línguas indígenas faladas (IBGE, 2012b).

as organizações indígenas são, antes, estratégias políticas de viabilização de demandas nativas orientadas por concepções e valores étnicos que mesmo nas situações de contato continuam a fundamentar a vida e a luta dos povos indígenas nos novos cenários das relações interétnicas a que foram inseridos com a instalação do processo de colonização europeia em seus territórios. As organizações indígenas são a expressão política das diferenças políticas entre os povos indígenas e o Estado nacional, cuja ação encaminha

para que a sociedade e o Estado reconheçam a um sujeito social: os povos indígenas, e estes logrem aceder a diversos mecanismos de participação política, rompendo a exclusão em que se encontravam. [...] As organizações indígenas reivindicam à sociedade novas questões de fundo, incitam a redefinir o Estado e reivindicam à luta social outras utopias, como a da autogestão. No vazio de novas referências à ação social, esta pode significar uma contribuição singular (León Trujillo, 1991: 415).

Ou seja: No cenário das relações interétnicas, o Estado, em sua formulação política, é que se constitui na “contraparte” do movimento indígena; não os representantes do governo em um determinado momento. Assim, o que está em discussão não são as eventuais atitudes de oposição ou de aliança entre entidades dos movimentos indígenas e agentes do indigenismo oficial e mesmo do indigenismo alternativo. O que deve ser posto em questão é o projeto institucional do Estado que se afirma em contraposição aos interesses dos povos indígenas e antagônicos à continuidade étnica no interior do Estado monocultural.

Como formas de resistência, as organizações indígenas “são, em fim, facetas de uma mesma luta, permanente, tenaz: a luta de cada povo e de todos em conjunto para seguir sendo eles mesmos; sua decisão de não renunciar a serem os protagonistas de sua própria história”, palavras de Guillermo Bonfil Batalla (1990: 14) sobre as lutas do movimento indígena no México, que podem ser tomadas para a situação indígena em toda a América Latina, inclusive na Amazônia e no o Brasil.

É importante não perder de vista que, apesar do diálogo interétnico ser sempre um diálogo desigual, com interesses divergentes e em sua maioria conflituosos, as relações entre sociedades diferentes são sempre conduzidas pelos universos simbólicos e materiais operantes tanto no campo partilhado do contato como no interior de cada sociedade, o que faz com que a aproximação de culturas e povos distintos seja mais do que um simples processo de homogeneização ou de descaracterização cultural (Oliveira Neves, 1999a). E sendo assim, também as ações, programas, projetos e todos os tipos de iniciativas desencadeadas pelas organizações indígenas, mesmo quando operacionalizados em espaços interétnicos, estarão orientadas por valores étnicos.

A questão central que essa situação coloca está relacionada com os universos simbólicos diferentes postos em interação a partir das relações de contato entre povos distintos: por um lado, o choque entre sistemas epistemológicos diferentes, as disputas e consequentes negociações entre conhecimentos rivais mobilizados para o entendimento das práticas indígenas articuladas com as práticas das sociedades envolventes; e, por outro lado, a necessidade de reinterpretações, rearranjos e reconfigurações das estruturas sociais étnicas tradicionais conjugadas às novas demandas políticas decorrentes do estabelecimento das relações interétnicas. A interação entre sistemas diferentes pode se dar através de disputas, historicamente operacionalizadas pelo Estado nacional com o desperdício do conhecimento dos povos indígenas ou de articulações, que, para garantir os direitos indígenas, devem estar associadas à necessária construção de um novo Estado que não veja os grupos étnicos como obstáculo e ameaça.

Analisando os movimentos étnicos dos anos 1970 na América Latina, Stefano Varese refere-se a este potencial indígena de criação política como “potencial de rebeldia e das opções alternativas” (1981: 120), claramente visível mesmo em movimentos e organizações étnicas menos politizadas. Neste sentido, enfatizando as



potencialidades emancipatórias das inúmeras iniciativas sociais que diferentes grupos sociais e étnicos operacionalizam na busca de construção de realidades locais contra-hegemônicas, a expressão “realidades emergentes” (Santos, 1998a e 1998b) parece apropriada para designar as iniciativas étnicas uma vez que sugere o potencial criador e alternativo dos movimentos étnicos em um novo contexto de relações etnopolíticas. Caso se pretenda ressaltar que as iniciativas indígenas chamada de “realidades emergentes” são fruto da resistência étnica que anima o longo processo de permanência indígena na “conquista, e que, portanto, não são para os povos indígenas novidade, o mais indicada seria chamá-las de “realidades indígenas resistentes”, uma vez a condição de “emergentes” decorre apenas da visibilidade que lhes passa a ser dada pela sociologia das ausências e sociologia das emergências. A sociologia das ausências e sociologia das emergências não criam experiências humanas, apenas dão visibilidade a realidades que apesar de existirem foram/são condenadas à invisibilidade perante o mundo moderno, realidades que apesar de condenadas a desaparecerem resistem operantes em sistemas culturais não-modernos, devendo, por isso, serem vistas como “realidades resistentes”.

Ainda no que se refere às iniciativas étnicas em construção pelo movimento indígena, recobrem-se de uma importância epistemológica e política que vai além do campo do indigenismo. Como iniciativas que por si mesmas se configuram em alternativas às realidades sociais monoétnicas e monoculturais instituídas pelas sociedades nacionais na América Latina, as “realidades indígenas resistentes” demonstram que:

No nível teórico existe um aspecto essencial [nas “realidades indígenas resistentes”] que deve ser levado em conta. A estratégia de um projeto histórico não é um momento, uma etapa fechada em si mesma que uma vez superada não deixa rastros. A escolha de uma estratégia é escolha que afeta profundamente a conformação e a essência mesma do projeto social que, para ser alcançado, impõe sua operacionalização. E se acreditamos num projeto civilizatório latino-

americano de tipo plural, socialista, democrático, onde seja possível realizar a autogestão econômica, política e cultural dos grupos sociais, então o que necessitamos é formular “agora” uma estratégia plural, fundada numa consciência estratégica plural, múltipla. Se a meta é uma sociedade na qual exista “unidade na diversidade”, segundo a formulação iugoslava, então a estratégia do projeto tem que admitir e fomentar a multiplicidade, a diversidade. Depois será muito tarde (Varese, 1981: 128).

Seja a partir dos grupos locais, seja a partir de ações ordenadas enquanto movimento indígena organizado, o cenário interétnico brasileiro é marcado por variadas iniciativas enormemente distintas entre si, tanto aquelas bastante concretas e com objetivos muito definidos ou mesmo pragmáticos, como outras de dimensões mais amplas e com objetivos mais explicitamente políticos, em geral relacionados com a reconquista e garantia de direitos coletivos. Em ambos os casos, tais situações constituem-se em iniciativas fundamentadas “numa consciência estratégica plural, múltipla”, para voltar às palavras de Stefano Varese; em iniciativas de afirmação de direitos advindos da especificidade histórica que distingue o conjunto dos povos indígenas da sociedade nacional brasileira e que distingue entre si os diferentes grupos étnicos, portadores de particularidades sócio-culturais, assumindo, por isso mesmo, uma dimensão de movimento social de caráter étnico.

Um grande número de ações, programas, projetos, cursos, treinamentos e toda uma imensa variedade de atividades atualmente implementadas por organizações indígenas no Amazonas caracterizam-se como iniciativas potenciais de processos de “globalizações contra-hegemônicas”, constituindo o que tem vindo a ser denominado por Boaventura de “cosmopolitismo” (Santos, 1998a, 1998b e 2001). Sem pretender relacionar todas as iniciativas indígenas, até porque para isto seria necessário um espaço muito maior do que o disponível nesta sessão, algumas das “realidades alternativas” em construção pelos povos indígenas no Amazonas, podem ser destacadas:

- produção e difusão de programas radiofônicos destinados a levar informações relativas à política e à questão indígena nacional e regional. Pelo menos dois programas desta natureza podem ser citados: “A Voz do Parente”, realizado pela Coiab, transmitido a partir da Rádio Rio Mar, de Manaus, com programação voltada para a população indígena do Estado do Amazonas, e “Informativo da Foirn”, irradiado a partir da rádio comunitária de São Gabriel da Cachoeira, pela Foirn, com programação especialmente voltada para a população da região do alto rio Negro.

- utilização da informática para a construção de redes de apoio e para a divulgação de notícias através de boletins eletrônicos periódicos que, além de permitir ampliar e estreitar o leque de alianças externas, mostram-se eficientes instrumentos na luta pela afirmação e garantia de direitos; como no caso dos índios Ticuna, localizados no alto rio Solimões, que a partir de 1999 começaram por eles mesmos a elaborar e divulgar através de correio eletrônico o Jornal *Magüta*.

- implantação de sistemas de radiofonia destinados a permitir a comunicação entre as diferentes aldeias de um mesmo povo ou de uma região, que, além de atualizar informações e acontecimentos no campo das relações interétnicas, favorece o fortalecimento das línguas indígenas, uma vez que a maior parte dos contatos radiofônicos são realizados em língua materna; sistemas em operação em diversas regiões, como no Vale do Javari, no alto rio Solimões e no alto rio Negro.

- formação de entidades de cunho profissional, tais como associações de professores indígenas que a partir da retomada e da revalorização de conhecimentos tradicionais têm conseguido incorporar as línguas nativas aos programas de escolarização oficial, como as línguas mura, no baixo rio Amazonas, e ticuna, no alto rio Solimões, ou ainda o reconhecimento oficial das “escolas indígenas”, como da Escola Baniwa-Curipaco, no alto rio Negro.

- realização de cursos de formação profissional destinados à capacitação e treinamento de pessoal indígena para assumir serviços ou funções nas organizações indígenas ou em aldeias, como, por exemplo, cursos de contabilidade, cursos de mecânica de motores, cursos de multimeios e comunicação, cursos de formação de agentes de saúde indígena etc..

- realização de cursos de capacitação pedagógica e linguística para professores indígenas que lecionam em “escolas indígenas”. De modo especial podem ser citados: o “Curso de Magistério Indígena”<sup>297</sup>, que em janeiro-fevereiro de 2001 formou 177 professores da região do alto rio Negro que atuam no ensino de segundo grau, e que em sua segunda edição o “Curso de Magistério Indígena” para além dos povos da calha do alto rio Negro se estendeu também aos Yanomami dos rios Cauaburis e Maiá, o “Curso de Linguística Tariano” e “Oficina Pedagógica Tariano” para professores indígenas da “escola indígena” Tariano, todos eles reconhecidos pela Secretaria de Educação e Desportes da Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira; o Curso de Magistério Mura, no Município de Autazes, e Curso de formação de professores indígenas, no Município de Maués, promovidos pela Ufam.

- construção de sistemas econômicos de aceitação no mercado internacional, alternativos ao antigo modelo de economia de subsistência, como a venda de artesanatos Waimiri-Atroari, através da Internet, ou do guaraná<sup>298</sup> produzido pelos Sateré-Mawe, que é vendido na Itália a partir de uma aliança com uma organização não-governamental sediada em Manaus.

- desenvolvimento de técnicas de piscicultura e execução de projetos de piscicultura, destinados a criação de espécies nativas de peixes para consumo interno nas aldeias e para comercialização de excedentes. Experiências em andamento nas

regiões do alto rio Negro e do alto rio Solimões, cujos resultados concretos alcançados permitem tanto o aprimoramento destas iniciativas como a correção de problemas técnicos detectados.

- implantação de programas e projetos voltados ao controle e proteção ambiental em terras indígenas já demarcadas e à apropriação de seus recursos naturais de modo sustentável, beneficiando as terras ocupadas pelos Waimiri-Atroari, pelos Ticuna e as terras indígenas do alto rio Negro.

- participação de representantes indígenas de todas as regiões do Estado do Amazonas no Conselho Estadual de Educação Indígena, do Amazonas (CEEI/AM), e de representantes indígenas em Conselhos Municipais de Saúde (CMSs) em diversos municípios, ditando novos procedimentos em educação escolar e saúde diferenciadas oferecidas pelo Estado aos povos indígenas.

- criação de grupos de encaminhamentos políticos com o objetivo de conquistar espaços de representação indígena nas instâncias políticas municipais, estadual e federal. Apesar do movimento indígena já haver lançado alguns candidatos a cargos eletivos, até hoje somente conseguiu eleger representantes municipais (vereadores, vice-prefeitos e prefeitos), não tendo ainda atingido o objetivo de eleger qualquer representante indígena para a Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, em Manaus, nem para a Câmara Federal, em Brasília.<sup>299</sup>

Além destas iniciativas podem ainda ser citadas a construção de fóruns ampliados de discussão e encaminhamentos políticos, tais como a Comissão dos

---

<sup>297</sup> Primeiro curso específico para a formação de professores indígenas, reconhecido pela Seduc/AM, realizado através da Foirn.

<sup>298</sup> “Guaraná”: furto silvestre da Amazônia, do qual é extraído o extrato para a fabricação de refrigerantes.

<sup>299</sup> Mário Juruna, índio Xavante, do Estado do Mato Grosso, foi eleito Deputado Federal pelo Rio de Janeiro em 1983, tendo sido o indígena brasileiro a ser eleito para um cargo público. Como deputado federal, Juruna foi o responsável pela criação da Comissão Permanente do Índio, contribuindo para aumentar o reconhecimento nacional sobre a questão indígena. Ao final de seu primeiro mandato Juruna voltou a se candidatar a deputado federal nas eleições de 1986, contudo não conseguiu se reeleger. Mário Juruna foi, até hoje, o único índio a ocupar cargo eletivo no Congresso Nacional.

Professores Indígenas da Amazônia (Copiam), entidade autônoma voltada para a formulação de diretrizes para a educação escolar indígena; a União Ticuna (Ticunião), movimento voltado à discussão política, com o objetivo de criar uma união entre os índios Ticuna, agregando as populações localizadas do Brasil, Colômbia e Peru; e o Fórum de Debate dos Direitos Indígenas (FDDI), entidade formada por lideranças indígenas da região do alto rio Negro com o propósito de discutir e propor alternativas para a política local, e de constituir a base política que permita aos índios desta região conquistarem em um futuro próximo, pela via da eleição, a Prefeitura e a Câmara de Vereadores local.

Por terem alcançado os seus objetivos, ou por terem esgotado as suas potencialidades, ou, de outra parte, por não terem conseguido concretizar os seus propósitos, algumas destas iniciativas foram encerradas ou suspensas, enquanto outras continuam ainda hoje a ser realizadas, a partir do dinamismo etnopolítico próprio dos povos indígenas em contato com as sociedades nacionais, segundo as suas concepções originais ou tendo os seus enfoques iniciais redirecionados visando atingir outros objetivos.

Contudo, mesmo representando processos de afirmação de particularidades sócio-culturais distintas no cenário das relações interétnicas, as iniciativas indígenas podem não se realizar enquanto realidades étnica, desperdiçando o seu potencial emancipatório, perdendo a sua dimensão contra-hegemônica e vindo a se constituir em “localismos globalizados”, e, portanto, em processos de “globalizações hegemônicas”, ou “globalizações de cima para baixo” (Santos, 1995 e 2001) que, ao contrário de contribuírem para a emancipação/autonomia/autodeterminação dos respectivos grupos sociais, afirmem heteronomias que submetem os grupos minoritários.

O caso da venda de artesanato indígena serve para ilustrar como a dimensão emancipatória de uma iniciativa pode tornar-se reguladora, dependendo da forma como esta é conduzida. Embora rica em seu potencial de “cosmopolitismo”, quando conduzida por meios que valorizam e reforçam o modo de produção étnico, a venda de objetos e artefatos de minorias étnicas pode, por outro lado, constituir-se em um processo de globalização hegemônica quando efetuada por agentes ou *marchands* a serviço de lojas comerciais, ateliês de decoração ou galerias de arte a partir de uma concepção que toma o produto étnico como um objeto de consumo como outro qualquer. Transferido à população indígena, esse “modo de consumo” que enfatiza uma dimensão estética e econômica na maior parte dos casos nem sequer imaginadas pelo grupo étnico, a produção do artesanato passa a estar voltada e condicionada pelo mercado, perdendo tanto a dimensão social de seu “modo de produção” como as suas marcas étnicas tradicionais. Mesmo que o produto indígena continue a apresentar uma expressão étnica, a sua confecção adquire uma conotação de produção em série de “objeto” semi-industrializado, ou mesmo industrializado. Dessa forma a venda do “objeto” indígena deixa de se efetivar como uma forma étnica de afirmação contra-hegemônica, perdendo o potencial de “cosmopolitismo” pela efetivação de um processo de regulação hegemônico de “localismo globalizado” a partir de uma “etnicização” do artefato étnico, que o transforma em “artesanato étnico” ou “artesanato indígena”, segundo determinadas concepções estéticas globais que passam a se impor às concepções estéticas étnicas locais e específicas.

É esse o caso de certos produtos que transformados em objetos de consumo por uma concepção estética exógena passam a ser produzidos unicamente para a comercialização externa, não tendo nenhum uso ritual ou utilitário no interior do grupo étnico do qual é “originário”, ou ainda de alguns objetos que mesmo quando não

perdem totalmente a sua conotação de artefatos étnicos passam a ter a sua produção orientada pelo mercado simbólico globalizado como signo de uma etnicidade subordinada.

Ainda que possa representar uma fonte de ingresso de recursos econômicos para as comunidades locais, a comercialização de artesanato indígena apenas como objetos de consumo dissociados de sua expressão étnica representa um desperdício do potencial emancipador dos artefatos étnicos como elementos de valorização e afirmação dos povos que os produzem. Itens culturais de vários povos encontram-se reduzidos a essa condição, sendo hoje consumidos como moda étnica, música étnica, gastronomia étnica etc., comercializados no circuito global alternativo<sup>300</sup> como “artes étnicas”.

Exemplo claro de etnicidade subordinada aos ditames do consumo étnico é caso do Projeto Arte Baniwa, desenvolvido em parceria entre a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), a Foirn e o ISA<sup>301</sup> para a produção e comercialização de cestaria de arumã produzida pelos índios Baniwa do alto rio Negro. Produzido por diversas comunidades localizadas no alto rio Içana, o artesanato Baniwa é comercializado por distribuidores designados no Projeto como “parceiros no varejo”, sendo o principal deles a rede de lojas Tok&Stok, especializadas em móveis e objetos de decoração, tendo como público alvo consumidores de classe média de grandes centros urbanos brasileiros<sup>302</sup> (Artebaniwa, s/d).

Paralelamente à divulgação positiva da “arte” Baniwa e o aporte de recurso financeiro decorrente da venda do artesanato Baniwa, a produção em larga escala de

---

<sup>300</sup> Aqui o “alternativo” está relacionado unicamente à busca de espaços paralelos de comercialização do “artesanato étnico” no cenário hegemônico ditado pelas relações econômicas capitalistas.

<sup>301</sup> O ISA se apresenta como “uma associação civil, sem fins lucrativos, fundada em 1994 para propor soluções integradas a questões sociais e ambientais. O ISA tem como objetivo defender bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos” (Artebaniwa, s/d).

<sup>302</sup> Outros “parceiros no varejo” para a venda do artesanato Baniwa são: no Brasil, Flores Online, Pão de Açúcar, Lojas Caras do Brasil, Jacaré do Brasil, Feira Moderna, Iandé, Casa das Culturas Indígenas,



utensílios de cestaria provocou impactos de muitas ordens: ambientais, provocando a redução de estoque de arumã, matéria prima indispensável para a confecção de cestaria; sócio-econômicos, através do excessivo envolvimento dos membros das comunidades na produção de artesanato para comercialização, com a conseqüente subvalorização de outras atividades indispensáveis à vida do grupo; e culturais, interferindo na divisão sexual do trabalho, já que a cestaria, prática tradicionalmente restrita aos homens, passou, em razão do atrativo econômico, a ser realizada também pelas mulheres, acarretando a ausência feminina em práticas que lhes são específicas e o desequilíbrio nas relações de gênero no cotidiano dos grupos Baniwa. Avaliado negativamente pelos próprios índios Baniwa, o Projeto Arte Baniwa foi abandonado, apesar do ingresso financeiro que facilitava aos grupos o acesso a itens materiais externos destinados ao atendimento de necessidades incorporadas.

É importante observar que apesar desta forma de comercialização de itens étnicos ser uma tendência dominante no mercado, alguns produtos indígenas são comercializados a partir de outras condições. Os chamados “comércio justo” e “slow food” são exemplos de iniciativas que se propõe difundir em nível nacional e internacional a produção étnica a partir de condições diferenciadas de comercialização. Tendo como principal objetivo apoiar política e financeiramente as comunidades produtoras, as redes “comércio justo” e “slow food” buscam valorizar a produção étnica sem exigir uma homogeneização a partir de normas e orientações externas impostas por mercados hegemônicos e sem imprimir ao produto comercializado conotações diferentes daquelas que lhe sejam próprias nas comunidades de origem, mas ao contrário, difundir as práticas culturais étnicas, abrindo espaço político para a sua valorização e o fortalecimento dos seus respectivos povos.

---

Artíndia (loja da FUNAI), Amoa Konoya, Mundo Verde e Ponto Solidário; no exterior, Caboclo Brasil,

De modo especial, três “realidades indígenas”, de elevado conteúdo político e com resultados muito positivos, devem ser destacadas: a cooficialização de línguas indígenas, a realização continuada de mobilizações nacionais de caráter etnopolítico e a iniciativa própria de demarcação de terras.

A partir de projeto de lei de iniciativa de um vereador indígena do Município de São Gabriel da Cachoeira, na região do alto rio Negro, as línguas Tukano, Baniwa e Nheengatu, amplamente faladas na região, foram reconhecidas em 2002 como línguas oficiais, juntamente com o português<sup>303</sup>. A cooficialização torna possível que qualquer pessoa – e não apenas os indígenas – se expresse nestas línguas em assuntos e questões de seu interesse junto aos poderes municipais. Como num efeito dominó, depois do Tukano, Baniwa e Nheengatu tornados oficiais em São Gabriel da Cachoeira outras línguas faladas por grupos étnicos minoritários foram reconhecidas como línguas cooficiais em outros municípios brasileiros, são elas: o guarani, em Tacuru e Paranhos, no Mato Grosso do Sul; o pomerano, em Pomerode, Santa Catarina, Santa Maria de Jetibá, Vila Pavão e Pancas, no Espírito Santo; e o alemão, também em Vila Pavão, no Espírito Santo.<sup>304</sup>

Em 2003, por ocasião das comemorações que comumente ocorrem no mês de abril por ocasião do Dia do Índio<sup>305</sup>, organizações indígenas e indigenistas organizaram em várias localidades do país manifestações a favor dos índios e promoveram uma grande concentração indígena em Brasília, reunindo representantes de diversos povos. Com o nome de “Abril Indígena”, estas atividades passaram a fazer parte do calendário

---

Barcelona, Espanha, e Casa Natura, Paris, França (Artebaniwa, s/d).

<sup>303</sup> Lei municipal Nº 145/2002 que cooficializa as línguas Baniwa, Tukano e Nheengatu em São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas.

<sup>304</sup> Durante o “Estado Novo”, em 1930 a 1945, Governo Vargas, foi proibido o uso público de línguas estrangeiras no Brasil. As escolas de imigrantes foram obrigadas a ensinar todos os conteúdos em português. A proibição se estendeu também às línguas indígenas.

<sup>305</sup> Em 1940, durante o primeiro Congresso Indigenista Interamericano, na cidade do México, o dia 19 de abril foi escolhido para comemorar na América Latina o Dia do Índio. A data foi instituída no Brasil em 1943, durante o governo do presidente Getúlio Vargas.

de lutas indígenas em reivindicação do cumprimento pelo Estado brasileiro dos direitos constitucionais descritos na Carta Magna de 1988. O “Abril Indígena” e o “Acampamento Terra Livre”, a sua principal expressão política, deram início à realização periódica e continuada de mobilizações nacionais de caráter etnopolítico destinadas a protestar contra o esvaziamento da política indigenista oficial, a evidenciar para a sociedade nacional, os meios de comunicação de massa e as autoridades políticas nacionais as questões enfrentadas pelas populações indígenas e, ao mesmo tempo, alimentar o movimento indígena com uma visão crítica indispensável para o enfrentamento do processo de institucionalização a que foram submetidas as lutas indígenas pelo Estado nos anos recentes.

Desde o “I Acampamento Terra Livre”, erguido em Brasília, na Esplanada dos Ministérios, em abril de 2004, já ocorreram outros oito “acampamentos”<sup>306</sup> tendo como motivação principal a reivindicação de que, demarcadas, as terras indígenas voltem a ser terras livres de invasão, para uso étnico exclusivo dos povos que as ocupam, como deixa claro a “Carta do Rio de Janeiro”, documento final do IX Acampamento Terra Livre, também chamado de “Acampamento Terra Livre – Bom Viver/Vida Plena” e “Acampamento Rio +20”, realizado por ocasião da “Cúpula dos Povos por Justiça Social e Ambiental Contra a Mercantilização da Vida, em Defesa dos Bens Comuns”, ou simplesmente “Cúpula dos Povos”, encontro paralelo de organizações e movimentos sociais durante a “Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável” (Rio +20), em junho de 2012, na cidade do Rio de Janeiro:

Clamamos pela proteção dos direitos territoriais indígenas. No Brasil, mais de 60% das terras indígenas não foram demarcadas e homologadas. Reivindicamos o reconhecimento e demarcação imediatos das terras indígenas, inclusive com políticas de fortalecimento das áreas demarcadas, incluindo desintrusão dos

---

<sup>306</sup> Oficialmente denominados “Acampamentos Terra Livre”, são, por vezes citados como “Acampamento Brasil Indígena” ou “Acampamento Terra Livre”.

fazendeiros e outros invasores dos territórios (APIB, 2012). (Anexo K – Carta do Rio de Janeiro – Documento Final do IX Acampamento Terra Livre, 20 de junho de 2012)

De todas as iniciativas indígenas pela afirmação do direito de continuidade étnica, sem dúvida alguma a “auto-demarkação” é aquela que maior impacto provoca nas relações interétnicas e a que maior ganho trouxe para os povos indígenas, não apenas no que se refere à questão fundiária mas também, e principalmente, no que diz respeito ao reconhecimento pelo Estado dos povos indígenas como entes políticos na e para a construção de novas relações poder partilhado em uma sociedade plural. Por “auto-demarkação” são denominados as iniciativas realizadas pelos próprios grupos locais visando promover o reconhecimento das áreas de ocupação indígena, ações que orientadas por conceitos e sistêmicas étnicas de identificação e materialização de limites territoriais vêm se constituindo em novas bases de mobilização dos índios na defesa de suas terras. Embora tenha sido adotada pela Funai como metodologia para demarcação das terras indígenas na Amazônia, e isso a partir de um radical esvaziamento da dimensão emancipação que caracteriza a iniciativa autônoma indígena de demarcação de suas terras como uma iniciativa contra-hegemônica, iniciativas de “auto-demarkação” têm sido desencadeadas por vários grupos locais como forma de mobilização étnica para expressar o direito indígenas às terras tradicionalmente ocupadas e, com isso, forçar o Estado a cumprir a sua obrigação de reconhecer estas ocupações como “terras indígenas”. A “auto-demarkação”, tanto por sua importância como mobilização étnica, como, principalmente, por se consituir no objeto central de análise desta Tese, é abordada em pormenor no Capítulo 9.

Tanto pelos resultados imediatos alcançados em favor dos povos indígenas, como por se mostrarem efetivas a médio e longo prazo para o processo de construção de uma sociedade plural, a demanda por cooficialização linguística, a realização de

acampamentos nacionais e as iniciativas de autodemarcação estão hoje plenamente incorporadas às lutas de diferentes segmentos das populações tradicionais e de grupos etnolinguísticos minoritários em suas mobilizações pelo reconhecimento e garantia de direitos coletivos que, como grupos socialmente diferenciados, lhes são garantidos pela legislação internacional e brasileira.

As iniciativas indígenas são não apenas demonstrações pontuais da capacidade produtiva ou do aprendizado e domínio dos índios de técnicas do mundo do branco, mas também, e muito mais concretamente, expressões de estratégias de ação e mobilizações de grupos locais e/ou do movimento indígena para assumir o protagonismo nos diferentes campos e nas várias dimensões das relações interétnicas. Mais do que modelos diferenciados de gestão ou inovações administrativo-burocráticas pautadas em concepções étnicas, as “realidades indígenas resistentes” são mobilizações políticas que orientadas e pautadas por parâmetros extra-modernos trazem novos ares às relações interétnicas. As iniciativas indígenas não são apenas “formas Indígenas contemporâneas de gestão de territórios, ambiente, cultural/social, da educação, saúde, e outras formas de gestão relacionadas a políticas públicas para povos Indígenas e sua aplicação junto a esses” (Oliveira, Cerobim e Werlang, 2009).

Muito mais que do que simples propostas de políticas públicas formuladas pelos povos indígenas, as iniciativas indígenas, cada uma individualmente, e em conjunto, que em si mesmo representa também uma nova e eficaz iniciativa indígena de expressão étnica frente o poder central do Estado nacional, devem ser entendidas como manifestações étnicas que questionam profundamente a situação colonial a que foram/estão submetidos os povos indígenas. As iniciativas indígenas, como “realidades indígenas resistentes” são expressões locais de processos etnopolíticos (Bartolomé, 1999 e 2003) de resistência à dimensão hegemônica das “globalizações de cima para

baixo” (Santos, 2001). E como tal, como “globalizações de baixo para cima” (Santos, 2001), ainda apenas se realizem em expressões localizadas, as iniciativas indígenas emergentes muitas vezes são articuladas, mesmo que de forma não formalizada, à outras iniciativas/mobilizações de resistências locais ou mesmos globalizadas que configuram o leque de possibilidades alternativas resistentes existentes em todas as partes do mundo.

Seja como for, plenamente exitosas ou com resultados apenas parcialmente satisfatórios, ou, mesmo não satisfatórios, e ainda, por vezes, tendo fracassado em razão de sua institucionalização através de organismos e entidades públicas, as “realidades indígenas resistentes” demonstram o vigor da resistência étnica e a capacidade e competência dos índios para a formulação, implementação e condução de iniciativas voltadas a atender os interesses dos grupos locais e do movimento indígena no contexto etnopolítico das relações entre os diferentes povos indígenas e o Estado nacional.

## CAPÍTULO 7

### CAMPO SEMÂNTICO E METODOLOGIA

Romper de uma vez e para sempre  
com um passado que nos engata ao colonialismo,  
ao neocolonialismo, à dependência, à exploração  
e à subalternização dos oprimidos.  
Não é uma causa mais importante que o “poder”  
e um grande sonho para um intelectual  
que acredita ardentemente na revolução social?<sup>307</sup>  
Florestan Fernandes (1995: 30)

#### 7.1. Objeto de estudo

O objeto central de investigação desta Tese é a participação dos índios na demarcação de terras indígenas, analisando: (a) em que medida esta participação favorece a dimensão emancipação e/ou reforça a dimensão regulação, presentes em cada um dos diferentes processos demarcatórios, e (b) as respectivas contribuições que a participação dos grupos locais na demarcação de suas terras aporta para as lutas étnicas na busca da autodeterminação dos povos indígenas no Brasil.

Para atingir os objetivos propostos, foram estudados mais de perto três processos de demarcação de terras indígenas realizados, praticamente em simultâneo, em uma mesma região, no médio rio Juruá, Estado do Amazonas. Os processos estudados foram:

- Demarcação da “Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá”, realizada pela Diretoria de Assuntos Fundiários, da Fundação Nacional do Índio (DAF/Funai), através do procedimento de “demarcação tradicional”, entre 1996-1997;

---

<sup>307</sup> O que Florestan Fernandes chama de “revolução social”, desconfio que seja o mesmo que Aníbal Quijano chama de “socialismo”: “Mas, precisamente, o socialismo não pode ser outra coisa que a trajetória de uma radical devolução do controle sobre o trabalho/recursos/produção, sobre o sexo/recurso/produção, sobre a autoridade/instituições/violência, e sobre a intersubjetividade/conhecimento/comunicação, à vida cotidiana das pessoas. Isso é o que proponho, desde 1972, como socialização do poder” (Quijano, 2005: 273).

- Demarcação da “Terra Indígena Kulina do Médio Juruá”, realizada pelos próprios índios Kulina, através do procedimento de “auto-demarcação”, entre 1991-1998;
- Demarcação da “Terra Indígena Mawetek”, realizada pelo PPTAL/Funai, através do procedimento de “demarcação participativa”, em 2000.

A escolha destes três processos como objeto de estudo atende a um conjunto variado de fatores. O primeiro é o fato destas três demarcações foram realizadas numa mesma região geográfica, em um mesmo momento temporal, e, como tal, sobre elas terem incidido, igualmente, as mesmas variáveis políticas, econômicas e sociais que condicionam – facilitam/dificultam e obstaculizam/impedem – os processos de demarcação de terras indígenas no Brasil. O segundo é o fato dos índios diretamente afetados por estas demarcações, os Kulina e os Kanamari, viverem situações idênticas de envolvimento e interação com a população local, o que fornece uma certa garantia para as aproximações que se façam necessárias a uma análise comparativa entre as relações de cada um destes povos com os segmentos da sociedade regional e os poderes públicos locais. O terceiro fator tomado em conta é a antiga história de contato que entre si mantêm os Kanamari e os Kulina, configurando, se não um mesmo cenário interétnico, dado que são povos culturalmente distintos, ao menos cenários interétnicos muito semelhantes, a partir dos quais cada um destes povos estabeleceu, segundo suas pautas sócio-culturais específicas, as negociações entre os seus distintos interesses étnicos e os interesses da sociedade regional postos em cena quando das respectivas demarcações.

Deste modo, controladas as variáveis pressões políticas, jogo de interesses regionais e diferenças de demandas étnicas que incidiram sobre os três processos de



demarcação, a participação dos índios Kulina e Kanamari na demarcação de suas terras pode ser analisada comparativamente, seja em decorrência da similaridade de suas proximidades com a sociedade regional, seja pelas relações interétnicas que há longos anos mantêm entre si os diferentes grupos locais destes dois povos.

Um quarto fator que pesou para a definição desta região geográfica e destes três processos de demarcação tomados para análise foi o conhecimento etnográfico e etnológico acumulados a partir de um longo período de convivência próxima com os povos que habitam esta parte da Amazônia e a familiarização com o contexto sócio-político das relações interétnicas, a partir do trabalho realizado na região do médio rio Juruá desde 1982.<sup>308</sup>

Finalmente, um quinto fator de relevância para esta eleição é haver participado diretamente, em diferentes condições de envolvimento, nos três processos de demarcação aqui considerados. Na demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá participei como coordenador do Grupo Técnico (GT) que percorreu todas as áreas de ocupação realizando os levantamentos etnográfico, fundiário e cartográfico, e, no qual, fui um dos responsáveis pelo relatório antropológico de Identificação e Delimitação desta área, em 1985. No caso da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, participei diretamente da deflagração do processo de reconhecimento, propondo junto à Direção da Funai a constituição do GT para Identificação e Delimitação da área, intermediei junto a equipe indigenista da Opan a sua participação nos levantamentos etnológicos e apoiei operacionalmente a realização dos trabalhos em nível local, também em 1985. Quanto à Terra Indígena Mawetek, coordenei o GT que, em 1995, promoveu a Identificação e Delimitação da área de ocupação indígena, tendo sido o

---

<sup>308</sup> De 1982 a 1992, como indigenista ligado à Opan, atuei em programas de apoio e assessoria aos povos indígenas da região, em especial aos grupos Kanamari. A partir de 1992, como antropólogo ligado a Ufam, acompanho as questões indígenas da região à distância, realizando atividades eventuais de pesquisa e/ou extensão junto aos índios e população regional.

responsável pelo levantamento etnológico e pelo relatório antropológico que viria subsidiar a posterior demarcação desta “terra indígena”.

## **7.2. Procedimentos metodológicos**

As metodologias utilizadas para a realização dos estudos aqui apresentados não se limitam apenas ao período de tempo em que esta Tese foi realizada. Efetivamente pode-se considerar que as análises de casos apresentadas são fruto do contato direto que desde meados de 1979 mantenho com a realidade indígena no Amazonas, e, em particular, com na região do médio rio Juruá. Durante todo esse tempo a minha atuação e o meu interesse indigenistas estiveram voltados principalmente para as questões relacionadas à organização política e à ocupação territorial, para o apoio às iniciativas e mobilizações indígenas e para o acompanhamento das demandas de reconhecimento étnico e de afirmação dos direitos territoriais. Na dimensão mais propriamente antropológica, o foco de meu interesse esteve centrado no campo da Antropologia Política, orientado de modo especial para o estudo dos momentos históricos de contato, para a reconstrução etnohistórica das situações de contato interétnico, para a análise das relações interétnicas e das políticas indigenistas e indígenas, e para a realização de levantamentos etnográficos que pudessem subsidiar as reivindicações indígenas, particularmente no que diz respeito à retomada do controle territorial sobre aquelas faixas de terras consideradas pelos próprios índios como áreas de ocupação imemorial de seus povos.

### **7.2.1. Participação participante**

Durante todo este período de mais de 30 anos, seja na qualidade de ativista da Opan (de 1979 a 1992), em trabalhos com diversos grupos locais das regiões dos

médios rios Purus e Juruá, seja na qualidade de assessor antropológico aos índios, às equipes indigenistas e ao órgão oficial indigenista, em que alarguei meu campo de atuação a outras regiões do Amazonas, seja como professor de Antropologia na Ufam (a partir de 1992)<sup>309</sup>, ou ainda como investigador de campo para o doutoramento, a principal metodologia de recolha de informação adotada sempre foi a “observação participante”, levada ao extremo da convivência íntima e prolongada, marcada pelo ritmo dos acontecimentos da aldeia, procurando fazer com que a minha presença não se tornasse um elemento a mais de interferência externa..

Esta postura no exercício do trabalho de campo é o reflexo da convicção de que a única forma de superar a familiaridade ilusória da “observação participante” é vivenciar uma “participação participante” profunda que abre a possibilidade de um efetivo diálogo de “visões de mundo” para além da mediação operada por categorias e conceitos teóricos com que se deva expressar a relação enquanto indigenista e/ou antropólogo com o seu objeto de estudo. Mais do que um mero jogo de palavras, “participação participante”, pretende expressar uma atitude vivenciada no terreno que busca superar os limites da “observação participante” que, se por um lado possibilita o conhecimento do “outro” em situações que lhe são próprias – ou quase-próprias, quase-verdadeiras, uma vez que a presença do indigenista-antropólogo origina uma situação que não pode ser tida propriamente como uma situação sem interferência –, por outro lado, define o papel do “eu” investigador na relação com o “outro” observado, cristalizando a distância “eu-outro” e a relação “eu/outro” como mediadoras tanto das relações pessoais originadas das relações profissionais estabelecidas como da própria “observação”, e, por conseguinte, da postura do “outro” frente ao “eu”, o que, por fim, significa dizer cristalizando a distância do “conhecimento” oferecido à “observação

---

<sup>309</sup> De 1992 a 2006, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais (DCiS), a partir de 2006, vinculado

participante” pelo “outro”, e, ainda, anterior a este conhecimento produzido, cristalizando a distância do “eu” frente o “outro”.

Assim, mais do que um procedimento metodológico de aproximação entre sujeitos observantes, a postura “participação participante”, por mim adotada em meus trabalhos de campo, marca o compromisso e a aliança assumidos com os povos indígenas, na busca de uma construção conjunta de novos espaços de convivência interétnica intercultural.

### **7.2.2. Convivência prolongada**

A minha relação com os índios se construiu a partir da convivência íntima e prolongada em aldeia, presente em todos os momentos de meu trabalho. Na minha condição de aprendiz de indigenista/antropólogo, antes de definir uma intervenção tão mais sistemática, tão mais preocupadamente objetiva – se é que se deve dizer assim –, vivenciei um primeiro momento de “observação observada”, onde eu observava os índios em suas atividades cotidianas e onde os índios observavam a mim, aquele estranho que vindo lá do mundo dos brancos chegou às suas aldeias. Após este primeiro momento seguiu-se um posterior de “participação observada”, onde os índios observavam aquele estranho que, participando nas ações do cotidiano da aldeia, buscava se inserir no mundo indígena. Mais do que um mero jogo de palavras, “observação observada” e “participação observada” correspondem à situações de dupla observação: por mim próprio, que observava o novo contexto indígena que até então era para mim desconhecido, e pelos índios, que observavam a minha inserção em seu universo.

Esta metodologia de abordagem, cuja finalidade era a busca de uma proximidade íntima que me levasse à intimidade com o novo contexto sócio-cultural, me conduziu a

---

ao Departamento de Antropologia (DAN), ambos da Ufam.

um processo bastante prolongado. A meu favor, eu dispunha de um tempo vasto. Quando, em 1979, abracei o fazer indigenista/antropológico a perspectiva da volta era coisa que não se punha em meus horizontes.

Em língua kanamari, “*wade*” tem um sentido aproximado ao de “chegar”, “voltar”, “estar aqui”, com todo o peso e a intensidade que “voltar” possa atribuir ao sentido de estar. É chegar para ficar, um ficar até quando for o momento de partir, mas, enquanto isso, um ficar aqui intenso, um estar definitivo, não uma paragem transitória. É estar por um tempo, sem que esse “estar” exija uma definição prévia de sua temporalidade futura. O “estar aqui” demora o tempo que for preciso, o tempo que for conveniente, o tempo que dura até um novo momento de partida.

“*Panem wade?*”, a interjeição interrogativa com que um Kanamari recepciona um parente que chega é expressão para a qual não cabe a tradução literal “Você já chegou?”, pois, afinal, a própria presença indica a chegada. “*Wade*” é para os Kanamari muito mais do que chegar, do que estar presente. “Você já veio para ficar?”, representaria melhor o “*Panem wade?*” com que os Kanamari recebem aqueles que chegam às suas aldeias “para ficar” por um tempo que só o passar deste tempo dirá qual é. As visitas entre as aldeias Kanamari podem durar anos; um, dois, dez anos... Essa temporalidade foi a perspectiva que sempre orientou a minha permanência entre os índios.

Quando eu cheguei às aldeias, eu não tinha a dimensão de até quando eu ficaria. Se os índios me perguntassem “Até quando você fica aqui?”, a minha resposta mais sincera deveria ser: “Sei lá! Um tempo; para sempre... Não sei!”. Eles nunca me perguntaram quanto tempo eu permaneceria entre eles, porque essa dimensão temporal, previamente definida, não está presente nos cotidianos dos povos indígenas.

Essa perspectiva do tempo prolongado me trazia certas vantagens metodológicas, pois me permitia voltar várias vezes a um mesmo evento, o que significa dizer que me permitia como observador e como participante estar presente, em diferentes momentos, em um mesmo fenômeno sócio-cultural. E, com isso, eu não precisava me atirar freneticamente para descobrir, de uma só vez, tudo sobre, por exemplo, uma festa, porque o meu tempo me permitia saber que aquela festa aconteceria muitas outras vezes durante a minha permanência prolongada junto ao grupo. Eu não precisaria apreender tudo de uma só vez de uma pescaria, afinal, pesca-se todos os dias, caça-se todos os dias, planta-se roçados todos os dias e faz-se festas, cerimoniais ou não, , senão todos os dias, mas com frequência, tudo sempre “igual”, na cotidianidade sempre renovada e sempre diferenciada do dia a dia da aldeia.

O tempo prolongado foi um aliado que me deu a possibilidade de participar várias vezes de diferentes eventos – caçadas, pescarias, expedições de coletas de frutos silvestres, rituais, sessões xamânicas, atividades de preparo do roçado e plantio, situações de contato interétnico etc. –, como também me deu a possibilidade de voltar a participar várias vezes de um mesmo tipo de evento, permitindo complementar ou checar informações que por ventura tivessem escapado ao meu registro etnográfico ou que me tivessem ficado imprecisas.

### **7.2.3. Caderneta de campo**

Sem ter que buscar conhecer tudo em um único momento do trabalho de campo, e, com isso, poder respeitar o ritmo próprio da aldeia, sem acarretar maiores interferências em seu cotidiano, o tempo prolongado me permitia ainda fazer uso moderado, ou discreto, da caderneta de campo, evitando que ela se tornasse mais um elemento externo a invadir o universo indígena.

Mais do que registrar as informações ao pormenor no momento exato de suas ocorrências, eu podia, favorecido por esse meu tempo prolongado, pela minha convivência duradoura, ir realizando as minhas observações, me dando conta dos acontecimentos e tomando conhecimento dos fatos na medida em que estes ocorriam ou se repetiam, deixando para assentar as minhas observações na caderneta posteriormente. Isto me permitia não ter tanta ansiedade impaciente pelo registro da observação na hora que elas se apresentavam, porque as horas, e os fatos, aconteciam repetidamente, trazendo consigo outras oportunidades de observação. Com essa estratégia me foi possível evitar o uso ostensivo da caderneta de campo que, muitas vezes, intimida e inibe a espontaneidade dos informantes e também estabelece um distanciamento entre os índios, em seus trabalhos e em suas ações, e o pesquisador, que, empenhado em registrar as informações e os dados na caderneta de campo, “não trabalha” nem participa das ações que observa.

Enfim, o fato de não fazer uso sistemático da caderneta, como recomendam os manuais de metodologia de pesquisa em Ciências Sociais, me permitia essa relação mais solta no estar com os índios, tanto durante as minhas “observações participantes” em momentos de atividades produtivas, de lazer ou de cunho mágico ou religioso, como durante as minhas “participações participantes” em momentos de viver conjunto.

Também no que se refere à caderneta de campo, o tempo prolongado funcionava como um aliado, permitindo inserir o cotidiano do meu trabalho de pesquisa no cotidiano da aldeia. Assim, quando era necessário uma maior sistematização, ou o registro de uma informação mais pormenorizada, eu convidava alguém para novamente comentar um fato, para expor outra versão de uma situação, para aprofundar o relato de um acontecimento histórico ou para detalhar uma narrativa mítica. E nessas ocasiões, apesar da caderneta de campo funcionar, como sempre ocorre, como um elemento de

distanciamento, este era apenas um distanciamento momentâneo, sem provocar quebras nas relações pessoais estabelecidas a partir da participação participante que marcava a minha permanência e o meu trabalho.

#### **7.2.4. Trabalho, entre aspás**

Quando eu estava naqueles “trabalhos”, de pescar por duas, três horas, ou mais; de caminhar pelas trilhas na floresta em busca de palha para confeccionar as roupas para as festas ou rituais; de viajar em pequenas canoas nas águas calmas de pequenos igarapés para visitar aldeias vizinhas; de empreitada familiar ou coletiva para o preparo do roçado para o plantio próximo; de limpeza de roçados para facilitar o crescimento rápido e farto da macaxeira e das frutas; de expedições para a colheita de mel ou frutos da mata; quando eu estava nestes “trabalhos duros”, eu ficava imaginando o trabalho que os meus antigos amigos que ficaram em Petrópolis e no Rio de Janeiro estariam fazendo naquele mesmo momento, e me dava conta que o meu era um “trabalho”, com aspás.

Eu pensava sempre: “Pôxa, esse meu trabalho tem que ser um ‘trabalho’ com aspás!”. Pensava naquele tempo, e ainda penso hoje, porque, acima de tudo, antes de ser um “trabalho” no sentido lato do termo, o meu trabalho como indigenista era um prazer, ou um “trabalho de prazer”, como, afinal, deveria ser todo trabalho.

Hoje, no tempo de lembrança, que escrever esta Tese me impõe, descubro que nunca fui tão feliz quanto fui “lá”. Trabalhar com os índios sempre foi um trabalho de prazer. As coisas corriam na dinâmica da vida cotidiana. A gente caçava, pescava, colhia frutas, colhia cipó para fazer paneiro, colhia mel, a gente vivia... a gente caçava, pescava, colhia frutas... E essa vida é que nos fazia viver socialmente. Não havia esferas distintas de trabalho, de participação na vida da aldeia, de pesquisa ou de reflexão. As



coisas não aconteciam compartimentalizadas, aconteciam num todo e formavam um todo, naquela totalidade com que Marcel Mauss nos ensinou a compreender os fatos sociais. E, em tudo, eu aprendendo como a vida podia e devia ser vivida em sua totalidade integrada.

#### **7.2.5. Entrevistas/“conversatórios”**

Já no âmbito da primeira inscrição no doutoramento foram realizadas duas etapas de investigação de campo: a primeira, no ano de 2000, com duração de sete meses, de maio a novembro, e a segunda, em 2001, com duração de três meses, de abril a junho. Nestes períodos de investigação foram recolhidos documentos de diversos tipos, tais como relatórios, informativos, periódicos etc., relativos aos processos de demarcação tomados para estudo de caso e da política indigenista em geral. Foram ainda efetivados contatos e realizadas entrevistas com índios e indigenistas ligados a diferentes organizações indígenas (Coiab, Foirn, UNI-Acre, Civaja e CGTT), organizações não-governamentais (Cimi, Opan e ISA) e instituições oficiais (Museu Nacional, Museu do Índio,<sup>310</sup> Funai, PPTAL e PDPI).

As entrevistas realizadas foram sempre do tipo entrevistas abertas, orientadas a partir de questões suscitadas pelo meu conhecimento prévio acerca do campo do indigenismo e pela minha leitura sobre os acontecimentos recentes, apoiadas no enquadramento teórico e conceitual que orienta a perspectiva crítica adotada, tendo nos trabalhos de Boaventura, como na sua orientação acadêmica, na qual a Tese se fundamenta.

Mais do que “entrevistas abertas”, com velhos e novos conhecidos militantes das lutas indígenas e dos indigenismos oficial e alternativos, os contatos mantidos foram na

---

<sup>310</sup> MI: Museu do Índio, órgão da Funai.

verdade conversas quase espontâneas, travadas em situações totalmente familiares aos informantes, tendo sido realizadas nas suas residências, ou nos seus locais de trabalho, ou ainda em espaços que procuravam não alterar o ambiente natural em que os entrevistados estão socialmente inseridos.

A informalidade das entrevistas, e em muitos casos a presença “participante” de outros elementos da família, que várias vezes manifestavam as suas opiniões sobre os temas abordados, ou que complementavam, ou mesmo corrigiam as informações fornecidas pelo entrevistado, ou, ainda, exprimiam a sua interpretação sobre alguma situação ou acontecimento, foi adotada como uma postura metodológica coerente com o princípio de validação e reconhecimento do “senso comum”, que, no sentido de conhecimento socialmente partilhado em coletividade entre os membros de um grupo (Martins, 1998; Santos, 1995), deve ser caracterizado como o principal elemento de construção do conhecimento étnico. A informalidade das entrevistas/conversas, assim conduzidas, permite pensá-las como “conversatórios”, conforme o termo latino sugerido por Juan Álvaro Echeverri (2005), para designar momentos de desconcentração e informalidade de discussão de questões, debate de assuntos, de intercâmbio de leituras e pontos de vistas, muitas vezes, com uma profundidade bem mais ampla do que aquela atingida em situações ditadas pelo formalismo dos eventos académicos clássicos.

É certo que a presença de outras pessoas e de conversas paralelas entre terceiras pessoas, implica “ruídos” e conversas cruzadas que, por vezes, acrescem dificuldades ao trabalho posterior de transcrição das fitas e análise das informações. Contudo, estas outras presenças ativas e intervenientes podem ser tomadas como presenças “participativas” nos “conversatórios”, presenças que funcionam como informantes de conhecimentos, que eventualmente possam escapar ao “entrevistado” no momento da “conversa”, ou mesmo que não seja do seu domínio. Do mesmo modo é vista a presença

das crianças, sendo que, nestes casos, as próprias entrevistas são entendidas tanto a partir de uma dimensão pedagógica de sociabilização em práticas e conteúdos “nativos”, como de socialização daqueles dados e informações que de um modo informal e indireto são comunicados àquelas crianças que, por sua vez, num futuro próximo, irão alimentar o “senso comum” de domínio do grupo. Assim, ao contrário de serem tidos como “ruídos” ou como elementos estranhos, as eventuais intervenções de outras pessoas, adultos ou crianças, foram tomadas como contribuições complementares agregadas às informações recolhidas no ato das entrevistas.

Neste sentido, as “entrevistas” promovidas especificamente como atividades de investigação de campo para o doutoramento não se distinguiram substancialmente daqueles outros contatos estabelecidos durante a minha fase de trabalho indigenista e dos trabalhos anteriores como antropólogo. Como momentos de exercício da “historicidade oral”, além do meu interesse imediato de recolha de informações, nas “entrevistas” esteve sempre presente a sua outra dimensão de “conversa”, como uma forma de valorização do conhecimento e da vivência do entrevistado e como momentos de afirmação da memória social coletiva.

Mais do que entrevistas ou depoimentos, o registro das informações procurou sempre constituir-se em momentos de afirmação de experiências e conhecimentos sociais. Mais do que técnicas de “investigação de campo”, as entrevistas, conversas e recolhas de depoimentos procuravam ser momentos privilegiados de reflexão conjunta que possibilitassem a análise crítica sobre as práticas indígenas e indigenistas, tanto do entrevistado, como de outros atores do campo do indigenismo, e, principalmente, sobre a minha própria prática indigenista-antropológica.

Esta postura face à relação entrevistador/entrevistado faz com que nem eu, nem qualquer dos “meus entrevistados” reivindicamos individualmente, para qualquer de

um nós, a autoria, a paternidade de pensamentos, interpretações ou formulações críticas expressas durante as conversas/entrevistas, pois, dentro da dimensão coletivista que caracteriza as lutas indígenas, entendemos, todos nós, intencionalmente, que o “senso comum”, como patrimônio social comum, só se realiza plenamente se partilhado coletivamente.

Antes de “entrevistas”, as informações recolhidas a partir destas “conversas” são testemunhos; mais do que perguntas e respostas, as entrevistas são formadas por um conjunto de solicitações ao “entrevistado” de interpretações pessoais sobre pontos de vistas pessoais, de solicitações sobre a sua visão acerca de fatos e acontecimentos; solicitações estas formuladas a partir de meu conhecimento anterior acerca da experiência pessoal do “entrevistado” como membro daquele povo e/ou como liderança/representante de sua comunidade. Importa salientar, neste ponto, que, para a seleção dos entrevistados, mais importante do que as pessoas em si, são os discursos que essas pessoas formulam como representantes de um determinado grupo social (Wood & Kroeger, 2000). E, por isso, mais do que levantamentos de informações de domínio individual, as entrevistas assinalam momentos de trocas de opiniões, entendimentos e interpretações coletivizadas e socializadas no grupo sobre a ação política indígena dos diferentes atores que tomam parte ativa na execução das políticas indígenas e indigenistas.

Refletindo sobre os meus contatos e entrevistas realizados principalmente durante as etapas de pesquisa de campo para o doutoramento, percebo que aquilo que nas Ciências Sociais temos chamado de “senso comum” é o mesmo que Augusto Roa Bastos define poeticamente como “a palavra viva, a palavra oral”, que “diz a verdade pela maneira de dizer que diz pela maneira e pelos harmônicos que fazem vibrar de boca em boca como formando parte do seu silêncio” (1996: 71). É este silêncio,

transmitido de boca em boca pelo senso comum, que dá o nexos das relações que os povos indígenas estabelecem com a sociedade nacional, que tenho buscado na minha convivência com os índios.

Numa analogia aos 500 anos de descobrimento do Brasil<sup>311</sup>, comemorados festivamente pelo Estado brasileiro durante o período em que estive em Portugal, o papel que assumi para mim nos momentos de “conversa” com os meus entrevistados foi o de “escrivão de esquadra”, no que me valia não das penas e tinteiro e dos pesados livros de registro de bordo de outrora, mas do gravador e, em um destes momentos, da câmera de vídeo, instrumentos já plenamente incorporados nos trabalhos de campo em Ciências Sociais.<sup>312</sup>

Contudo, tomando a postura indigenista não apenas como distanciada e fria “observação” apregoada nos manuais de metodologia de trabalho de campo, mas, antes de tudo, como uma “participação participante”, assumi o papel não de um escrivão apenas receptivo que assentava nas páginas em branco do livro de registro os relatos sobre fatos e acontecimentos que me eram estranhos e exteriores, mas o papel interativo de escrivão “participante” que, a partir da minha leitura crítica anterior – e aqui o pronome reveste-se de toda a carga de subjetividade da leitura feita por mim próprio – sobre os fatos, os acontecimentos, os eventos, as intenções, os propósitos e os seus desdobramentos, procurava fomentar a conversa, buscando entender tanto os registros anteriores que compõem o “pesado” livro de ocorrências que historiciza as relações interétnicas no Brasil, como, principalmente, aqueles outros dados e informações

---

<sup>311</sup> Triste analogia, por sinal, tendo-se em conta a violência com que, durante as festividades, as forças públicas trataram os índios e as consequências físicas e psicológicas daí advindas. A comemoração dos 500 anos de descobrimento e a sua ligação com a questão indígena é analisada no Capítulo 4, mais especificamente no item que trata da “Marcha Indígena” e “Conferência Indígena”.

<sup>312</sup> No caso particular da entrevista com Pedro Inácio Pinheiro, líder Ticuna do alto rio Solimões, realizada em conjunto com Fábio Ribeiro Vaz de Almeida, antropólogo, e Sinézio Isaque, índio Ticuna, que operou a câmera de vídeo. Esta entrevista foi realizada no âmbito do “Reinventar a Emancipação Social: Explorando as Possibilidades da Globalização Contra-Hegemônica”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos e promovido pelo CES/Fundação MacArthur.

ocultos nas entrelinhas e no silêncio do senso comum – e silenciadas pelo senso comum –; ou, ainda, dados e informações simplesmente não registrados nos documentos, relatórios, informes, matérias jornalísticas, publicações etc., e cujas ausências me permitiam apenas leituras parciais e incompletas sobre os fatos ocorridos.

Como fomentador do “conversatório”, as entrevistas funcionavam para mim como momentos de sociabilização nas práticas nativas de transmissão do senso comum indígena e de socialização de narrativas que compõem este senso comum. Destes momentos de “participação participante”, como momentos de socialização de um senso comum que entre índios e indigenistas partilhamos, e que como um bem/patrimônio comum sabemos que só tem sentido de ser se for coletivamente partilhado como informação do campo do indigenismo, estou certo que o maior beneficiado fui eu, que a partir destas entrevistas/conversas passei a dispor de mais elementos para perceber os fatos e os acontecimentos que escrevem a história atual do campo do indigenismo brasileiro como um dos seus momentos mais criativos e inovadores na longa luta de resistência dos povos indígenas contra a ação regulatória do Estado e a subordinação aos interesses da sociedade nacional.

Dentre os vários contatos mantidos durante a pesquisa de campo para o doutoramento, um se destaca pela forma com que foi conduzido e pela lógica que norteou a conversa/entrevista. Trata-se da primeira entrevista, dentre as duas realizadas, com Brás de Oliveira França. Falando de meu interesse em obter informações sobre o processo de demarcação das terras indígenas da região do alto rio Negro, processo no qual Brás, enquanto representante da Foirn, participou como coordenador operacional dos trabalhos no terreno, propus agendarmos uma entrevista. Com a concordância de Brás, marcamos um encontro para dois dias após aquela data, e que ocorreria na sede da Funai, onde o “meu entrevistado” estava trabalhando naquela oportunidade. Contudo,

passadas apenas algumas horas após o contato inicial, naquele mesmo dia, portanto, antes da data marcada, Brás me procurou e disse que estava disposto a conversar já naquele momento. Antes que eu lhe fizesse qualquer colocação ou pergunta, Brás se antecipou e disse que queria explicar algumas coisas para que eu pudesse entender a questão indígena no alto rio Negro, e, de imediato, começou a falar. Quando, então, eu lhe perguntei se podia gravar aquela “entrevista”, que, no seu desenrolar, mais do que “entrevista”, foi um depoimento totalmente conduzido pela lógica interpretativa de Brás sobre os acontecimentos relacionados à demarcação das terras indígenas.

Dentro dos cânones de pesquisa que as Ciências Sociais atribuem às técnicas de recolha de informações, de forma alguma este depoimento de Brás poderia ser tido como uma “entrevista”. A fala de Brás foi toda ela conduzida a partir da sua própria interpretação sobre os fatos ocorridos durante a demarcação das terras e daquilo que ele, Brás, depreendeu, em nosso contato anterior, como sendo o meu interesse de pesquisa, e, principalmente, do seu próprio interesse de divulgação, propagação e perpetuação dos fatos e acontecimentos por ele testemunhados e experienciados durante os trabalhos de demarcação das terras indígenas no rio Negro e de sua visão e experiência pessoal derivadas das relações historicamente estabelecidas entre “europeus” e povos indígenas.

Muitas vezes os contatos e as entrevistas que realizei funcionaram como momentos de “insights”, como “tempestades de ideias”. Muitas falas dos “meus entrevistados”<sup>313</sup> funcionaram como falas inspiradoras, como sendas abertas<sup>314</sup>, que seriam retomadas por mim, tanto no próprio momento da entrevista, reorientando, por vezes, quase que totalmente o eixo da conversa, ou retomadas mais tarde para reenquadrar formulações e linhas de pensamento, hipóteses de trabalho, interrogações

---

<sup>313</sup> Aqui não apenas o substantivo me parece impróprio, mas, sobretudo, o pronome, sendo que, neste, o que há de possessivo, exprime apenas os laços de proximidade e afeto que me ligam aos “meus” entrevistados, não tendo nenhuma carga de posse ou de individualidade com que muitas vezes as pesquisas de campo conotam os “seus” informantes.

etc., que, a partir daí, passavam a orientar a pesquisa de campo, e o próprio projeto de doutoramento.

### **7.3. Pesquisa de campo/ativismo social**

Dentre as variáveis que contribuíram para a realização do meu trabalho, tanto direcionado para o doutoramento, como nas atividades de militância indigenista, talvez a mais importante tenha sido o fato dos índios nunca terem me associado a nenhum dos agentes formais que compõem o universo das relações interétnicas na Amazônia. Eu não era comerciante, e, portanto, eu não supria as expectativas de abastecimento de mercadorias; eu não era padre, e, portanto, eu não atendia as expectativas de religião; eu não era funcionário da Funai, e, portanto, eu não correspondia às expectativas de atendimento paternalista; eu não era funcionário da prefeitura, e, portanto, eu não representava as expectativas de poder local; eu não era policial, e, portanto, eu não era associado às expectativas de controle e às ameaças de repressão. Então, o fato de não ser relacionado a nenhum dos agentes regionais que conformam as representações simbólicas, tanto dos índios, como dos caboclos, me proporcionou um enorme espaço de liberdade de ação.

A partir dessa situação cômoda, eu fico pensando algo que naquele tempo nunca se colocou para mim, e que de certa forma, mesmo hoje, destaco apenas enquanto um questionamento teórico: “O que eu fazia naquele tempo era pesquisa de campo ou era ativismo social?”. Essa pergunta nunca se colocou para mim, seja porque nunca me foi colada por outras pessoas, seja porque para mim essa nunca foi uma questão. O que sei é que o que eu fazia era política indigenista. Isto eu já pensava naqueles tempos de estada prolongada nas aldeias, e ainda hoje continuo a pensar o mesmo. O que sei é que

---

<sup>314</sup> Como “veias abertas”, no melhor estilo sugerido por Eduardo Galeano (1971).



o que eu fazia, e que ainda hoje faço, era/é política indigenista. Agora, que rótulo se deveria dar, se “Indigenismo” ou “Antropologia”, se “Ativismo Social” ou “Pesquisa de Campo”, isto eu nunca estive preocupado naqueles tempos, como ainda hoje, para mim, esta é uma falsa questão.

Minha atuação como voluntário da Opan foi como um preparatório para a Antropologia, como “uma espécie de *curriculum* oculto” (Fonseca, 2004: 87), que me permitiu identificar a importância do referencial conceitual da antropológico não apenas como aporte teórico para o trabalho indigenista<sup>315</sup>, “mas também [e principalmente] como instrumento crítico e reflexivo que possibilita sofisticar” (Fonseca, 2004: 88) tanto a implementação das atividades indigenistas em si como as próprias orientações conceituais, ideológicas do ‘trabalho com índios’.<sup>316</sup>

Entre a população regional, ademais não lhes ser feita qualquer distinção em termos de profissão ou atividade, os antropólogos e indigenistas são geralmente vistos como seres duplamente bizarros. Por serem, em geral, pessoas “do Sul”<sup>317</sup> e, principalmente, por serem pessoas “estudadas”, antropólogos e indigenistas são tratados com certa credibilidade e respeito, derivados da sobrevalorização do mundo exterior pela população regional e ao conhecimento escolar que é pressuposto os antropólogos e indigenistas deterem. Por outro lado, por serem pessoas que abandonam o “Sul” para se meterem no “meio do mato” (que todos os regionais desejavam poder um dia ver para

---

<sup>315</sup> “[...] Em muitos cursos de Antropologia existem espaços raramente comentados que proporcionam experiências fundamentais para a formação do profissional, uma espécie de *curriculum* oculto. Refiro-me à atividades extracurriculares, concentradas em grande medida nos núcleos de pesquisa em que os alunos se envolvem em projetos multidisciplinares voltados para um objetivo prático ou uma intervenção.” (Fonseca, 2004: 87).

<sup>316</sup> “É quase uma obviedade dizer que faz bem integrar estudantes em equipes multidisciplinares de pesquisa. É preciso, contudo, ir além desta obviedade para sublinhar que as pesquisa em diferentes instituições, associações e ONGs da sociedade civil forma não somente os alunos, mas também os agentes que atuam nas instituições pesquisadas, uma vez que abre para estes novas perspectivas quanto à relevância do trabalho antropológico. Passam a ver a antropologia não somente como aporte teórico que facilita a implementação de suas diretivas, mas também como instrumento crítico e reflexivo que possibilita sofisticar suas próprias orientações”. (Fonseca, 2004: 88).

<sup>317</sup> “Sul”: é como na Amazônia são genericamente chamadas as regiões Leste e Sul do Brasil.

trás) e, sobretudo, por se meterem a ser “amigos dos caboclos” (que é como a população regional pejorativamente se refere aos índios, que todos desejam poder um dia, por um meio ou outro, ver para trás), são tratados com um misto de desprezo e animosidade, sentimentos disfarçados em relações de evitação obsequiosa ou guerra não declarada. No cenário das relações interétnicas no interior da Amazônia, este imaginário popular regional funciona como um obstáculo a mais para a construção de relações amistosas, até porque que, mais cedo ou mais tarde, os conflitos de interesses se explicitam opondo os índios, e seus aliados (indigenistas e antropólogos), aos invasores de suas terras, na maior parte das vezes pessoas tão ou mais exploradas e vivendo muito mais miseravelmente do que os índios, pois que não contam com nenhum grupo social mais amplo que lhes dê nem sustentação material, nem, tampouco, qualquer fundamentação étnica que lhes conceda uma unidade social para além de famílias nucleares dispersas.

Em situações comuns de relacionamento interétnico, e mais ostensivamente nas situações de conflitos de interesses, indigenistas e antropólogos, por serem vistos como “a favor dos índios”, como é dito na região amazônica, são tomados como sendo “contra os brancos”, como adversários da sociedade envolvente e de seus interesses, e, por extensão, como adversários dos interesses da própria sociedade nacional e do Estado brasileiro. Nessas condições o trabalho antropológico/indigenista, pesquisa de campo/ativismo social, é visto pela população regional como uma espécie de esquizofrenia, sendo o antropólogo e o indigenista tomados hora como aliados e possíveis apoios ao atendimento de demandas sociais, hora como potenciais ameaças aos interesses regionais em confronto com os interesses indígenas.

As distinções conceituais e metodológicas estabelecidas entre Antropologia e Indigenismo, como em todas as áreas do conhecimento formal acadêmico, nada mais são do que fronteiras utilizadas por interesses divergentes, e que muitas vezes

concorrem entre si para estabelecer e separar os pretensos campos disciplinares como reservas de domínio, onde “os campos de conhecimento que tratam dos seres humanos são distribuídos como uma série de jardins formais, separados por muros” (Kluckhohn, 1972: 279). Jardins formais do saber, separados por rígidos e altos muros que apesar de na verdade existirem apenas enquanto fições conceituais, são defendidos com veemência por certas escolas de pensamento e certos estudiosos como áreas de domínios exclusivos e mutuamente excludentes.

Em texto sobre etnologia brasileira, Egon Schaden (1976) argumenta que, etnologia e etnografia nada mais são que métodos, formas distintas de exercer o olhar sobre o “outro”, e, mais exatamente, sobre as particularidades que fazem o “outro” diferente. Também prefiro pensar que Indigenismo e Antropologia são métodos de um mesmo fazer em tudo semelhante, e, como tal, distinguem-se apenas nas abordagens de aproximação a um mesmo “objeto” (na verdade mais “sujeito” do que “objeto”!), a um mesmo “conhecimento”. Ou seja, Indigenismo e Antropologia, assim como os tenho tratado, são apenas metodologias diferentes de construção de conhecimento. E, sendo assim, o resultado, afinal, não é construído pela Antropologia ou pelo Indigenismo como áreas distintas de domínio conceitual, mas conforme os procedimentos metodológicos operacionalizados. O que vai dizer se o trabalho com os índios é ativismo militante – o que pretendem alguns ser o “Indigenismo” – ou formulação acadêmica – o que pretendem outros ser a “Antropologia” – é o envolvimento que Antropologia e Indigenismo, o que vale dizer antropólogos e indigenistas, venham estabelecer com o conhecimento produzido, operacionalizado através da atuação empírica junto aos povos indígenas tomados como sujeitos plenos de suas manifestações. Dito de outra forma, se o Indigenismo é ativismo militante comprometido – o que acusam alguns – ou se a Antopologia é especulação teórica

descompromissada – o que acusam outros – depende apenas do ângulo através do qual a questão é vista, o que significa dizer, da posição assumida pela Antropologia/pelos antropólogos e o Indigenismo/indigenista em campo.

Contudo, a distinção entre o fazer antropológico e o trabalho indigenista não é apenas uma questão de ordem metodológica ou de operacionalização de instrumentais teóricos, conceituais ou políticos diferentes. As diferentes dimensões temporais, a partir das quais são conduzidos os respectivos trabalhos, atribuem marcas características a ação antropológica e a ação indigenista. Na atuação indigenista, o tempo para “trabalho”, para “conversa”, para “convivência”, para “observação”, para o “relatório”, é um tempo interno à dinâmica dos próprios grupos indígenas, um tempo ditado pelas temporalidades específicas das aldeias. Na pesquisa antropológica, o “trabalho”, a “conversa”, a “observação” e a própria “tese”, são conduzidos por um tempo externo ao cotidiano das aldeias, um tempo premido por prazos acadêmicos e institucionais, imposto por condicionantes administrativas e burocratizantes que na maior parte das vezes atropelam a temporalidade da pesquisa de campo.

E, o que são o antropólogo e o indigenista se não críticos sociais? Para onde têm voltado o “olhar” e os diálogos que elaboram, aí é que está a diferença entre o antropólogo e o indigenista, entre a Antropologia e o Indigenismo. Duas orientações que podem e devem permear uma à outra, até porque a distância entre os saberes, entre as especialidades de saberes, é mera delimitação de fronteiras na disputa por controle de domínios de saberes. E dessa disputa por controle de saberes, é que, definitivamente, busco me distanciar.

Caso se pretenda estabelecer uma distinção, talvez se possa dizer que a Antropologia estaria mais voltada para análises e reflexões de ordem teórica, a partir das quais procura explicitar, segundo distintas orientações conceituais, o

funcionamento, a estrutura ou as diferentes visões de mundo das sociedades indígenas e ainda, numa linha de atuação mais empírica, oferecer os seus conhecimentos, as suas análises e as suas reflexões aos povos indígenas para implementar suas iniciativas; ao passo que o Indigenismo estaria mais voltado para intervenções diretas em ações, atividades e programas pragmáticos relacionados às diferentes esferas das questões, demandas e reivindicações indígenas. Seria como se a Antropologia atuasse mais a partir de fora, do exterior das lutas indígenas, formulando instrumentos teórico-conceituais – análises, reflexões, subsídios e informações – para a ação dos índios, enquanto o Indigenismo atuasse mais a partir de dentro, do interior das lutas indígenas, operacionalizando os conhecimentos indígenas – aqui entendidos não apenas como os conhecimentos autóctones, os etnoconhecimentos, mas também aqueles conhecimentos externos apropriados pelos índios a partir da “situação histórica” (Oliveira Filho, 1988)<sup>318</sup> – na implantação de iniciativas locais. Em suma, Antropologia como assessoria, como consultoria; Indigenismo como aliança, como cumplicidade; ambos, Antropologia e Indigenismo, comprometidos com o destino dos povos indígenas.

É necessário, ainda, não se reproduzir a crítica simplista de que o trabalho indigenista tem por finalidade tornar os índios brasileiros e que o trabalho antropológico tem como objetivo apoiar e fortalecer os povos indígenas, ou qualquer outra variação de interpretações antagônicas com o sentido de estabelecer dicotomias estereis entre Indigenismo e Antropologia<sup>319</sup>. É importante observar que em ambos, tanto no

---

<sup>318</sup> “[...] uso aqui a expressão *situação histórica*, noção que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*. [...] A noção de situação histórica, correspondendo a uma explicitação [das ações de um conjunto de atores sociais em um determinado espaço de interação], não deixa no entanto de estar marcada por disitnções conceituais e esquemas interpretativos característicos de certas análises políticas de uma conjuntura específica” (Oliveira Filho, 1988: 57-68); o que significa que o conceito de “situação histórica” toma em consideração um conjunto determinado de atores sociais em contexto político temporal específico.

<sup>319</sup> Contudo, críticas simplistas deste mesmo teor aparecem com certa recorrência, denunciando, como ato falho, o ranço academicista presente em uma certa vertente de analistas da política indigenista. Exemplo disto é o comentário de Antonio Carlos de Souza Lima à menção do então Diretor do SPI, José Maria da Gama Malcher, em um documento do órgão de 1953, a um estudo do etnólogo Darcy Ribeiro: “parece-

Indigenismo como na Antropologia, podem estar presentes motivações tanto integracionistas, orientadas a partir dos interesses e propósitos do Estado, da nação, da sociedade nacional, quanto motivações de compromisso étnico com os povos indígenas, orientados a partir de perspectiva de autodeterminação.

#### **7.4. Lugar físico e conceitual da pesquisa participativa**

Diferente daquilo que foi difundido pela grande mídia a cerca da polêmica sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a situação em Roraima não se caracterizava como um conflito entre índios que reivindicavam a demarcação de terras – terras, aliás, reconhecidas pelo Estado brasileiro como “terras indígenas” tradicionalmente ocupadas pelos povos Macuxi, Wapixana, Ingaricó, Taurepang e Patamona – e “fazendeiros”, “empresários”, “rizicultores”, “arrozeiros”, eufemismo utilizados para apelidar os invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

O que se passou em Roraima foi uma situação flagrante de agressão aos Direitos Humanos, um crime contra os direitos dos cinco povos indígenas da Raposa Serra do Sol, e, como tal, segundo o prescrito em documentos do Direito Internacional, um crime contra a humanidade. E, conforme os códigos de conduta moral e os instrumentos jurídicos que orientam o viver coletivo em nossa “sociedade civilizada”, calar frente a violação de Direitos Humanos tem nome: “crime”.

Situações como a que se passou em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol continuam a ocorrer em vários pontos do país, mostrando que as violações dos direitos indígenas longe de configurarem casos isolados são parte do

---

me que a invocação de uma competência profissional (etnólogo) sinaliza para aquela que é uma das fontes possíveis de legitimidade para o indigenismo, isto é, o saber antropológico. Isto não quer dizer que se deva denominar *Antropologia* o que está sendo formulado, ou a suposição de um reconhecimento nesta direção pelos antropólogos posicionados a partir da academia naquele momento” (Souza Lima, 2005: 41), grifo no original. Outros exemplos nesta mesma linha são encontrados em outros artigos publicados no mesmo livro, *Antropologia e Identificação* (Souza Lima e Barreto Filho, 2005).

processo histórico de agressão, violência, invasão de terras e exclusão das populações indígenas. impõe a todos nós, cidadãos que se pretendem minimamente conscientes dos direitos fundamentais da pessoa humana, o desafio de conjugar a defesa de nossos interesses pessoais com o exercício democrático de nossas práticas profissionais.

A situação de constante agressão aos direitos indígenas impõe de modo especial a todos nós da comunidade acadêmica, que tão zelosamente nos orgulhamos do *status* social adquirido e da nossa posição como intelectuais e acadêmicos, repensar criticamente a distância que de modo crescente vem se instalando entre a academia e vida civil, entre fazer acadêmico e militância social, entre fazer acadêmico e ativismo político, entre produção e transmissão de conhecimento e vida vivida socialmente em comunidade. Impõe a todos nós, lembrarmos que como acadêmicos e intelectuais, somos/devemos ser, antes de tudo, cidadãos políticos.

Como não ser militante, como não ser ativista; como me concentrar apenas em afazeres acadêmicos se lá fora do encastelamento da nossa “catedral do saber” tão voltada para si mesma e para os seus mecanismos de afirmação de poder e de reprodução institucional os índios continuam a ser vítimas de violências de toda ordem, continuam a ser desrespeitados enquanto pessoas e enquanto grupos étnicos, continuam a ser vitimados em suas próprias terras, invadidas por interesses econômicos apoiados por interesses políticos, militares, jurídicos e civis, continuam a ter os seus direitos enquanto povos violados.

Como ser acadêmico, como não ser militante, como não ser ativista se é a sobrevivência do meu “objeto de análise”, os índios, que está em jogo? Como continuar a refletir sobre as terras indígenas se estas são negadas na prática pelos poderes políticos e jurídicos que se fazem aliados para legitimar os direitos ilegítimos dos invasores das terras indígenas contra os seus legítimos donos, os povos indígenas? Como continuar a

estudar as “terras indígenas” se estas estão sendo submetidas a um violento processo de regulação que elimina qualquer possibilidade de futuro aos índios? Como continuar a descrever os diferentes procedimentos de reconhecimento de terras indígenas para descobrir qual deles é mais emancipador, mais libertador, mais autodeterminador, mais autonomista? Como continuar a analisar práticas, a formular teorias e conceitos, a propor alternativas de sociabilidades interculturais que superem os limites das relações interétnicas assimétricas, subalternizadoras, restritivas, excludentes etc.?

Para mim é difícil permanecer por aqui – tanto nesse lugar físico, como nesse lugar conceitual erigido pela academia –, quando tanta coisa inaceitável está a ocorrer com os índios por aí/por lá. Para mim era/é bem mais gratificante – tanto em termos pessoais como profissionais – estar lá, lado a lado com os “parentes”, defendendo o direito de sermos como somos, cada qual conforme a sua própria particularidade étnica, defendendo o direito de ser possível a convivência de diferenças sem a necessidade de uniformização e de imposição de uma sobre as outras, o que vale dizer sem a necessidade de subalternização de muitas sob o domínio hegemônico de uma única.

Não, não penso em desistir deste lugar conceitual a que me propus e que ao longo dos anos descobri ser tão importante, indispensável mesmo, para me permitir estar lá, com os “parentes”, contribuindo para que possamos, cada um de nós, e todos nós, continuar a ser como somos sem ser preciso máscaras ou disfarces sociais que sob o argumento da “inclusão social” – novos nomes para os velhos “assimilação”, da “integração” – promovem uma igualdade de fachada, uma mal disfarçada exclusão que se torna visível a qualquer olhar mais atento.

Com a perseverança que aprendi dos velhos índios, que ao se fazerem meus avós me fizeram seu neto, me mantenho decidido, até porque o meu lado nessa disputa entre mundos diferentes complementares – apenas antagônicos para o olhar discriminatório e



hegemônico ocidental –, isso eu já o tomei para mim há muito tempo, e desistir seria dar a vitória ao “conquistador” (Dussel, 1993).

### **7.5. Hipóteses de trabalho**

Embora a Constituição brasileira de 1988 reconheça os direitos indígenas e diversos povos já haverem demonstrado a capacidade para captação e gestão de recursos internacionais destinados à demarcação de suas terras, o processo de reconhecimento oficial das áreas ocupadas pelos povos indígenas permanece a ser mantido como um monopólio do Estado, operacionalizado através da Funai e do Ministério da Justiça.

Tradicionalmente o processo de demarcação de terras indígenas no Brasil é uma iniciativa da Funai, constituída por ações de diferentes ordens (administrativa, técnica, jurídica e política) conduzidas em etapas distintas – Identificação, Delimitação, Demarcação, Regularização e Homologação –, nas quais as comunidades diretamente interessadas na demarcação, os grupos indígenas localizados na terra a ser demarcada, têm pouca ou nenhuma participação. Apesar de ainda hoje algumas demarcações de terras indígenas serem conduzidas a partir do procedimento tradicional, estas, em geral são substancialmente diferentes daqueles que se realizavam até meados dos anos 1980 quando os índios eram totalmente excluídos de todo o processo de reconhecimento das suas terras.

De modo geral a participação dos índios no processo de “demarcação tradicional”, ou “demarcação convencional”, se dá apenas nas duas primeiras fases (de Identificação e Delimitação), destinadas, respectivamente à realização de levantamentos etnográficos e de ocupação da terra e de definição dos limites das áreas ocupadas pelos grupos locais.

Contudo, as mobilizações de reconquista de terras e explicitação dos direitos territoriais desencadeadas por populações indígenas em todas as regiões do Brasil abriram a possibilidade dos próprios índios participarem de uma forma direta também na fase de demarcação física das terras, a terceira fase do processo de reconhecimento das terras. A intensificação das iniciativas indígenas de promover o reconhecimento de suas terras deu origem a dois novos procedimentos de demarcação: o primeiro, a “auto-demarcação”, na qual os grupos locais assumem o papel de protagonistas na condução de todas as atividades demarcatórias, e, o segundo, inspirado na “auto-demarcação”, um procedimento que, embora os índios não respondam pela condução das atividades, os grupos locais tomam parte no processo, sendo, assim, denominado de “demarcação participativa”.

Tendo em conta que hoje o processo de reconhecimento das terras indígenas continua a ser feito a partir destes três procedimentos demarcatórios – “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”, “demarcação participativa” e “auto-demarcação” –, estudar os três procedimentos pode oferecer luzes para a compreensão da tensão regulação/emancipação presente em toda demarcação de terra indígena e em todos os demais situações e momentos da relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

Se no campo das lutas étnicas pretendemos avançar na conquista dos direitos indígenas, o que significa dizer no aprimoramento das relações entre os povos indígenas e o Estado nacional, é necessário analisar as condições de emancipação e de regulação presentes em cada um dos procedimentos de demarcação. Aprimorar as dimensões emancipatórias do processo de reconhecimento das terras indígenas fazendo com que os aspectos hoje regulatórios passem a se tornar cada vez menos regulatórios e que os aspectos emancipatórios contribuam cada vez mais para uma efetiva emancipação dos

povos indígenas é a melhor maneira de contribuir não apenas para o reconhecimento das terras indígenas como espaços físicos de exercício do pleno direito étnico, mas, também, para a afirmação dos direitos de cidadania das populações indígenas enquanto etnias constituintes da sociedade nacional e, sobretudo, para o reconhecimento de um Estado brasileiro pluriétnico.

Assim, a questão central para o estudo dos três processos de demarcação de terra indígenas aqui tomados para análise de casos é verificar quais são as dimensões, emancipatórias ou reguladoras, mais enfatizadas em cada um dos respectivos procedimentos de demarcação. O pressuposto de partida, que poderia ser tomado como hipótese central de trabalho, é que a dimensão emancipação é favorecida em situações onde os índios participam de forma ativa nos diferentes momentos da demarcação de suas terras, entendendo como participação ativa aquela onde o planejamento e a execução das diferentes atividades para a demarcação física da terra são de plena responsabilidade dos índios, e que, por outro lado, a dimensão regulação é tão mais saliente na medida em que os índios são excluídos das atividades de demarcação de suas terras, ou seja, em situações onde os índios não tomam parte da demarcação ou que dela participam apenas no acompanhamento de atividades específicas e/ou na prestação de serviços de apoio.

Considerando, primeiro, que “emancipação” e “regulação” são situações “ideais” de análise e que não existe procedimento de demarcação exclusivamente emancipatório, nem tampouco procedimento exclusivamente regulatório, segundo, que nos processos de demarcação das terras indígenas o que está presente é uma tensão “emancipação/regulação”, terceiro, que as próprias dimensões “regulação” e “emancipação” não podem ser consideradas de uma forma absoluta, e, quarto, que a saliência das dimensões “regulação” e “emancipação” dependem dos critérios tomados

para análise, podem ser considerados como hipóteses secundárias: (a) se consideramos que o fortalecimento institucional das organizações indígenas contribui para o fortalecimento das lutas indígenas, a “demarcação participativa” é mais positiva e mais emancipatória do que a “auto-demarcação”; por outro lado, (b) se consideramos que o grau de mobilização e participação efetiva dos grupos locais é mais importante para o fortalecimento das lutas indígenas, a “auto-demarcação” é mais positiva e mais emancipatória do que os outros procedimentos de demarcação. Em qualquer situação, fica claro que a “demarcação tradicional” é o procedimento mais negativo e, em tudo, não emancipatório, uma vez que nele estão ausentes tanto os propósitos de contribuir para o fortalecimento institucional das organizações indígenas como de mobilização e participação efetiva dos grupos locais, o que faz da “demarcação tradicional” o procedimento de demarcação de maior poder regulador das lutas indígenas.

Considerar que a tensão emancipação/regulação, que preside os processos de demarcação de terras indígenas, não é assim tão simples de ser equacionada, permite ainda formular outras hipóteses:

a) o reconhecimento oficial pelo Estado nacional é indispensável, mas não suficiente, sendo necessário, simultânea e concomitantemente, o reconhecimento por parte da população e dos poderes locais para o efetivo respeito e garantia das terras indígenas;

b) além do reconhecer os índios como agentes políticos de pleno direito, é fundamental a sua participação na construção física da terra indígena, isto é, na demarcação de seus territórios, tanto para o fortalecimento étnico interno dos próprios grupos como para o incremento ao respeito étnico por parte das populações envolventes;

c) a participação dos povos indígenas em processos de reconhecimento de suas terras deve estar fundamentada em conceitos e concepções étnicas de território e de política;

d) os componentes técnicos e metodológicos adotados para a efetivação do procedimento de demarcação devem, necessariamente, ser apropriados pelos índios, de modo a fazer parte do conjunto elementos externos que “traduzidos” e incorporados sejam de domínio pleno do povo indígena;

d) a demarcação de uma terra indígena deve ser um processo de afirmação étnica perante as populações locais e o Estado, e não um processo de imposição de normas legais e administrativas que afirmam a subordinação dos povos indígenas a relações interétnicas pré-estabelecidas a partir de objetivos e interesses nacionais;

e) os trabalhos de demarcação física das terras, entendidos como etapa de um processo político mais amplo de afirmação étnica nas relações com o Estado e com a sociedade nacional, devem obedecer às temporalidades e às dinâmicas internas próprias de cada povo;

f) ainda que participando de um processo oficial de reconhecimento de direitos territoriais, aos diferentes povos indígenas deve ser garantido a independência e autonomia de seus respectivos procedimentos, metodologias, conceitos e concepções territoriais e políticas;

g) as três sistemáticas de demarcação de terras indígenas correspondem a três diferentes modelos de relacionamento político interétnico: tutelado, reforçado pela “demarcação tradicional”; subordinado/institucionalizado, fortalecido pela “demarcação participativa”; autogerido/autogoverno, estimulado pela “auto-demarcação”;

h) a demarcação de terras indígenas deve, antes de tudo, se constituir, tanto para índios como para brancos, num processo de aprendizado político e de exercício de cidadania multiétnica na construção de novas relações interétnicas.

## **7.6. “Memória-sentido”**

Retomando uma ideia assinalada anteriormente, é aquele senso comum étnico transmitido de boca em boca que tenho buscado no meu trabalho e na minha vida com os índios. O que eu busco, ou, antes ainda, o que sempre me motivou, e continua a me motivar neste encontro com os índios, foi/é a busca de conhecer o “outro” em seu conhecimento, em seu universo próprio. Não uma busca do conhecimento indígena reinterpretado a partir de parâmetros e visões do meu mundo, que lhe são externos.

A questão que me intrigava naquele tempo, e que ainda hoje me intriga, é: o quê faz com que os índios, que sempre tiveram negado a possibilidade de expressar o que são, continuem a ser como são? O quê faz com que os índios não tenham capitulado às fortes imposições a que foram/são seguidamente submetidos pelos estados nacionais que lhes restringe o espaço de exercício étnico? A questão que me intrigava, e que continua a me intrigar é: como os índios conseguem ser índios num mundo que sistematicamente lhes nega a possibilidade de existência?

O que surpreende não é persistência hoje de contingentes populacionais social e culturalmente diferenciados sobrevivendo em estados nacionais modernos, mas a existência ativa de inúmeras etnias que, em todas as partes do mundo, conseguem resistir às agressões, deliberadas ou não, que nas relações de contato com as sociedades nacionais lhes oferece apenas as alternativas do extermínio e da subordinação.

Ainda que os meios de comunicação de massa e os programas institucionais cultivem uma espécie de essencialização do índio, visão ditada pelo preconceito que

conforma as políticas públicas de “integração” dos povos indígenas como “cidadãos nacionais”, e uma forte dose de naturalismo e misticismo que lhes é atribuída, como se naturalismo e misticismo(natureza e mística) fossem condições de existir inerentes aos povos indígenas, o ser índio hoje surpreende a todos não pelo fato de inúmeros povos se terem preservado fisicamente, mas por conseguirem manter uma existência social própria, apesar de sempre expostos como seres exóticos.<sup>320</sup> O que surpreende a todos é o ocultamento estratégico assumido pelos povos indígenas nas situações de contato, um ocultamento que somente não foi percebido pela ótica eurocêntrica que impôs padrões e modelos de colonização ao continente americano, mas que sempre foi defendido pelos inúmeros povos indígenas que nunca esqueceram suas raízes ancestrais e nunca abdicaram de serem índios plenos, em corpo físico e em sociedades.

Embora subsistam no Brasil vários povos indígenas, cada povo indígena é único e cada aldeia é também diferente de todas as outras, singular em suas particularidades próprias. É essa riqueza de possibilidades de ser, de pensar, de conhecer, de estar no mundo, que também procuro no meu trabalho/vida com os índios. E nisso, a minha motivação ao me acercar dos índios sempre foi buscar uma aproximação entre sujeitos participantes que nos permitisse, mutuamente, operar uma “tradução intercultural” (Santos, 2006a) buscando “criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis” sem procurar atribuir nem às experiências do mundo indígena nem às experiências do mundo do branco “o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea [mas vistas] como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes” (2006a: 123-124), uma tradução que permite tornar possível a convivência de diferenças, indispensável ao diálogo simétrico entre povos e culturas distintos, como

---

<sup>320</sup> Como diz a letra da música “Um Índio”, de Caetano Veloso, o que surpreende nos povos indígenas

procedimento metodológico que possa conduzir à construção de um campo político emancipatório.

As conversas do dia a dia, desinteressadas apenas na aparência, são a forma privilegiada através da qual eu buscava/busco era/é me aproximar da história dos tempos passados e das histórias do passar dos dias que me inserissem/insiram no cotidiano das aldeias; as histórias dos tempos passados e os planos para os tempos futuros, que me permitam entender as diferentes visões de mundo a partir das quais cada povo indígena interpreta o seu respectivo mundo e, a partir das quais, interpreta o novo mundo surgido das relações interétnicas com a sociedade nacional que se tornam cada dia mais complexas em decorrência da intensificação do contato.

O que sempre busquei, seja em conversas informais, seja em entrevistas planejadas, é aquilo a que Augusto Roa Bastos chama de “memória-sentido”, “memória-juízo”, que “dona de uma robusta imaginação é capaz de engendrar por si mesma os acontecimentos” (Roa Bastos, 1996: 31); a memória dos acontecimentos por aqueles atores que viveram o próprio momento dos acontecimentos, uma “memória-juízo” que forneça a leitura crítica dos acontecimentos aos próprios índios que construíram aqueles acontecimentos, a mim que, como analista, escrevo e sou escrito por estas leituras críticas, e aos leitores, que reescrevem estas leituras ao tempo que as lêem. Uma “memória-sentido” que nos permita rever os acontecimentos, como foram originalmente pretendidos, como se realizaram efetivamente e como se perpetuaram no tempo e na memória coletiva; “memórias-sentido”, para as quais “a memória do passado é todo o futuro que nos fica” (Roa Bastos, 1996: 89), permitindo a todos nós, índios e não-índios, refletir sobre as nossas práticas que nos têm conduzido na busca da construção dos espaços de relações interétnicas mais igualitárias, mais justas, menos

---

não é terem se “preservado em pleno corpo físico [...] mas pelo fato de poder estar sempre estado oculto



discriminatórias, menos excludentes, menos subalternizadoras, onde as diferenças sejam potencializadas como possibilidades de construção de um cenário comum de emancipação multicultural e multiétnica.

---

quando terá sido o óbvio”.

## **CAPÍTULO 7A**

### **TEMPO DE RECORDOS**

*Eu falo, falo – diz Marco [Polo] –,  
mas quem me ouve  
retém somente as palavras que deseja. [...]   
Quem comanda a narração  
não é a voz: é o ouvido.  
Italo Calvino (1990: 123)*

*Vista do alto, a Amazônia é grandiosa, com seu tapete verde entrecortado por milhares de cursos d'água, ora negros, devido à acidez de suas águas, ora amarelos, devido as barrancas dos rios levadas pela corredeira. Vista da flor da água, a Amazônia é indescritível, em sua complexidade de rios e igarapés, de ilhas e enseadas, de furos e igapós, compondo um imenso trançado líquido-vegetal que se estende a perder de vista, a encantar a vista. Vista de dentro, na intimidade de seus meandros, a Amazônia é majestosa, na diversidade da flora e da fauna, reluzente, em cores e sons, que modulam ecossistemas ao mesmo tempo múltiplos e únicos, configurando as várias "Amazônias", todas belas, todas indescritivelmente belas.*

*Seja a Amazônia vista de cima, pois que de avião as visões são sempre deslumbrantes, seja a Amazônia vista do flutuar à flor da água, pois que em canoa nos rios e igarapés o contato é mais próximo, seja a Amazônia vista de dentro, pois que percorrer os seus varadouros a pé é o caminho mais certo para conhecer os seus mistérios na intimidade, o difícil é decidir qual das Amazônias é a mais bela.*

*A Amazônia é uma vida imensa. Tudo na Amazônia é vida imensa. Toda vida na Amazônia torna-se imensa. Mais do que chavões gastos por tão*

*batidos, mais do que palavras soltas ou do que lemas de marketing ambientalista ou de campanhas de agências de viagens de aventura, a verdade, a mais pura verdade, é que a Amazônia é grandiosa, colossal, exuberante.*

*Vivida, a Amazônia é sempre inesquecível.*

*Ninguém passa incólume pela Amazônia.*

*Como pessoa, pode-se passar despercebido na Amazônia, mas nunca indiferente. Nunca se passa indiferente pela Amazônia. A imensidão das águas de diferentes colorações, pretas transparentes ou “brancas”, na verdade amarelas, do barro em suspensão arrastado ao oceano; a sinuosidade dos rios serpenteando entre as árvores da mata altiva, majestosa; a singeleza dos igarapés envolvendo a floresta em sofisticado trançado líquido-vegetal a causar inveja à mais experiente das rendeiras que se aventurasse a reproduzir a sutil beleza de seu rendilhado; o esplendor da flora, a cada passo surpreendente em sua multiplicidade de espécies; o indescritível vôo das coloridas borboletas em seu bailado nupcial e dos pássaros multicoloridos em tempo de arrição; o preguiçoso banho de sol dos sempre atentos jacarés e bichos de casco<sup>321</sup>; a intensidade das luzes do amanhecer, apenas igualável em brilho e cor ao pôr de sol a se esconder sobre o braço do rio na linha do horizonte anunciando a noite que se avizinha; o envolvente silêncio das noites de lua, onde tanto o silêncio como a própria lua se apresentam maiores, muito maiores do que em qualquer outro lugar; o encantamento do céu de incontáveis estrelas brilhantes em noite de lua ausente, tornando ainda mais infinito o infinito; a grandiosidade*

da floresta, deixando marcas perpétuas em todo aquele que se aventura por seus mistérios.

Ninguém passa incólume pelos índios. Como indigenista/antropólogo pode-se passar despercebido entre os índios, mas nunca indiferente. A riqueza de suas culturas; a profundidade de seus saberes, ao mesmo tempo simples e sofisticados; a criatividade com que moldam a natureza, tornando a selva cultivada, construindo espaços especializados de viver; a força com que enfrentam os inúmeros, e antes desconhecidos, problemas surgidos do contato com o branco; a firmeza étnica com que constroem horizontes possíveis, apesar da situação de contato subordinador; a capacidade inventiva com que confrontam os seus mundos com o novo, reorientando as suas vidas de sempre pelas vozes do tempo do começo; a iniciativa crítica com que recriam os espaços sociais que lhes permitem continuar a ser índios na convivência interétnica; a determinação com que preservam a diversidade étnica, essência em si mesmo de sua permanência social diferenciada e exemplo de que o mundo é múltiplo, multiétnico e multicultural, e que não precisa e não deve ser único, deixam marcas eternas em todos aqueles que se aventuram à convivência em suas aldeias.

A hospitalidade de suas gentes; o exotismo de sua culinária, farta em aromas, temperos e cores fortes para todos os gostos, tudo isso torna a Amazônia única e inigualável. Cedo se descobre que “no setor tropical do mundo as belezas se derramam, as belezas se derramam sob o sol quente, sangue quente”<sup>322</sup>. Na Amazônia, de temperatura sempre escaldante, de sol

---

<sup>321</sup> “Bichos de casco”, como são chamadas popularmente na Amazônia as diferentes espécies de quelônios.

<sup>322</sup> Gonzaguinha, “Africasiamérica”, álbum “Luiz Gonzaga Jr. – Gonzaguinha”, 1991.

*inclemente todos os dias, todas as épocas do ano, a vida, a dura vida dura nos trópicos, é de uma beleza única, inigualável.*

*Hoje, depois destes muitos anos de vida na Amazônia, sei que sou diferente daquele Lino João que deixando o seu mundo de origem, no Sul, veio para o Amazonas ao encontro dos índios. E não apenas diferente pela experiência do passar dos anos e por suas marcas em mim inscritas, diferente porque fui feito outro pelo vigor de suas culturas, pela singeleza de seu cotidiano, pelo brilho estampando nos olhos que comemoram as colheitas fartas, pela solenidade descontraída de seus rituais celebrando tanto os bons presságios como a superação das adversidades, pelas festas nos terreiros enluarados, pela alegria com que recebem em suas aldeias os parentes em visitas ou com que se lançam em expedições longuíssimas em visita aos parentes de aldeias distantes.*

*A Amazônia, os índios e os caboclos inscreveram em minha existência dois tempos distintos. O tempo de antes, hoje apenas presente na minha lembrança distante, e o tempo de agora, vivido na proximidade íntima; um tempo de ruminar “meus recordos” (Ribeiro, 2000), um tempo de sempre lembrar e um tempo de nunca esquecer.*

*Este meu tempo de recordos, em capítulo de Tese grafado, é claramente inspirado no Capítulo € (Capítulo Três-ao-Espelho) de “Toward a New Common Sense...” (Santos, 1995). E, ainda, igualmente inspirado, ou, até mesmo, principalmente inspirado, em “Mister Book em Nova York” (Santos, 2006b).*

*Se no formato e na proposta discursiva é o Capítulo Três-ao-Espelho que serve de “espelho” para este meu capítulo autorreflexivo, é a essência de*

*“Mister Book”, texto em prosa onde Boaventura deixa claro – talvez de forma ainda mais explícita do que em seus textos acadêmicos – que autor e obra são indissociáveis, inseparáveis, são uma coisa só, uma mesma coisa, autor implicando na forma e conteúdo da obra, obra moldando a ação prática e o discurso teórico-prático do autor, que conduz este meu capítulo que pretende retratar a postura indigenista/antropológica que orienta a minha atuação desde 1979 junto aos índios.*

### **7A.1. A partida e o encontro**

*Um autor não escreve qualquer livro. Escreve o que quer ler e não encontra em nenhuma parte. Então o autor escreve e é escrito.  
Augusto Roa Bastos (1996: 70-71)*

*1979. Já lá se vão uns bons anos desde que deixei a minha vida anterior, de recém formado em Engenharia Química, e parti ao encontro do chamamento das “vozes da floresta” que me levou à Amazônia. Um chamamento, como aquele descrito por Jack London<sup>323</sup>, no qual os meus lobos ancestrais me conduziram de volta aos rios e igarapés da floresta tropical aonde eu nunca antes havia estado. Ou, pelo menos, que eu pensava nunca antes ter estado.*

*Na mochila, apenas o mínimo indispensável; o bastante para o início de uma viagem que, vejo hoje, desde aquela altura, eu já pressentia que ia ser longa. Um par de calções, umas poucas camisetas, um par de sandálias havaianas, amarelas, que o tempo da lembrança, mais amarelas as fazem, uns*

---

<sup>323</sup> “As Vozes da Floresta”, Jack London, São Paulo: Clube do Livro, 1967.

*poucos livros, dois ou três de Darcy Ribeiro<sup>324</sup> cuja leitura percebo hoje não ter captado plenamente naquele tempo; os últimos lastros que me ligavam às origens deixadas em Petrópolis, no Rio de Janeiro; era toda a bagagem que eu contava quando me inseri na minha nova/velha vida.*

*Hoje, nesse meu tempo de lembrança, tempo de lembrar aqueles tempos vividos na “Amazônia profunda”<sup>325</sup>, me dou conta que, além da pouca coisa material na mochila, como que para deixar lugar para o aprendizado do novo mundo com o qual me reencontrava e espaço aberto para a lembrança de alguns poucos amigos que me acompanhava, levava em minha memória as músicas de Gonzaguinha<sup>326</sup>, o meu poeta-cantor de resistência preferido já naqueles cinzas anos de chumbo<sup>327</sup> que turvaram as décadas de 1960, 1970 e 1980 da vida nacional, e fonte de inspiração para este capítulo autorreflexivo.*

*(Anexo L – Letras de músicas – Gonzaguinha e outros)*

---

<sup>324</sup> “O Processo Civilizatório. Etapas da evolução sociocultural” (Ribeiro, 1968), “As Américas e a Civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos” (1970a) e “Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno” (1970b).

<sup>325</sup> “Amazônia profunda”, prima direta daquele “México profundo” com que Guillermo Bonfil Batalla faz referência aos povos indígenas que mantêm sua identidade própria e afirmam sua diferença à segmentos da sociedade mexicana que, embora não se reconhecendo como índios, organizam a sua vida coletiva a partir de uma matriz cultural mesoamericana, o “México profundo, sistematicamente ignorado e negado pelo México imaginário que tem o poder e se assume como o portador do único projeto nacional válido” (Bonfil Batalla, 1990: 244).

<sup>326</sup> Gonzaguinha, Gonzaga Júnior, Luiz Gonzaga do Nascimento Júnior, compositor brasileiro, nascido no Rio de Janeiro em 22 de setembro de 1945 e morto prematuramente em acidente de automóvel em 30 de abril de 1991, cujas músicas prenhes em lirismo e metáforas de um compromisso político-social radical formam, talvez, a obra mais coerente, mais consistentemente rigorosa de denúncia e resistência contra a Ditadura Militar e o período semi-democrático dos primeiros anos de “abertura democrática” que sufocaram o pensamento crítico brasileiro de 1964 a 1989.

<sup>327</sup> Como eram chamados aqueles anos de Ditadura Militar por todos que nos opúnhamos ao regime imposto ao país. “Em 1964 as oligarquias financeiras nacionais e imperialistas aliaram-se às forças conservadoras das camadas médias urbanas e rurais e aos setores nazi-fascistas das Forças Armadas nacionais e desfecharam um golpe de Estado contra o governo constituído e depuseram o presidente da república, João Goulart [...] foram eles que imprimiram um regime de força e exceção, durante quase três décadas e alguns anos, calando a justiça, o direito livre de expressão, o direito de organização, e a liberdade de imprensa e cultural, silenciou-se o Brasil com uma mordança de ferro ou ‘anos de chumbo’ [...]”(Moura, 2010).

*Por longo tempo, as letras das músicas de Gonzaguinha se tornaram as minhas memórias mais recorrentes, povoando as longuíssimas viagens em canoa pelos imensos rios e a imensidão silenciosa das noites amazônicas de intermináveis céus estrelados. E, de todas as músicas de Gonzaguinha, “O que é o que é?” é aquela que mais de perto, de modo mais constante e mais recorrentemente esteve comigo, acabando por se tornar como que uma espécie de lema pessoal, me ajudando a perceber a importância da “alegria de ser um eterno aprendiz” sem a culpa/vergonha de ser feliz. “O que é o que é?”, em minha lembrança, em meus cantares, em meus assobios, me ajudou na certeza de que é no fazer cotidiano que se pode construir uma vida que seja bem melhor, como ela podia ser, como ela devia ser e como ela um dia será<sup>328</sup>.*

*No quase nada que levei comigo, deixei de lado “aquela minha velha estória, o verso usado, o canto antigo”<sup>329</sup>, fazendo de “tudo e todos mera lembrança” de um tempo antigo/passado que, sem remorsos, nem culpas, deixei para trás. O meu querer, o meu impulso, aquele propósito que me levou à Amazônia, e na Amazônia me levou aos índios, foi o de buscar o prazer do viver, em alegria e satisfação manifesta, que ocupasse o lugar da aquela “tristeza cansada”<sup>330</sup> que domina o ar das gentes das nossas cidades grandes.*

*Ainda que eu não soubesse bem o que eu encontraria, aquilo que eu queria era bem outra coisa do que todos aqueles anos anteriores me haviam dado. Só sei que o que queria (para mim e para nós todos, mesmo para os que eu não conhecia) era “uma vida sem tralhas, sem trelas”<sup>331</sup>. Mais importante do*

---

<sup>328</sup> “... Viver e não ter a vergonha de ser feliz/ cantar a beleza de ser um eterno aprendiz/ eu sei que a vida podia ser bem melhor e será/ mas isto não impede que eu repita/ é bonita, é bonita e é bonita...”; Gonzaguinha, “O que é o que é?”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

<sup>329</sup> Gonzaguinha, “Mundo novo, vida nova”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

<sup>330</sup> Gonzaguinha, “Suor e serragem”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

<sup>331</sup> Gonzaguinha, “Senhor/Senhora”, álbum “Começaria tudo outra vez”, 1976.



que toda a segurança com que o promissor futuro como engenheiro químico me acenava, o que eu queria não era a “ânsia do fácil”; o que eu desejava, ao me atirar pelo Centro-Oeste adentro, com a “fome do novo nas mãos”, rumo à mítica Amazônia, “era bem outra coisa, tão firme, tão forte”<sup>332</sup>, era, na minha busca, “o vôo liberto das aves... mais belo que o ouro”, o vôo liberto e libertador, que me levasse para os meus sonhos no encontro com o índio (que naquele tempo ainda não era para mim o “outro”, que anos mais tarde a Antropologia me ensinaria a conceituar).

Nem desânimo, nem desespero, nem desesperança. Todas essas sensações que segundo Malinowski – “herói criador” da etnologia e o pai genealógico de todos nós etnólogos, ou pelo menos um dos pais, juntamente com Boas – são comuns às incursões etnográficas de principiantes, sempre estiveram ausentes do meu viver entre os índios. Sem dúvida alguma, desde as minhas primeiras semanas com os índios, tanto as primeiras impressões favoráveis como a adaptação positiva ao novo “contexto cultural” do rio Purus resultam da companhia experiente de Zé Bonotto e ao seu companheirismo de “mestre”, amigo e irmão, tudo junto e a um só tempo, que me orientou em minhas experiências de indigenista principiante e do estímulo inicial de Iasi.<sup>333</sup> Como Alexander Craigie<sup>334</sup>, os meus dias de mato já se mostravam, desde o primeiro momento, em toda a sua importância. Com Iasi e Zé Bonotto, aprendi desde logo a fixar-me “com particular atenção em todas as coisas, como se pressentisse que aquele[s] dia[s] iria[m] ser importante[s], talvez o[s] mais

---

<sup>332</sup> *Idem.*

<sup>333</sup> Silvio José Gasperin Bonotto, indigenista leigo da Opan, e Padre Antônio Iasi, secretário do Cimi, e os primeiros “mestres”/indigenistas que me deram as primeiras orientações em minha primeira investida no “mato”, em julho de 1979.

<sup>334</sup> Alexander Craigie, o professor de lógica ocidental e oriental na Universidade de Lahore, personagem de “Tigres azuis”, de Jorge Luis Borges (1994).

*importante[s] dos meus dias” (Borges, 1994: 52). E nisso, os meus dias de mato foram os meus dias mais importantes, como “uma caminhada que me levou até à aurora” (Borges, 1994: 63).*

*Logo nos primeiros contatos com a vida das aldeias, percebi que teria muito que aprender, “muito que viver por aí, muito que aprender por aí”<sup>335</sup>, nas conversas ao pé da fogueira esquentando o frio das noites tropicais; muito que viver, muito que aprender nas festas nos terreiros, em noites de lua nova; muito que viver, muito que aprender nas caçadas e nas pescarias; muito que viver, muito que aprender nas caminhadas pelos varadouros na floresta em viagens de visitação às aldeias; muito que viver, muito que aprender em expedições de coleta de frutos da mata; muito que viver, muito que aprender na vida com a vida dos Índios.*

*Aprendi desde cedo com os Índios que encarar de frente os acontecimentos e as pessoas, não é enfrentar, não é afrontar, nem confrontar, mas que é, antes de tudo, um modo “franco, direto e aberto”<sup>336</sup> de dialogar de frente, olhos nos olhos, como deve ser todo diálogo verdadeiramente dialogado.*

*Toda essa minha socialização tardia, ou ressocialização, funcionou como um reaprendizado, fazendo-me lembrar de normas e regras sociais de meus tempos de moleque, lá na minha Petrópolis natal, e que ficaram distantes, quase esquecidas, pelo processo de (des)socialização imposto pelos muitos anos de condicionamento escolar sistemático que, do analfabetismo, me conduziram às normas de competição meritória (dizem eles!) de nossa sociedade desenvolvida (dizem eles!).*

---

<sup>335</sup> Gonzaguinha, “Por aí”, álbum “Moleque Gonzaguinha”, 1977.

*Aprendi também que na cotidianidade dos índios não há lugar para “o verbo eu”<sup>337</sup>. Cedo se percebe que toda pessoa é a soma “de tanta muita diferente gente, toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”, e que, nesse contexto que se pode designar de diferentes modos – “comunidade”, “fraternidade”, “solidariedade”, “comunitarismo” etc. –, as dificuldades e os obstáculos tornam-se superáveis, o que não ocorreria caso fossem enfrentados de forma individual.*

*Da parte dos índios, a hospitalidade e a acolhida com que me receberam; da minha parte, o peito aberto e a vontade de querer ficar. Esses os ingredientes que facilitaram a minha adaptação à nova vida amazônica. Uma dupla entrega de coração, os índios me “entregando o seu coração”<sup>338</sup>, a sua amizade, a sua confiança, a sua cultura, o seu mundo, e eu, entregando o meu coração ao mundo dos índios, selando a amizade/compromisso/querer, tudo junto, que só fez crescer com esses anos.*

*O quase nada de material na mochila e o apenas indispensável como lembrança talvez tenha sido uma decisão deliberada, ainda que comandada pelo inconsciente, de me colocar aberto para o novo. “Eterno aprendiz” foi, desde o início, a minha atitude metodológica em campo: olhos, ouvidos e todos os outros sentidos bem abertos, sempre atentos para aprender tudo o que pudesse ser aprendido na interação com as pessoas e com o meio físico. Já no meu primeiro caderno de registro de impressões indigenistas na e sobre a Amazônia, antes mesmo que eu tivesse consciência da importância do “diário de campo” (que mais tarde aprendi ser a forma como os cientistas sociais chamam aos seus registros e anotações de campo) como instrumento para o*

---

<sup>336</sup> Gonzaguinha, “Recado”, álbum “Recado”, 1978.

*trabalho, em minha primeira viagem pelo rio Purus, no meu primeiro contato com os índios Apurinã e com os ribeirinhos, registrei esta que passaria a ser a minha postura metodológica, o meu “olhar aprendiz de indigenista-antropólogo” frente ao “outro”: “[...] eu: ‘aprendiz-de-tudo-que-der-para-aprender,’ aliás, é o que eu me disponho, pelo menos para poder começar a fazer alguma coisa nessa nova realidade tão diferente daquela outra dos 26 anos anteriores”.*

*Algum tempo mais tarde, em meados de 1981, já na região do rio Juruá, território tradicionalmente ocupado pelos povos de língua katukina<sup>339</sup>, os Kanamari me receberam em suas aldeias, abriram suas casas para que eu me abrigasse das noites na floresta, me introduziram no círculo íntimo de suas relações pessoais marcadas pelas alianças e rivalidades que aproximam e distanciam os diferentes Djapa<sup>340</sup>, me ensinando as regras de convivência e parentesco que organizam as relações inter-grupais que conformam o universo Tâkâna; me receberam no seu mundo, como se esse fosse o meu velho-novo mundo reencontrado.*

*Me indicaram o lugar que eu deveria ocupar nas festas de Adjeaba e Warapekom<sup>341</sup> com que me ensinaram a comemorar no terreiro a chegada da época do plantio e o tempo da colheita, com que me ensinaram a celebrar as iniciações dos jovens homens e das jovens mulheres que dão continuidade à*

---

<sup>337</sup> *Idem.*

<sup>338</sup> *Gonzaquinha, “De volta ao começo”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.*

<sup>339</sup> *A etnologia brasileira indica como povos de língua katukina: os Katukina, atualmente localizados no rio Biá, afluente do baixo rio Jutai; os Kanamari, atualmente localizados no alto rio Jutai, no alto rio Itaquai, no médio rio Javari e no médio rio Juruá; os Tsomhwâk Djapa, também chamados de Tucano, atualmente localizados na região entre o alto rio Jutai e o alto rio Jandiatuba; e os Katawixi, cujos últimos registros etnográficos datam de finais do século XIX, sendo considerados atualmente como extintos.*

<sup>340</sup> *“Djapa” (leia-se “diapá”): cada um dos grupos locais da família linguística katukina.*

<sup>341</sup> *Uma visão detalhada acerca da importância das festas para os Kanamari é apresentada em “Frutos do Céu e Frutos da Terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom”, de Araci Maria Labiak; Manaus: Edua, 2007.*

vida e à cultura Kanamari; me ensinaram o Hae hae<sup>342</sup>, com que festejávamos a alegria nos tempos de lua nova; me abriram espaço para eu me esquentar ao fogo das fogueiras nas longas noites de conversas em que me contavam as histórias vividas e sofridas durante o tempo anterior de “minha” ausência. Cada Hae hae, cada Adjaba, cada Warapekom me levavam “ao fundo do fim, de volta ao começo”,<sup>343</sup> ao mais fundo de mim nesse (re)encontro com o meu passado novo.

Me receberam como um “parente” por afinidade, que no contra-fluxo do correr lento das águas dos rios Ihes chegara como marido de Araci/Yore, vindo mais lá para baixo de Manaus. Me socializaram no mundo Kanamari como Kaemo/Lino, o novo nome com que me incorporaram aos Tâkâna do igarapé Mirim, rio Itucumã, em substituição àquele outro Kaemo, seu parente consangüíneo que há tempos se ausentou do viver Kanamari e do qual nunca mais tiveram qualquer notícia além de uma informação vaga e imprecisa de que, por algum tempo, estivera morando em Manaus.

Caçar, pescar, plantar, festejar, conviver com os Kanamari não foi para mim viver um sonho; ao contrário, foi “como se eu despertasse de um sonho que não me deixou viver, e a vida explodisse em meu peito, com as cores que eu não sonhei”,<sup>344</sup> foi uma constante explosão de vida em meu peito e em meu corpo inteiro, permitindo que, a partir daí, eu me reencontrasse comigo mesmo, como se as vidas dos índios, seus problemas, seus dilemas, seus desafios, estivessem estado o tempo todo em mim, e, a partir daí, passando a estar todo o tempo em mim.

---

<sup>342</sup> “Adjeaba”, “Warapekom”, “Hae hae”: festas próprias dos grupos da família lingüística katukina.

<sup>343</sup> Gonzaguinha, “De volta ao começo”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

<sup>344</sup> Idem.

*Posteriormente, a partir do momento em que estendi a minha atuação indigenista à povos de outras áreas, estes passaram a me chamar de “parente”, uma categoria nativa utilizada pelos índios, no Brasil, para se referirem à índios de outras etnias, em contraposição aos brancos.*

*Não sei bem se categoria “parente” que me é atribuída pelos outros índios é pelo que viram em mim, ou se, mais provavelmente, pelo fato de saberem que os Kanamari me tomam como “parente”. E, para este reconhecimento, estou certo, muito contribuiu a minha forma de estar junto deles, seja nas aldeias, seja nas caminhadas na mata, em expedições de caça, pesca ou coleta de frutos, seja durante os longos deslocamentos nas viagens nos rios; ou, seja ainda, nas cidades, comendo peixe, bebendo cerveja, em Eirunepé, em Pauini, em São Gabriel da Cachoeira, em Benjamin Constant, em Manaus, pelos rios e estradas do Amazonas adentro. Muito mais do que um tratamento de cordialidade, esta consideração como “parente” é resultado, estou certo, do compromisso de aliança que sempre expressei em diferentes momentos em que acompanhei suas reivindicações frente à diferentes interesses que se contrapunham aos interesses dos indígenas.*

*O mais importante é que, para mim, esta postura e comportamento junto aos “parentes” nunca foi uma estratégia de aproximação ou uma “metodologia de abordagem” utilizada para deliberadamente promover a minha aceitação e favorecer a minha convivência com os índios. Ser indigenista ou antropólogo sempre foi para mim uma decorrência do meu contato e do estreitar de relações com os “parentes”, e não ao contrário, onde, em função de atividades institucionais, como indigenista ou como antropólogo, eu viesse a desenvolver relações de afinidade com os índios.*

*Quando abandonei o meu diploma de engenheiro químico e deixei o Rio de Janeiro, eu não sabia o que ia encontrar entre os índios, mas àquela altura eu já sabia que um “diploma de bem comportado”<sup>345</sup> era/é o que o que eu nunca quis para mim. Nem a passividade de achar que “tudo vai bem, tudo legal”<sup>346</sup>, nem a disciplina de “aprender abaixar a cabeça e dizer sempre muito obrigado”<sup>347</sup>; já naquele tempo eu optei pela resistência, pela não-resignação, pela transgressão. Daí, a partida em direção ao sonho do coletivismo indígena, ter sido a decisão mais fácil para mim.*

*Já mesmo antes desse meu tempo de mato, não me aliciavam as recompensas efêmeras das longas avenidas de gás-neon da cidade grande e suas promessas de “portas de ouro e prata, falsos sonhos, faces coloridas (farsas de alegrias), beijos sem sabor, gestos clandestinos, tontos e sedentos de amor, espinhos, rosas, riso, pranto e tanto desamor, cortes, cicatrizes, gritos engasgados, lágrimas de dor, máscaras no rosto”.*<sup>348</sup>

*Apesar da distância do meu mundo materno anterior, a solidão nunca esteve comigo entre os índios; a distância do mundo de antes não acarretou nunca em mim um sentimento de perda. E com isso, meu tempo entre os índios, onde a palavra solidão esteve ausente dos meus sentimentos mais pessoais, me fez descobrir... na realidade redescobrir, aquele ensinamento antigo de que nunca estamos sós, “que se depende sempre de tanta, muita, diferente gente, toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”;*<sup>349</sup> *descobrir/redescobrir que, por maior que possa ser o gozo*

---

<sup>345</sup> Gonzaguinha, “Comportamento Geral”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

<sup>346</sup> Idem.

<sup>347</sup> Ibidem.

<sup>348</sup> Gonzaguinha, “Gás neon”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

<sup>349</sup> Idem.

do protagonismo e a excitação efêmera dos holofotes, ainda que o frenesi e a volúpia da modernidade urbana insistam em querer contrariar,

*é tão bonito quando a gente entende que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá. É tão bonito quando a gente sente que nunca está sozinho por mais que pense estar. É tão bonito quando a gente pisa firme nessas linhas que estão nas palmas de nossas mãos. É tão bonito quando a gente vai à vida nos caminhos onde bate bem mais forte o coração.*<sup>350</sup>

Olhando para os meus tempos idos percebo que desde menino eu me encarava como um apreciador dos “contos de causos”.<sup>351</sup> E se antes eu já era um apreciador dos “contos de causos” que ouvia do meu tio-avô Joaquim, ou de minha avó Rosa, e dos relatos folclóricos de Câmara Cascudo,<sup>352</sup> a vivência com os índios depurou ainda mais este meu prazer. Para além de um escutador atento de casos, a vivência com os índios fez de mim um contador de histórias, arte esta que, mais por prazer, do que por metodologia de pesquisa, me permitiu, e me permite hoje, na minha prática antropológica-indigenista, a proximidade necessária para superar a ilusão do frio distanciamento (objetivo e subjetivo) apregoado pelos cânones das Ciências Sociais.

## **7A.2. Por que Portugal?**

*Um leitor nato sempre lê dois livros de uma só vez:  
o que tem em suas mãos e o que reescreve interiormente  
com sua própria verdade ao tempo em que lê.  
Um só livro ambos, porém diferentes entre si.  
Augusto Roa Bastos (1996: 70-71)*

---

<sup>350</sup> Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

<sup>351</sup> “Contos de causo”: contos de caso, na linguagem popular brasileira.

<sup>352</sup> Luís da Câmara Cascudo, um dos mais importantes folcloristas e etnógrafos brasileiros, cujas obras foram os meus primeiros contatos com a cultura popular brasileira.



*Durante a minha permanência em Coimbra, inúmeras vezes me perguntaram: “Por que vir do Brasil para fazer um doutoramento em Portugal?”. À esta, invariavelmente, se seguia uma segunda pergunta: “E por que vir para Portugal fazer um doutoramento sobre índios?”. A recorrência destas perguntas me levaram a reviver dois momentos diferentes. O primeiro, em outubro de 1995, quando em minha primeira vinda a Portugal conheci Boaventura.*

*Após as atividades que me trouxeram à cidade do Porto para participar do Colóquio “Povos Indígenas da Amazônia: afirmação de etnicidade”,<sup>353</sup> comemorativo da “viagem filosófica” de Alexandre Rodrigues Ferreira à Amazônia no século XVIII<sup>354</sup>, aproveitei os poucos dias de que dispunha para fazer contatos com antropólogos que trabalhavam em Portugal.*

*Nesta ocasião, uma das pessoas que organizara o Colóquio, e com quem eu mantive contato mais direto, Eglantina Monteiro, na época professora de Antropologia na Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, sugeriu que eu procurasse “Boaventura de Sousa Santos”, que, segundo me disse, vinha desenvolvendo uma interessante linha de pensamento crítico nas Ciências Sociais.*

*Na conversa que durante quase três horas mantivemos num final de tarde-começo de noite, em seu gabinete no Centro de Estudos Sociais, Boaventura, no seu modo próprio de pensar em voz alta, me perguntou: “Você não acha que seria interessante estudar o diálogo que os índios da Amazônia mantêm com a globalização?”. Mais do que uma pergunta, tomei as palavras de Boaventura como desafio e como convite. A partir daí, após terminar a*

---

<sup>353</sup> Colóquio promovido pela Universidade do Porto, de 17 a 19 de novembro de 1994, onde apresentei a Comunicação “Territorialidade e Política Indígena” (Neves, 1994), na Sessão “Política Indígena e Reflexos na Antropologia”.

*minha dissertação de mestrado*<sup>355</sup>, nos dois anos que se seguiram, trocamos, eu e Boaventura, algumas correspondências nas quais aquela ideia inicial foi sendo amadurecida – ao estilo dos bons vinhos portugueses, que aprendi a apreciar! – até vir a se constituir no projeto de pesquisa<sup>356</sup> que, apresentado ao Conselho Científico da Faculdade de Economia, foi aprovado, e que representou a minha aceitação formal no Programa de Mestrado e Doutorado em Sociologia “As sociedades nacionais perante os processos de globalização”, da Universidade de Coimbra, fundamentando, junto ao Conselho Universitário da Universidade do Amazonas, hoje Universidade Federal do Amazonas, o meu afastamento das atividades como professor de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, o que me permitiu, assim, fazer o doutorado em Coimbra.<sup>357</sup>

O segundo momento que aquelas perguntas me levaram a reviver, é um momento ainda mais anterior no tempo, no começo de 1980, quando, em uma das minhas primeiras incursões como “aprendiz de indigenista”, acompanhei Zé Bonotto, Silvio José Gasperini Bonotto, o meu primeiro e mais direto “mestre” em indigenismo, numa de nossas visitas aos índios Apurinã das cabeceiras do rio Seruini, na região do médio rio Purus, no interior do Amazonas.

---

<sup>354</sup> Alexandre Rodrigues Ferreira, “Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato-Grosso e Cuiabá”. [S.l.]: Conselho Federal de Cultura. 1974

<sup>355</sup> Lino João de Oliveira Neves (1996). “137 Anos de Sempre: um capítulo da história Kanamari do contato”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, abril de 1996.

<sup>356</sup> Lino João de Oliveira Neves (1978a). “Esboço de Projeto de Investigação”, Manaus, 20 de fevereiro de 1998.

<sup>357</sup> Afastamento, no período de 17 de junho de 1998 a 16 de junho de 2002, oficializado através da Portaria Nº 899, de 24 de junho de 1998, assinada pelo então reitor da Universidade do Amazonas, Dr. Walmir de Albuquerque Barbosa. Posteriormente prorrogado até 16 de junho de 2003, pelo Parecer Nº 67/2002 do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas.

*Durante esta estadia na área do antigo Posto Indígena Marianê<sup>358</sup>, numa das muitas conversas ao pé da fogueira, à noite, enquanto esperávamos que a paca, ou o veado<sup>359</sup> – já não me lembro bem! – ficasse pronta para o jantar, Amadeu, um índio Apurinã, homem maduro pela sua longa experiência com as coisas do mundo do homem branco, e ainda mais sábio pelo seu conhecimento da sabedoria de seu povo, deu início à uma conversa que eu jamais esqueci.*

*Atento à fala com que Zé e eu apregoávamos a importância de que os Apurinã não deixassem de ensinar a língua materna aos seus filhos e de transmitir os conhecimentos étnicos às gerações mais novas, Amadeu se dirigiu a Zé (Kamurui, para os Apurinã, e a quem Amadeu tratava como “compadre”) e perguntou: “E você, compadre Zé, você é o quê? É português ou é o quê?”. “Eu sou brasileiro, sou gaúcho”, respondeu Zé. “E o teu pai, é o quê?”, continuou Amadeu. “O meu pai também é brasileiro.”, disse Zé. “E o pai do teu pai”, insistiu Amadeu na sua conversa, que para nós parecia pura curiosidade. “Os meus avós eram italianos. O pai do meu pai era italiano e o pai da minha mãe também era italiano.”, completou Zé, sem saber que com essa resposta oferecia à Amadeu o argumento que este buscava. “E como é que o teu avô chama ‘fogo’?”, continuou Amadeu. “Não sei”, disse Zé. “Como é que o teu avô chama ‘céu’?”, insistiu Amadeu. “Não sei”, disse Zé, já percebendo a cilada em que caíra. A essa altura, ali ao lado, ouvindo em silêncio a conversa, de minha parte, comecei a pensar o quão incoerente estávamos sendo, já que dizíamos aos índios da importância de manterem viva as suas culturas, e, no entanto, praticamente desconhecendo a cultura de*

---

<sup>358</sup> *Posto Indígena Marianê: antigo posto indígena a partir do qual o SPI centralizava as suas ações no rio Seruini, na década de 1930. Atualmente esta área está inserida na Terra Indígena Seruini, já demarcada.*

*nossos avós, italianos, no caso de Zé, e portugueses, os meus. “Como é que o teu avô chama ‘estrela’?, Como é que o teu avô chama ‘cachorro’?; Como é que o teu avô chama ‘veado’?; Como é que o teu avô chama ‘filho’?...”, nos bombardeou Amadeu, sem nos dar tempo para reagir.*

*Tendo conseguido atingir o seu objetivo de questionar o nosso discurso indigenista, Amadeu arrematou em sua lógica mais do que precisa: “Engraçado, vocês falam para a gente ensinar a língua aos nossos filhos, mas não sabem a língua dos avós de vocês!”. Não sei bem a cara com que eu e Zé ficamos, mas deve ter sido aquele jeito a que o Zé chamava de “cara de criança borrada no canto da parede”, que fica sem saber o que dizer, nem fazer.*

*No dia seguinte, ao deixarmos a casa de Amadeu, durante todo o tempo que durou a longa viagem de canoa, a remo, de volta à nossa base de trabalho, no Seringal São José do Catipari, na margem do rio Purus, Zé e eu nos questionamos sobre as incoerências de nossos discursos e de nossas práticas com relação às nossas próprias raízes culturais. Uma longuíssima viagem de volta, ainda mais alongada pelo peso da angústia que nos impusera Amadeu.*

*Sem que a princípio eu me desse conta, a minha vinda para Portugal, para fazer o doutorado sobre índios da Amazônia, está intimamente relacionada à marca que estes dois momentos, a falas de Amadeu e de Boaventura, provocaram em mim. Por muitos anos as palavras de Amadeu deram voltas em minha cabeça como a me cobrar pela coerência entre o meu discurso indigenista-antropológico e a minha existência pessoal, como uma*

---

<sup>359</sup> Paca e veado, animais silvestres que ainda hoje compõem a dieta alimentar básica de

*provocação para que eu me deixasse entregar ao conhecimento mais de perto de minhas raízes lusitanas esquecidas.*

*O desafio/convite de Boaventura para desenvolver um estudo teórico sobre as relações dos povos indígenas com os processos de globalização foi, mais tarde, o reforçar do desafio/convite anterior de Amadeu, que de maneira profundo, me leva a questionar as relações que, enquanto sociedade nacional, estabelecemos com as minorias étnicas.*

*Fazer o doutorado em Portugal foi para mim, uma forma de reencontro com as minhas raízes ancestrais lusitanas; estudar os índios da Amazônia, em Portugal, foi, além de uma continuidade lógica em minha formação como antropólogo/indigenista, aceitar o desafio de compreender as atuais relações sociais e políticas impostas aos índios pelos processos de globalização. Estas são respostas que descobri durante a minha permanência em Coimbra para aquelas duas perguntas que seguidamente me eram feitas sobre o por quê de Portugal. Neste sentido, fazer o doutorado em Portugal foi, para mim, uma dupla volta ao começo: uma volta às minhas origens familiares, ao meu começo pessoal, e uma volta ao meu começo de indigenista/antropólogo.*

*Desde aquela primeira visita muito breve, em 1995, Portugal foi se fazendo a minha segunda casa do coração, o meu “pedaço de alegria... pedaço de ilusão... pedaço de esperança”<sup>360</sup> onde a saudade, ao contrário do que dizem os fados, não doía. Viver em Portugal foi para mim como que um reencontro com velhos parentes “d’álem mar”, que a todo momento me lembravam os velhos avós, os velhos tios, a velha vizinhança da minha*

---

*vários povos indígenas na Amazônia.*

<sup>360</sup> Gonzaguinha, “Alô, Alô Brasil”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

*primeira socialização em Petrópolis; foi como rever os “manezinhos da Ilha”<sup>361</sup>, com quem posteriormente convivi durante o tempo de mestrado em Florianópolis.*

*Em Coimbra nunca me senti em terra estranha. Quando a saudade apertava, aquela saudade bem portuguesa, castigadora das lembranças boas, eu me pegava “cantando o fado, alegrando a labuta”<sup>362</sup>, misturando a “saudade da boa”<sup>363</sup>, da minha gente lá do outro lado do Atlântico, com o prazer da convivência com os novos “parentes” nessa minha segunda casa do coração.*

*Contudo, viver em Coimbra não foi apenas um momento de reminiscências pessoais. Os quase cinco anos que passei em Portugal me permitiram, também, um contato mais direto com a Sociologia praticada no Centro de Estudos Sociais, da Faculdade de Economia, da Universidade de Coimbra, e a satisfação de partilhar a busca de um diálogo Sul-Sul, cuja falta, ou recusa deliberada pelo Norte imperial, passou a me incomodar desde o momento em que me tornei professor do ensino superior, na então Universidade do Amazonas, considerada, pela arrogâncias dos “centros de excelência” da região Leste e Sul do Brasil, como uma “universidade periférica”.*

*Por outra parte, a distância física Portugal – Amazônia indígena, somada à uma relativa distância da Antropologia brasileira e das questões que conformam o “campo” da etnologia indígena brasileira, me possibilitaram, ainda, nestes anos de permanência em Portugal, um distanciamento que contribui para a formação de uma visão crítica sobre o campo do indigenismo*

---

<sup>361</sup> “Manezinho da Ilha”, termo pelo qual são designados os nativos da ilha de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, em referência às suas origens açorianas.

<sup>362</sup> Gonzaguinha, “É preciso”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1974.

<sup>363</sup> Gonzaguinha, “Feliz”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

*brasileiro, visão crítica, essa, que pretendo, e espero, esteja refletida nesta Tese. Uma Tese que represente para mim, e espero se ofereça ao leitor, como aquele livro falado por Augusto Roa Bastos, como desdobramento daquele primeiro livro escrito por mim/em mim como autor.*

### **7A.3. “Verdades como asas”**

*A compreensão de um livro é, às vezes, retrospectiva:  
o terceiro livro é o que o leitor recorda.  
Augusto Roa Bastos (1996: 70-71)*

*Escrever este capítulo autorreflexivo, sugestão e imposição de meu orientador, foi talvez a tarefa mais difícil da Tese, principalmente porque, como diz Augusto Roa Bastos “Quando alguém se põe a pensar as suas recordações elas se põem reflexivas e pensam sobre ele” (1996: 108). E, no meu caso, esse tom psicanalítico das reflexões pessoais, é algo do qual sempre procurei manter distância.*

*Não há como negar: repensar criticamente todo este tempo fez brotar um certo saudosismo que me invadiu. Saudosismo que despertou um querer forte de revisitar situações vividas, de andar novamente por caminhos e lugares percorridos, de reencontrar os “parentes” e falar “da vida que foi por aí e conta[r] as estrelas na ponta dos dedos, pra ver quantas brilham e qual se apagou”<sup>364</sup>, que é como que dizer, abraçar “os amigos, pra ver qual que brilha e qual se apagou”<sup>365</sup>. Um saudosismo que me despertou a vontade enorme de voltar para uma temporada de contato direto nas aldeias, sem a preocupação de cadernetas de campo, de relatórios de pesquisa, de prazos pré-*

---

<sup>364</sup> Gonzaguinha, “Amanhã ou depois”, álbum “Luiz Gonzaga Jr.”, 1974.

estabelecidos, de tese por concluir; um saudosismo que reavivou o compromisso pessoal, meu, comigo mesmo, de o mais breve possível, empreender uma “volta ao começo”, uma volta ao meu começo lá pelas bandas do médio rio Juruá, às conversas desinteressadas apenas na aparência, pois que nelas o que eu buscava era a “fala da vida que foi por aí, da vida que ia por aí”<sup>366</sup>, a história dos tempos passados e as estórias do passar dos dias que me inserissem no cotidiano das aldeias; as histórias dos tempos passados e os planos de vôo dos tempos futuros, que me levassem conhecer a fundo o “mundo novo, vida nova”<sup>367</sup> com que sonhei e que buscava os seus indícios entre os índios.

E como difícil que foi escrever este capítulo, quando me deparava na encruzilhada dos sentimentos, sem conseguir vislumbrar o caminho a seguir, recorri seguidamente às músicas de Gonzaguinha e às palavras de Roa Bastos<sup>368</sup>, que, juntas, como asas, me conduziam, voando, ao tempo vivido na floresta como impulso para outros vôos que se fazem necessários para refletir sobre a minha atuação, como indigenista, e como antropólogo, junto aos índios na Amazônia.

A percepção das temporalidades são profundamente diferentes, conforme os diferentes contextos em que estão inscritas. Ainda que esta seja uma assertiva sabidamente óbvia, e, em se tratando de Ciências Sociais, uma

---

<sup>365</sup> *Idem.*

<sup>366</sup> *Ibidem.*

<sup>367</sup> Gonzaguinha, “Mundo novo, vida nova”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

<sup>368</sup> Conforme Carlos Pujol, as palavras de Roa Bastos, “[...] apesar de sua aparência sentenciosa e lapidar, denunciam a humildade do que sabe muito e compreende muito bem que somente pode transmitir aproximações intuitivas que cada leitor terá de completar por sua conta, acrescentando ao fulgor verbal e intelectual daquilo que lê toda a sua experiência; não são, pois, para dizê-lo ‘castiçamente’, ‘verdades como punhos’, se não, melhor, verdades como asas, que conduzem voando aonde cada qual seja capaz de chegar. Não são nenhuma meta, se não impulsos para o vôo” (Pujol, 1996: 12).



*observação por demais batida, escrever esta Tese me permitiu constatar o quão verdadeira ela é.*

*No turbilhão de lembranças reavivadas, que o processo de escrever a Tese deflagrou, dei-me conta que durante a minha vivência entre os índios o tempo se apresentava como que infinito, oferecendo ao meu dispor todo o tempo do mundo para a convivência e para a “observação participante”/“participação participante”. Eram tempos de uma temporalidade indefinida que não impunha limites, nem prazos, que permitia a conjunção do tempo próprio das coisas com o tempo próprio das pessoas, sem estresse, sem sofreguidão. Enfim, uma temporalidade ditada pelo prazer das coisas e das pessoas<sup>369</sup>.*

*Durante o processo de escrita desta Tese, e mais particularmente deste capítulo de recordações, descobri que a minha temporalidade hoje é muito diferente daquela anterior dos tempos de convivência prolongada nas aldeias. Neste processo dei-me conta da existência de um outro tempo, um tempo diminuto que se esvai rápido em direção a prazos pré-estabelecidos; uma outra temporalidade muito mais mecânica, definida pelo ritmo frio e impessoal de agendas e compromissos que se realizam por si só, independente das pessoas e dos próprios acontecimentos que estas engendram e que, por vezes acabam por nos engolir no seu transcurso célere.*

*Experiei na própria pele – o mais correto seria dizer: sofri na própria pele – duas temporalidades diferentes: uma marcada pelo tempo do “antes”, o tempo do meu fazer indigenista/antropológico, que neste processo de escrita se realizou como o tempo de sempre lembrar; e outra marcada pelo tempo do*

“agora”, o tempo do meu escrever a Tese, que no processo de escrever se realizou como o tempo de nunca esquecer.

#### **7A.4. Indigenista? Antropólogo?**

*Há um quarto livro, o das releituras ao longo do tempo.  
Diferentes versões mágicas de um só livro  
que gira como caleidoscópio  
em torno da imaginação do leitor.  
Augusto Roa Bastos (1996: 70-71)*

*Como eu sempre penso do trabalho com os índios, pior do que ser índio é se meter a ser aliado de índio. O sujeito passa por traidor do seu grupo (dos brancos). A sua opinião, quando conflitante com os interesses da sociedade nacional, não é levada em conta, por ser visto como traidor, e quando favorável aos índios não é aceita, porque, não sendo índio, ele não está credenciado para falar como índio. Ou seja: aliado de índio é um sujeito que não é índio, e que, para os brancos, meio que deixou de ser branco.*

*Os momentos e situações onde as relações interétnicas estão em disputa são, para o antropólogo/indigenista, como o “campo do adversário”, onde é sempre “bom jogar com muita calma, procurando pela brecha, pra poder ganhar”<sup>370</sup>.*

*Esta foi a postura que procurei adotar como estratégia pessoal e como estratégia de ação indigenista/antropológica em todos os momentos, e, especialmente, nas situações de conflito de interesses entre brancos e índios. Contudo, nem sempre foi possível me manter nessa postura “estratégica”, tendo sido preciso, por vezes, tomar frontal e decisivamente o partido dos*

---

<sup>369</sup> Como diz o cineasta espanhol Luis Buñuel, na introdução de seu livro *testamento*: “o dever de todas as coisas é trazer felicidade” (Buñuel, 1982).

*Índios em várias situações onde os seus direitos e interesses estavam sob ameaça.*

*Nestas condições, embora sendo identificado como branco nunca pairou dúvida sobre a opção que eu tomaria: tanto para mim, como para os índios e a população regional, a minha opção era clara. E isto pelo fato simples de que sempre ficou explícito, tanto em minha prática e como em meu discurso antropológico/indigenista, que o índio não foi uma consequência da Amazônia em minha vida. Antes, pelo contrário, a minha saída do Sul e o meu encontro com a Amazônia é que são resultados de minha opção, lá em 1979, pelo trabalho com os índios, ou pela minha adesão à causa indígena, como se dizia naqueles anos.*

*“O que eu fazia naquele tempo era Indigenismo ou era Antropologia, era ativismo social ou era pesquisa de campo?” Esta pergunta apenas se colocou para mim em um momento muito recente, mais exatamente durante o período de escrita desta Tese, e, ainda mais especificamente, no processo de escrita deste sofrido, mas também, e devo admitir, gratificante, capítulo autorreflexivo.*

*Saber se o que fiz foi/é Antropologia ou Indigenismo continua a não ser uma preocupação para mim. Hoje eu estou preocupado em tentar refletir sobre o que é a Antropologia e que é o Indigenismo, onde se estabelece a fronteira entre o fazer antropológico e o fazer indigenista; questão que em seus desdobramentos conduz a pensar o quê é movimento indígena, o quê é política indígena e o quê é política indigenista.*

*Na verdade, eu não estive/estou muito preocupado se o meu fazer era/é um fazer indigenista, ou um fazer antropológico, ou um fazer sociológico. O*

---

<sup>370</sup> Gonzaguinha, “Geraldinos e arquibaldos”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

*meu “impulso para o vôo”, se assim pode chamar a minha motivação, o meu objetivo teórico e empírico, era/é um impulso de mim para o grupo, buscando abrir, juntamente com os índios, espaços de relação dialógica que permitam aos povos indígenas dialogar em pé de igualdade com os diferentes segmentos da população nacional.*

*Para muitos o indigenista/antropólogo é apenas um sonhador utópico, “um louco, por teimar em sonhar [...] tanto quanto lutar como manda o amor que se tem pelo chão”<sup>371</sup>; lutar por um sonho, meio loucura, meio utopia, de que os índios possam continuar a ser índios em seu próprio chão, de que possam continuar a ser Apurinã, Jamamadi, Kanamari, Kulina, Deni, e tantos outros, como antes foram seus pais e os pais de seus pais e os pais dos pais de seus pais; índios, desde sempre, ainda que em contato com a população nacional, ainda que politicamente submetidos ao Estado nacional brasileiro.*

*Este é outro ponto comum entre o indigenista e o antropólogo: a certeza convicta, inquestionável, que temos hoje, todos nós, de que os índios não estão condenados ao desaparecimento e que o seu futuro pode ser longo, bastando, para tal, que Estado e a sociedade nacional reconheçam os povos indígenas como sociedades plenas, respeitando o direito que têm de continuarem a ser o que sempre foram e de decidirem, por si mesmas, os seus próprios modos de continuarem a ser.*

*Ser índio não é incompatível com ser brasileiro. Isto nós, os indigenistas, os antropólogos e os próprios índios, sabemos bem; basta apenas que o Estado e a sociedade queiram tomar consciência desta realidade que está aí,*

---

<sup>371</sup> Gonzaguinha, “Simplesmente Feliz”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

*estampada não só na Amazônia mas em todas as regiões do Brasil, ecoando em todos os cantos da Latino-América.*

*Se alguém me perguntar se o que tenho feito durante todo este tempo é Indigenismo ou Antropologia, eu responderia que esta sempre foi uma questão sem sentido para mim. Política indigenista, independente de se isso ou aquilo, era/é o que importava/importava ser feito. A partir daí, é que eu procuro pensar não o que foi a minha prática indigenista ou o que foi a minha prática antropológica, e o que estas tenham a ver com a minha busca pelo doutorado. Da mesma forma procuro pensar não o que pode ser a minha prática indigenista ou o que pode ser a minha prática antropológica após o doutorado. O que procuro pensar é: qual foi a minha prática político-indigenista, e o que pode vir a ser a minha prática político-indigenista como instrumento a serviço dos povos indígenas para a construção de relações interétnicas emancipatórias.*

*Será que hoje estou sendo mais antropólogo do que fui naqueles tempos de ativismo indigenista? Ou, por ter estado naquela situação deveria ter sido mais indigenista do que posso ser hoje?*

*Lembro de, certa vez, Darcy Ribeiro dizer que onde mais havia sido etnólogo fora em Maíra (Ribeiro, 1976). Embora romance, Maíra não está separado do projeto de outros livros nos quais Darcy Ribeiro esboça “os dramas de uma teoria sobre o terceiro mundo e as tentativas de civilizar esse mesmo mundo apartado do desenvolvimento europeu e norte-americano” (Hatoum; 2005: 84). Maíra é preta em informações etnográficas e em sofisticada análise etnológica, expressas num modo livre de narrar a experiência antropológica/indigenista e as pesquisas de campo. E não apenas*

em Maíra, mas em todo o fazer dos múltiplos Darcy, que não o etnólogo, “podemos pensar na atividade estética de Darcy Ribeiro como um excesso da experiência antropológica, pensando em excesso não como apêndice, mas segundo uma prática que dá origem a um outro regime discursivo, mesclado, mas outro”<sup>372</sup> (Susana Scramim apud Hatoum, 2005: 84).

Além de inúmeros artigos, publicados em diferentes revistas acadêmicas, os cinco volumes que compõem os Estudos de Antropologia da Civilização – “O Processo Civilizatório” (Ribeiro, 1968), “As Américas e a Civilização” (Ribeiro, 1970a), “O Dilema da América Latina” (1978), “Os Brasileiros” (1972) e “Os Índios e a Civilização” (Ribeiro, 1970b) –, “Uirá sai a procura de Deus” (Ribeiro, 1980a), “Kadiweu” (Ribeiro, 1980b), “Diários Índios: os Urubus-Kaapor” (Ribeiro, 1995a), são obras de Darcy Ribeiro eminentemente antropológicas, e ótimos recursos de exemplaridade para assinalar a possibilidade de convergência entre os fazeres antropológico e indigenista.<sup>373</sup>

Se alguma distinção pode ser traçada entre Antropologia e Indigenismo, esta reside não no trabalho realizado ou nos resultados alcançados, mas nos procedimentos empregados para alcançar os objetivos estabelecidos para as ações. Programas de pesquisa acadêmica ou projetos de intervenção social, a dimensão político indigenista deve estar presente. Do contrário é pesquisa por pesquisa (sem cair na ilusão de uma “pesquisa pura”, que sabemos ilusória) ou é intervenção assistencial (que sabemos também nunca ser desinteressada); é

---

<sup>372</sup> Susana Scramim, *A Utopia em Darcy Ribeiro*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2000.

<sup>373</sup> Apesar da enorme produção etnológica de Darcy Ribeiro e do seu reconhecimento como um dos mais importantes pensadores – e não apenas antropólogos – latino-americanos, por vezes é feita referência à sua atuação indigenista no antigo SPI como forma de procurar descredenciá-lo como antropólogo.

*agir desarticulado dos sujeitos alvos da ação; é ação sem compromisso<sup>374</sup>; é, portanto, veleidade, imersa em paternalismo, dominação, subordinação, regulação. E veleidade é o que não cabe, em Indigenismo ou em Antropologia, chame-se lá como se queira chamar, se o pretendido é a emancipação e a autodeterminação dos povos indígenas.*

#### **7A.5. Cabeça, para sempre lembrar; memória, para nunca esquecer**

*Cabeça que eu tenha sempre  
para sempre lembrar,  
memória que eu nunca perca  
para nunca esquecer.  
Gonzaguinha (1984)<sup>375</sup>*

*Viver com os índios foram dias de aprender a não “ter a vergonha de ser feliz”<sup>376</sup>, de não sentir vergonha de “cantar a beleza”, de viver sem aquele sentimento de culpa pelas desigualdades que tratam perversamente as diferenças, fazendo do mundo um lugar menos alegre e muito mais feio do que devia/podia ser.*

*Viver entre os índios me permitiu acreditar na esperança dourada da utopia de um mundo melhor possível, um mundo em que, se estivermos juntos, “podemos até fazer chover”<sup>377</sup>, podemos fazer um novo tempo que seja uma volta ao começo dos tempos de des-desigualdades. Viver entre os índios me permitiu ver que as utopias indígenas, que se poderia definir como realidades étnicas não contaminadas pelo contato, “brilham mais do que o sol no mar, [que] mil fogueiras de São João [...] matando o velho da terra, para uma nova*

---

<sup>374</sup> “Compromisso com a causa indígena”, este representou durante muito tempo o lema básico do indigenismo alternativo que se contrapunha ao indigenismo integracionista do Estado.

<sup>375</sup> Gonzaguinha, “Cabeça”, álbum “Grávido”, 1984.

<sup>376</sup> Gonzaguinha, “O que é o que é?”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

plantação<sup>378</sup> expressando novas formas de possibilidades de vida social para muito além do desgastado modelo europeu transplantado para as terras do Novo Mundo pela colonização “civilizadora”.

*Com o passar dos meus dias de aldeia,*

*aos poucos, com a cumulação de experiências e vivências, os índios me foram desasnando, fazendo-me ver que eles eram gente. Gente capaz de dor, de tristeza, de amor, de gozo, de desengano, de vergonha. Gente que sofria a dor suprema de ser índio num mundo hostil, mas ainda assim guardava no peito um louco orgulho de si mesmo como índios. Gente muito mais capaz que nós de compor existências livres e solidárias (Ribeiro. 2001: 121).*

*Na vida com os índios descobri que a complementaridade das culturas indígenas não é apenas uma característica cultural, mas sim paradigma de ação, um modo de ser e de conceber e de explicar o mundo, em tudo melhor, mais coerente, mais harmônico e socialmente mais eficaz que a competitividade e disputa que impulsionam a vida ocidental moderna.*

*Com os índios, logo cedo descobri que “ninguém é feliz sozinho, nem o pobre, nem o rei”<sup>379</sup>. Mas, tenho que admitir: talvez eu não tenha aprendido totalmente a arte de ser feliz, não conseguindo me deixar contagiar plenamente pela alegria dos índios. E nisso vejo a prova de que, por mais que eu pense haver me liberado das rígidas heranças de minha formação católico-romana (para as quais felicidade é quase um pecado) e política (para a qual felicidade é alienação), elas continuam a pesar sobre meus ombros e minha cabeça.*

*Como pessoa, o peso de um passado a limitar a possibilidade de outras sensações e outros viveres. Como indigenista e antropólogo, a explicação seria muito mais simples: a prova da força da cultura orientando os tempos*

---

<sup>377</sup> Gonzaguinha, “Alô, Alô Brasil”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

<sup>378</sup> Gonzaguinha, “Depois do Trovão”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

<sup>379</sup> Gonzaguinha, “Nem o Pobre Nem o Rei”, álbum “Grávido”, 1984.



presentes a partir de suas raízes profundas. Como sujeito, pessoa/indigenista/antropólogo tudo num só, a certeza de que, se formos capazes de abrir mão de nossos pré-conceitos “civilizados”, podemos aprender muito com a alegria, com o conhecimento, com a sabedoria dos povos indígenas.

Alegria sempre presente nas aldeias, contrastando com a “tristeza cansada”<sup>380</sup>, que é a marca dos dias entre os caboclos, contrastando com aquela outra tristeza, na minha memória ainda mais cansada, que reina no cotidiano de nossas cidades, onde as pessoas que vivem nos grandes centros urbanos, distantes de si mesmas naquilo que lhes faz ser verdadeiramente pessoas, são apenas contingente populacional, reserva de mão de obra, massa, “malabaristas da sorte [...] equilibristas da fé”<sup>381</sup> ou, simplesmente, “rês desgarrada nessa multidão boiada caminhando a esmo”<sup>382</sup>.

Alegria, prazer de viver, espontaneidade, cordialidade, afabilidade, sentimentos de bem viver, pontuados por sorrisos francos “de um tempo de sol [...] que somente nas crianças se vê sorrir”<sup>383</sup>. O dia a dia nas aldeias era tudo o que eu podia esperar da minha vida amazônica. E é o que de melhor trago em mim, como prenda dessas minhas andanças de “eterno aprendiz” que, desde os idos tempos de 1979, tem estado comigo.

Para vencer as atividades árduas das aldeias, para enfrentar a insegurança política que durante todo o período de Ditadura Militar rondava o trabalho indigenista/antropológico, fazendo os ânimos esmorecerem, o que aconteceu com muitos colegas que ficaram pelo caminho, não dando

---

<sup>380</sup> Gonzaguinha, “Suor e serragem”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

<sup>381</sup> Gonzaguinha, “Artistas da Vida”, álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.

<sup>382</sup> “Lamento sertanejo”, música de Dominginhos, letra de Gilberto Gil, álbum “Refazenda”, 1975.

*continuidade à militância indigenista/antropológica, o jeito era ir em frente, segurando o rojão, não correr da fera e enfrentar o leão, “não corre[r] da raia a troco de nada”<sup>384</sup>. Por mais que o jogo fosse duro, não correr da raia era/é o que importava/importa. Afinal o que naquele tempo estava em jogo, e ainda hoje está, era/é a manutenção das condições de continuidade física e social dos povos indígenas, continuidade que é posta em risco pelas forças anti-indígenas, que se articulam constantemente e que, constantemente, rearticulam seus interesses com o propósito de manutenção de seus privilégios ilícitos, que se afirmam sobre as terras indígenas e sobre o viver dos povos indígenas.*

*No meu caso, o estímulo maior para não desistir vinha do “brilho das pessoas”<sup>385</sup> estampado na união das atividades comunitárias, dando a certeza de que é da construção de iniciativas emancipatórias criativas que irá nascer aquela “nova idade” que buscamos em nossas utopias societárias. Utopias vividas pelas sociedades indígenas na alegria de suas aldeias, orientadas a partir de heranças étnicas que indicam estratégias e mecanismos para superar os obstáculos surgidos a partir das relações de contato.*

*Viver com os índios me permitiu aprender (ao menos assim espero!) a “ler o livro dos ventos, saber bem o cheio do chão”, aprender que “o tempo traz a experiência na arte da resistência, na força da paciência”<sup>386</sup>.*

*Após o enfrentamento de tantos desafios e tantas lutas, algumas delas vencidas, como por exemplo, o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas e a demarcação de suas terras, algumas em curso, como por*

---

<sup>383</sup> Gonzaguinha, “Libertad Mariposa”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

<sup>384</sup> Gonzaguinha “E Vamos à Luta”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

<sup>385</sup> Gonzaguinha, “O Homem Falou”, álbum “Olho de Lince – trabalho de parto”, 1985.

<sup>386</sup> Gonzaguinha, “Galopando”, álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.

*exemplo, a eliminação do preconceito com que são tratados os índios, enquanto pessoas e enquanto sociedades, ao olharmos para trás no tempo, todos nós, que durante todo esse tempo nos entregamos às lutas indígenas, estamos convencidos de que “não faz mal sonhar”<sup>387</sup>, pois o sonho, mais do que um lenitivo para a realidade dura, pode ser o caminho, ainda que tortuoso, para a construção de um outro mundo, que os povos indígenas insistem em tentar mostrar ao mundo ocidental como um novo futuro possível.*

*Apesar de, tanto na esfera política, como na esfera jurídica, a Constituição Federal de 1988 significar mais expectativas de conquista dos direitos indígenas do que a efetiva garantia de direitos historicamente negados, a sua promulgação trouxe uma certa dose de liberdade, tanto para os povos indígenas como para o restante da população brasileira. Uma liberdade que, durante longuíssimos 25 anos, foi mantida aprisionada nos porões da ditadura pelos poderes militares e seus aliados civis, que comandaram a vida e condenaram ao exílio e à morte os seus adversários, turvando de cinza os sonhos de futuro de toda uma nação, tirando a cor e o brilho do viver “dessa imensa avenida Brasil”<sup>388</sup>.*

*Este capítulo autorreflexivo me impôs reavivar a “memória de um tempo onde lutar por seu direito”<sup>389</sup> e pelo direito das pessoas, e em particular pelos direitos dos índios, enquanto pessoas diferentes, foi tomado por aqueles que se intitulavam senhores donos do poder como uma afronta ao poder por eles instituído/imposto; um defeito que matou uma “legião de esquecidos” e conduziu inúmeros militantes à “lutas inglórias [...] histórias que a história*

---

<sup>387</sup> Gonzaguinha, “Alô, Alô Brasil”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

<sup>388</sup> Gonzaguinha, “Achados e Perdidos”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

<sup>389</sup> Gonzaguinha, “Pequena História para um Tempo sem Memória (A Legião dos Esquecidos)”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

qualquer dia contará<sup>390</sup>. Um tempo em que poucos, como Gonzaguinha, ousavam publicamente conclamar à luta “por um novo dia”<sup>391</sup>, quando muitos preferiam patuar com o “comportamento geral” imposto que, como recompensa, prometia a todo “homem bem disciplinado [...] um fuscão no juízo final e diploma de bem comportado”<sup>392</sup>.

Desde 1979 que eu caí na estrada. Hoje, ao olhar para trás percebo que o tempo passou rápido, sem que eu me desse conta da sua ligeireza. Por vezes, me convenço que Gonzaguinha falou/fala por mim, cantando os encontros e os desencontros, as alegrias e os momentos menos alegres destes tantos anos, desde 1979, em que eu estou nessa estrada da vida chamada Indigenismo/Antropologia. “Há muito tempo que eu saí de casa, há muito tempo que eu caí na estrada, há muito tempo que eu estou na vida, foi assim que eu quis, e assim eu sou feliz”<sup>393</sup>, bem podia ser eu dizendo desses meus 33 anos de “eterno aprendiz” de índio.

“[...] Foi assim que eu quis, e assim que eu sou feliz, principalmente por poder voltar a todos os lugares onde já cheguei”<sup>394</sup>, por poder voltar não apenas para uma prática de campo rápida e fugaz, como impõem a tirania dos prazos e o rigor da burocracia acadêmica, mas para uma convivência prolongada, vontade acalentada pela certeza de que “lá deixei um prato de comida, um abraço amigo e um canto pra poder dormir e sonhar”<sup>395</sup> com aquele tempo vivido, guardado na minha memória, e com o novo tempo que

---

<sup>390</sup> *Idem.*

<sup>391</sup> *Ibidem.*

<sup>392</sup> Gonzaguinha, “Comportamento Geral”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

<sup>393</sup> Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, “Caminhos do Coração”, 1982.

<sup>394</sup> *Idem.*

<sup>395</sup> *Ibidem.*

*traga para todos nós, índios e não-índios, relações de convivência mais cordiais e menos desiguais.*

*A minha viagem amazônica, que já em 1979 eu imaginava longa, agora sei que será para sempre, contaminado que fui/estou pelos mistérios dessa região e dessas gentes que me receberam e me fizeram ver/sentir que este é o chão das minhas utopias, daquelas que me trouxeram lá de longe para este jardim tropical, para esse “setor tropical do mundo”<sup>396</sup>, onde “as belezas se derramam [...] sob o sol quente, sangue quente, [que] está à mostra em cada esquina”<sup>397</sup>, e daquelas outras tantas utopias que hoje identifico nas inúmeras iniciativas geradas pela resistência dos povos indígenas que dizem em alto e bom tom, para todos que não queiram deixar de ouvir, que apesar de todas as tentativas hegemônicas ditadas pelos poderes do Norte “um outro mundo é possível”, como expressam os movimentos sociais de todas as partes do mundo através dos Fóruns Sociais Mundiais.*

*Nesse meu tempo de refletir sobre o meu trabalho indigenista/antropológico, de auto-reflexão sobre a minha vida entre os índios, por várias vezes deixei-me levar “pelos gritos desse velho e cansado coração”<sup>398</sup> reativando lembranças adormecidas na parte melhor de minha memória, lembranças que me jogaram de cheio novamente naquelas “longas noites de verão”<sup>399</sup>, embaladas por longas histórias que me fazem hoje ser LinoJoão/Kakuiuri/Kaemo/Madawe tudo num só, um só muito diferente daquele Lino que fui anteriormente, daquele Lino que em 1979 fez a sua primeira viagem para a Amazônia distante.*

---

<sup>396</sup> Gonzaguinha, “Afcasiaamerica”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

<sup>397</sup> Idem.

<sup>398</sup> Gonzaguinha, “Romântico do Caribe”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

<sup>399</sup> Idem.

*Escrever a Tese foi, em muitos sentidos, empreender uma “volta ao começo” de mim mesmo. Uma volta às motivações que, em 1979, me levaram aos índios, uma volta à minha ida, em 1998, para o doutorado e à vida vivida em Portugal, uma volta a minha ancestralidade lusitana, uma volta ao meu trabalho como antropólogo, uma volta ao meu trabalho indigenista, uma volta aos meus tempos de convivência com os parentes Apurinã e Kanamari, uma volta aos “caminhos do coração”<sup>400</sup>, por onde andei e que marcaram a minha vida, o meu corpo, o meu coração e a minha mente.*

*Escrever a Tese, e, em especial, este capítulo autorreflexivo foi uma “volta ao começo” de mim mesmo, “como se então de repente eu chegasse ao fundo do fim”<sup>401</sup> do meu “eu” enquanto pessoa, do meu “eu/outro” enquanto indigenista/antropólogo. Uma volta ao começo com todo o peso e toda a gratificação que o mergulho fundo em nós mesmo pode proporcionar.*

*Em mim percebo que trago hoje as marcas de Djahoma/Manduca Branco, de Yodje/Zé, de Da’ora/Duga, de Kayware/Chico Félix, de Madjawe/Maria, de Kadjohpan/Alfredo, de Oke/Salazar, de Parewe/Manuel, de Wahdawe/Carolina, de Amadeu, do velho Pedro Rafael, do velho Pedro Carlos, de Dona Iolanda e Seo Luís, do velho Capitão Sura, de Alfredinho, do Velho Casemiro e de tantos outros “parentes”, meus “mortos amados” (Couto, 2002), que, apesar de nunca mais pararem de morrer na minha saudade, continuam a viver para sempre na minha lembrança frequentemente alimentada pelas recordações.*

---

<sup>400</sup> Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, “Caminhos do Coração”, 1982.

<sup>401</sup> Gonzaguinha, “De volta ao começo”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Da mesma forma, não posso dizer que “Coimbra tem mais encanto na hora da despedida”<sup>402</sup> como diz o hino acadêmico que anuncia o saudosismo do término de curso. Afinal, desde sempre fui um enamorado pelas belezas coimbrãs, do cenário à gastronomia, passando, obviamente, pelo bom vinho tinto, complemento indispensável a todas as coisas e a qualquer ocasião. Mas agora, nesse tempo de lembrar distante, Coimbra esteve sempre presente, ora marcando pela saudade, ora animando a alma pela expectativa de uma volta. Pois! É que “no fundo eu sou um sentimental [que herdei] no sangue lusitano uma boa dosagem de lirismo”<sup>403</sup>.

As cores e os sons de todo este tempo, feito intenso nos acontecimentos vividos, são marcas que a convivência com os índios gravou no mais fundo de minha memória, lembranças de “um afeto deixado nas veias de um coração que ficou [...] a certeza da eterna presença da vida que foi na vida que vai”<sup>404</sup>. São estas as lembranças que quero levar para o meu tempo do sempre, “quando o som quebramar dessas ondas um dia vier me embalar, como o tempo em que calmas tardes recebem seu negro lençol”<sup>405</sup>. A alegria de sempre das aldeias, qual “o sorriso de uma pequena criança [...] seu brilho de vida nos olhos até o fim”<sup>406</sup>, é o que quero levar.

Viver esse tempo de recordoss foi, ainda, reviver Gonzaguinha de uma forma intensa. E reviver Gonzaguinha, um gajo comprometido com seu tempo e com as muitas diferentes gentes de seu tempo, um cabra “caprichado”, como diria o velho Luiz Gonzaga, o Gonzagão, em referência às músicas de seu filho engajado, foi para mim como que um revigorar o compromisso

---

<sup>402</sup> Fernando Machado Soares, “Balada da Despedida do 6º ano Médico”, 1958.

<sup>403</sup> Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra. “Fado Tropical”, álbum “Chico Canta”, 1973.

<sup>404</sup> Gonzaguinha, “Feliz”, álbum “Alô Alô Brasil”, 1983.

<sup>405</sup> Gonzaguinha, “Pessoa”, álbum “Recado”, 1978.

*indigenista/antropológico do qual, pelas exigências do fazer institucional da universidade, tenho me sentido nestes últimos anos, por vezes, meio distante, incomodadamente distante.*

*“A tinta das memórias íntimas e das autobiografias azedam mais rápido do que o leite” (Roa Bastos, 1996: 31). Talvez por isso tenha sido para mim tão difícil falar de minhas memórias, refletir sobre meu tempo de convívio direto com os Apurinã e depois, com ainda mais profundamente, com os Kanamari, ou de minha relação com os outros povos indígenas do Amazonas. Mas, sobretudo, porque escrever este capítulo autorreflexivo foi, ao mesmo, tempo ser escrito por ele.*

*Por fim, depois de tudo isso dito, eu poderia me perguntar: e então, o que todo esse tempo deixou em mim, como indigenista/antropólogo e como pessoa? Como indigenista/antropólogo, a convicção da importância do trabalho localizado; a certeza realimentada da importância da etnografia para a análise em profundidade, como asas indispensáveis para os “impulsos para o vôo” (Roa Bastos: 1996: 12), que permitam abordagens ancoradas na experiência prática das realidades locais como fundamento para as reflexões teórico-conceituais. Como pessoa, o reafirmar em mim daquela opção, de 1979, de “amigo dos índios”, que é como os ribeirinhos amazônicos costumam se referir a todos os indigenistas/antropólogos. Opção, que depois de todos esses anos, continua a me mostrar que não era apenas um sonho aquilo que os meus tempos de juventude me ensinaram a sonhar, que me permitiu (re)descobrir que nunca uma pessoa é só uma pessoa e que o ser coletivo é a soma de muita gente unida; opção que me mostrou definitivamente, “para sempre*

---

<sup>406</sup> Idem.



lembrar (matutar) [...] para nunca esquecer<sup>407</sup>, que “se depende sempre de tanta muita diferente gente, toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”<sup>408</sup>. E mais, que me permitiu constatar que aí, na possibilidade concreta do hora a hora vivido nas aldeias, mais do que na promessa teórica da utopia, é que está a beleza de ser gente, e a verdade do que é ser gente de fato.

Se, de súbito, algum gênio de lâmpada mágica me concedesse a possibilidade de realização de apenas um pedido, ou, já que não acredito nem em lâmpadas mágicas, nem em gênios, me fosse possível eternizar meus sentidos, o que eu queria era cabeça para sempre lembrar e memória para nunca esquecer aqueles dias vividos junto aos índios, no íntimo de suas/nossas vidas, levadas pela crença/certeza de poder simplesmente ser o que são/somos.

Quem me inspira nestes tempos de recordos não é o Darcy Ribeiro das obras antropológicas; é o romancista que se vale das lembranças mais íntimas para pensar os tempos idos. Como Darcy, em “O Mulo” (2000), “Destrambelhei. [...] A cabeça não dá sossego. Desatinou” (2000: 504);

*Escrevo para me livrar de mim. [...] Escrevo para relembrar meus idos. [...] Quem só fala, por mais que diga é esquecido quando cala. Quem escreve, não. As palavras ficam nas páginas coladas, fechadas, se significando umas com as outras. Enquanto durar o papel e o olho leitor, ficarão aí, palpitando, esperando, dizendo, entendendo (2000: 467).*

E, como Darcy, continuo, “No passo de um a outro dos eus que vim sendo, houve sempre um tempo em que, ainda sendo um, eu já era outro. Nesses tempos misturados, alguma força me impelia. Qual foi? Deus ou o

---

<sup>407</sup> Gonzaguinha, “Cabeça”, álbum “Grávido”, 1984.

<sup>408</sup> Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

*Diabo?” (2000: 461); “Saí, assim, em busca de mim num viajão... Viajei para trás, buscando meus mundo de antes numa viagem como essa que faço aqui, escrevendo. Só que aquela não foi de pena. Foi de pé no chão; ou de roda do jipe na estrada” (2000: 401); “Meu viver é essa especula. Rememorar. Reviver, de coração pesado em palpitações, ou leve, vibrante, idos da vida vivida. [...] Esse o meu ofício, hoje. Comi a vida. Agora rumino meus recordos... Pasto lembranças. Rumino reminiscências” (2000: 341); “Esse escrito de meu punho e letra é minha confissão e testamento” (2000: 13);*

*Confessando aqui, por escrito, vou encontrando o tom apropriado para contar ao senhor, recontar, a mim, minha vida vivida. Vou aprendendo a pensar nela, buscando razões e desrazões que nunca percebi. Vicieii nisso. Acho até que, se terminar essa confissão, começo outra vez, tudo de novo, rodando em mim, revendo, revivendo idos, tidos, havidos. [...] Hoje, nesse viver refletido, eu me tenho diante de mim como um filho [...] Esse tempo meu de agora é de repasse do que foi. [...] O risco que corro agora é me perder nesses recordos (2000: 421).*

*Levado pelo tempo de recordos a Petrópolis dos meus primeiros dias e de minhas primeiras experiências de socialização descobro que lá “naquele lugar recebi os temperos do meu crescer” (Couto; 2002: 145) e que na Amazônia recebi os recheios que complementaram e deram gosto ao meu crescer enquanto pessoa e enquanto indigenista/antropólogo do/para o meu viveu. Já Portugal, e Coimbra mais a miúde, foi um capítulo especial, fazendo brotar novamente as raízes adormecidas de minha “etnia” lusitana, misturando com sabor tudo em mim “com avencas na caatinga, alecrins no canavial, licores na moringa, um vinho tropical, e a linda mulata com rendas de Além-Tejo [...] guitarras e sanfonas, jasmims, coqueiros, fontes, sardinhas, mandioca,*

num suave azulejo”, onde “o rio Amazonas que corre Trás-os-Montes e numa pororoca deságua [no Mondego, e daí] no Tejo”.<sup>409</sup>

Uma vez mais, Gonzaguinha vem lá do fundo na medida exata, em dose dupla, do sentimento, “Cabeça que eu tenha sempre para sempre lembrar, memória que eu nunca perca para nunca esquecer”<sup>410</sup>, e do compromisso, “Começaria tudo outra vez, se preciso fosse meu amor, a chama em meu peito ainda queima, saiba nada foi em vão [...] A fé no que virá e a alegria de poder olhar pra trás e ver que voltaria com você[s] de novo a viver neste imenso salão [...]”<sup>411</sup>.

Por fim, ecoando a paixão de Darcy Ribeiro, quero dizer só mais três ou quatro coisas:

*primeiro digo-lhes que os índios são gente que nem nós; segundo, que me ensinaram mais sobre nós próprios que sobre si mesmos. Terceiro, o quê? Bem, as experiências humanas que vivo: imagine um peixe fora d’água, seu espanto ao descobrir que há atmosfera. Esse o meu caso, depois de meses entre índios, como quando começava a encontrar, a sentir a força espantosa disso que chamam de cultura (Ribeiro, 2001: 111).*

---

<sup>409</sup> Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra. “Fado Tropical”, álbum “Chico Canta”, 1973.

<sup>410</sup> Gonzaguinha, “Cabeça”, álbum “Grávido”, 1984.

<sup>411</sup> Gonzaguinha, “Começaria tudo outra vez”, álbum “Começaria tudo outra vez”, 1976.

## CAPÍTULO 8

### TERRITÓRIO / TERRA INDÍGENA

Se nas valorizações religiosas, mágicas ou míticas das águas  
se encontram implicadas as ideias de gérmenes,  
de estados latentes e de regeneração,  
a intuição primordial da Terra mostra-no-la  
como sendo o *fundamento* de todas as manifestações.  
Tudo o que *está* sobre a Terra está *em conjunto*  
e constitui uma grande unidade.<sup>412</sup>  
Mircea Eliade (1992: 309)

#### 8.1. “Território”: a terra na visão do índio

Nós conhecemos os limites da nossa terra por nossos avós.  
Não posso dar a terra dos antecedentes nem dos futuros *Madijá*  
porque não sou o dono do que é de todos os *Madijá*,  
do que é da comunidade,  
dos avós, dos futuros.  
Itijó Kulina (*apud* Merz, 1997: 82)

A luta dos povos indígenas pelo reconhecimento do direito à terra que ocupam mostra a clara diferença que existe entre as concepções de “terra” para os índios e para os brancos. Para os povos indígenas, área ocupada é “território”, é “terra de vida”. Nas palavras de Braz Oliveira França, índio Baré responsável pela coordenação operacional da demarcação das terras indígenas do médio e alto rio Negro, “a ‘terra’ é a mãe” (PPTAL/Funai, 1999). Para os, índios “terra” é mais do que um espaço físico, é, a uma só vez, espaço social-mítico-religioso-histórico-ecológico. Mas, é também, e simultaneamente, fonte de recursos naturais que permitem a continuidade física e social da vida enquanto povo. Para os índios, a terra ocupada é uma “terra de viver”, “território de reprodução física e cultural”, e não apenas “terra de negócio”, “terra de trabalho”, “espaço de produção/reprodução do modo de produção”, como é vista a “terra latifúndio” pelo capital. Para os índios, dado as relações íntimas que mantêm com

a sua terra de origem, o que lhes interessa não é uma terra qualquer, mas sim uma determinada terra, a terra específica, a “terra” à qual cada povo está ligado, aquela “terra de vida” de cada povo, e claro, também terra de morte, pois afinal a morte, como (con)sequência da vida, é para ser perpetuada no mesmo espaço social-mítico-religioso-histórico-ecológico-econômico, tudo junto, e ao mesmo tempo um só, com o qual um determinado povo se identifica socialmente, miticamente, religiosamente, historicamente, ecologicamente, economicamente, tudo ao mesmo tempo, e de um mesmo modo indissociável.

Apesar de formado por áreas definidas de ocupação, relacionadas com cada uma das diferentes aldeias que compõem o grupo local, o território indígena constitui um todo coletivo, não passível de subdivisões ou parcelamentos em faixas de domínio restrito de cada aldeia ou do grupo populacional que as utilize mais diretamente. Assim, ainda que uma determinada faixa da terra indígena seja vista como área de ocupação mais direta de uma determinada família ou de um conjunto de famílias que formam uma aldeia, isto não significa que estas famílias ou que a população desta aldeia seja proprietária daquela faixa de terra. O direito de posse e a utilização da terra são ambos percebidos pelos povos indígenas como coletivos, e o “território”, visto como um bem comum, não pode ser nem desmembrado em partes a serem apropriadas por segmentos da população, nem apropriado individualmente por qualquer membro da comunidade.

Na concepção dos povos indígenas o “território” vai muito além dos limites que possam ser sinalizados no solo, seja através de sua ocupação, a partir da instalação de áreas de cultivos, de fixação de aldeias ou de quaisquer outros critérios étnicos, seja através de procedimentos externos de demarcação de terras. Para os índios, território é entendido como a terra mítica, em toda a sua abrangência original, como área de

---

<sup>412</sup> Grifos no original.

ocupação, em toda a sua temporalidade histórica, nelas incluídas as faixas de terras sobre as quais ainda mantêm o controle e aquelas sobre as quais o grupo já perdeu o controle em virtude de haverem sido tomadas pela sociedade nacional. “Território indígena” não é apenas a terra de ocupação atual, mas o espaço geográfico com o qual um determinado povo mantém relações míticas e concretas fundamentais para a sua continuidade enquanto grupo étnico diferenciado.

A visão de território pelos índios atribui um conhecimento exato sobre as fronteiras que descrevem o espaço físico e cultural de um povo, sendo desnecessário a abertura de linhas demarcatórias de limites, medições por rastreamentos de satélite ou mapeamentos cartográficos, como também a fixação de placas ou marcos que sinalizem onde termina uma terra e começa a terra de outros povos. O valor da terra para os índios é dado não através de critérios de produtividade ou de índices financeiros ou de extensão fundiária. Para os Kulina, por exemplo, o valor da terra

é fundado no seu mito do cosmos, faz parte da ordem integral do natural e do sobrenatural. É a terra dos antepassados, contemplando a origem, a história, a cultura e a comunhão entre os seres vivos e mortos dos *Madijá*<sup>413</sup>. Não existe propriedade individual da terra, disposta a venda ou troca, só existe o aproveitamento de partes da área por famílias, que são os roçados para a agricultura. O conceito de ‘propriedade’ da área é coletivo, ela pertence a todos os *Madijá* vivos e mortos pela passagem dos tempos (Merz, 1997: 17).

Se perguntado a um índio de qualquer etnia até onde se estende as suas terras, a sua resposta estará certamente muito próxima daquela que daria um Kulina: até onde “um *Madijá* pode ir sem encontrar inimigos” (Merz, 1997: 17), o que significa dizer que os limites da terra Kulina vão até os limites das terras dos outros povos com os quais os Kulina não mantêm relações de convivência. Esta explicação, muito mais complexa do que a uma primeira vista possa parecer, indica que para o conceito indígena de “terra”,

---

<sup>413</sup> “*Madija*”, autodenominação dos chamados índios Kulina. Termo por vezes também grafado como “*Madijá*”, “*Madihá*” ou “*Madiha*”.

mais do que os limites físicos que possam ser estabelecidos, o que determina a possibilidade ou impedimento de utilização de determinadas áreas de terreno e os recursos naturais nela disponíveis são as relações sociais que constroem proximidades sociais ou que delimitam distanciamentos, afirmando alianças ou estabelecendo evitações entre as populações que se localizam nestas áreas.

A partir do entendimento da terra como um espaço partilhado que integra todas as dimensões da vida, o que interessa aos índios não é unicamente o tamanho da terra, mas, acima de tudo, o que essa terra representa para a vida física e cultural de um determinado povo. Dizer que não é o tamanho da terra o que importa para os povos indígenas não é um argumento que desconheça a importância da dimensão das “terras indígenas” para a vida dos índios no momento atual das relações interétnicas no Brasil. Pelo contrário, é um argumento que, além de tomar a questão da dimensão das “terras indígenas” como um dado intrínseco que deve orientar a discussão dos direitos fundiários indígenas, incorpora tanto o conhecimento interétnico aprendido pelos povos indígenas a partir do processo histórico das relações de contato com a sociedade nacional, como a certeza que têm hoje os índios da necessidade de uma terra que lhes possa garantir a continuidade de vida enquanto povo.

A partir das relações de contato com o branco que muitas vezes impõe aos grupos étnicos deslocamentos espaciais, inclusive com a saída de seus territórios originais, para os índios a terra indígena não é vista apenas como o território antigo, descrito pelas narrativas míticas. Para os índios, a concepção de terra indígena é atribuída também a terra ocupada atualmente, a partir das transformações e impactos produzidos pela situação de contato que em alguns casos impôs o deslocamento de populações para locais não identificados originalmente como do seu povo.

Nos anos 1930, o etnólogo Curt Nimuendajú registrou a presença de índios Ticuna em terras que considerou “tradicionais” do povo Ticuna e em terras que embora estivessem ocupadas por populações Ticuna não foram indicadas como “tradicionais”. Para se referirem a essas terras que Nimuendajú considerou como não “tradicionais”, os atuais Ticuna empregam a palavra *Tatchiüüne*, que em tradução livre feita por uma liderança Ticuna, foi descrita como “nossa terra de muito tempo”, o que lhe atribui a noção de tradicionalidade (Almeida, 2001: 165). O que fica clara através da palavra Ticuna *Tatchiüüne*, é que as relações de contato implicam transformações tanto de expressão da cultura material como acarretam repercussões sobre a dinâmica territorial e o modo de ocupação do território pelos índios, e, por conseguinte, a concepção de terra pelos índios.

Essa percepção Ticuna sobre a terra assinala que também no que se refere à ocupação, uso e controle territorial estes devem ser visto a partir da perspectiva de dinamismo cultural, evitando com isso essencializar a relação índio-terra, o que teria o efeito negativo de engessar o índio à sua terra de origem e desconsiderar as consequências da dinâmica de ocupação territorial a que foram submetidos os grupos étnicos, retirando-lhes o direito sobre aquelas outras “terras de muito tempo” ocupadas tradicionalmente.

Itijó, expressiva liderança da região do rio Juruá, representante dos Kulina na assinatura do Convênio que garantiu o reconhecimento da demarcação efetuada pelos índios e que tomou parte ativa em todo o processo de “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina do Médio Rio Juruá, expressa com clareza, através de palavras em parte já utilizadas como epígrafe nesta sessão, a visão coletivista da terra indígena que está presente em todas as etnias na Amazônia:

Os nossos avós andaram nesta terra, eles trabalharam nesta terra. Já tinha seringalistas e polícia militar na nossa área para nos expulsar. Um *Madijá* foi



morto por um tiro quando um seringalista invadiu a nossa terra. Nós conhecemos os limites da nossa terra por nossos avós. Não posso dar a terra dos antecedentes nem dos futuros *Madijá* porque não sou o dono do que é de todos os *Madijá*, do que é da comunidade, dos avós, dos futuros (Merz, 1997: 82).

Falado em português amazônico, o discurso de Itijó merece ser analisado com atenção para que dele se explicita toda a sua força étnica.

Reportando-se ao contexto histórico específico de seu povo, Itijo assinala o fato de que seus ancestrais (“avós”) já viviam (“andaram” e “trabalharam”) no médio Juruá antes da chegada das frentes de ocupação econômica (“brancos”), quando interesses particulares (“seringalistas”) e agentes do estado (“polícia militar”) ocuparam as terras que os Kulina identificam como suas. Destas invasões, ocorridas antes de iniciarem a “auto-demarcação”, resultou a morte de um dos membros do grupo. Argumentando a precedência de ocupação das terras e a morte de um Kulina na defesa desta ocupação, Itijó destaca a coletividade e intemporalidade da propriedade sobre a terra (“terra dos antecedentes” e “dos futuros *Madijá*”), enfatizando que nem ele (“porque não sou dono do que é de todos”), nem qualquer outro *Madija* pode concordar com aquelas pessoas que se colocando contrários à demarcação reivindicavam a diminuição da terra indígena em nome da manutenção de pretensos interesses fundiários e econômicos instalados na terra Kulina.

A visão coletiva da “terra” como um bem comum de todos os membros da comunidade, expressa entre os Kulina pelo termo “nossa terra”, origina ações também coletivas, que por sua vez realimentam o entendimento da terra como um bem de usufruto de todos.

É esta visão coletivista da terra, comum aos diferentes povos localizados no território brasileiro que desencadeia ações coletivas de retomadas de terras invadidas por “brancos”, de mobilizações do tipo “auto-demarcação” para sinalizar a presença

indígena em determinadas áreas, de vigilância contra invasões, de fiscalização de limites e de controle dos recursos naturais. São ações desta ordem, a partir das quais os grupos locais exercem na prática o direito que reivindicam de exclusividade de ocupação e utilização dos recursos existentes nas terras indígenas, que demonstram a forma própria dos índios de verem a terra como “terra de viver”: terra de continuidade física e cultural, terra de todos e para todos, terra recebida dos ancestrais que já se foram e a ser entregue aos descendentes que ainda hão de vir; uma visão de terra muito diferente da visão que os brancos têm da “terra indígena”.

## **8.2. “Terra indígena”: a terra dos índios na visão do branco**

Muitas terras viçosas estão perdidas junto desta Capitania,  
as quaes não são possuídas dos portuguezes por causa destes índios.  
Não se pode achar remedio pera os destruirem  
porque não têm morada certa,  
nem saem nunca dentre o matto.<sup>414</sup>  
Pero de Magalhães Gandavo (1980: 34)

Na visão dos índios, terra ocupada é “território indígena”. Na visão dos brancos, terra ocupada pelos índios é “terra indígena”. “Terra indígena” concebida sempre como local de ocupação temporária, de onde as populações indígenas podem vir a ser removidas em nome dos interesses maiores do país, dos desejos dos poderes políticos, sempre contrários aos direitos indígenas, e das ambições das populações locais, para quem as terras dos índios são terras sem dono à espera de serem ocupadas por iniciativas de cidadãos nacionais industriais e empreendedores.

Valendo-se da ambiguidade do termo “emancipação”, o regime militar dos anos 1970 elaborou o chamado “Projeto de Emancipação”, cujo título não corresponde à realidade suas propostas, através do qual pretendia “instituir formas racionais e

contratuais de relacionamento entre o índio e a terra. [...] O fato básico de que a propriedade coletiva da terra é o fundamento da existência, sancionado pela tradição, é descaracterizado pela concepção falsa de que o coletivo só pode ser a soma do individual, de que a tribo é uma sociedade anônima” (Martins, 1991: 131).

Como observa José de Souza Martins, ao contrário do índio, para quem “terra” é “território social”, é terra da ancestralidade, terra de viver e de celebrar os ritos que dão sentido à coletividade indígena, para o branco terra é “patrimônio individual” (Martins, 1991: 130), é “terra-coisa”, é “terra-mercadoria”, que promove a desvinculação do índio com a sua história coletiva. Através do Projeto de Emancipação que em termos finais significa emancipar a terra do índios, a Ditadura procurava aprofundar

sub-repticiamente no universo tribal a figura e a realidade trágica da terra emancipada em relação ao indígena que a possui, a terra-coisa, a terra-mercadoria. Um passo significativo nesse sentido foi dado quando da promulgação do Estatuto do Índio [de 1973]. Ali a terra do índio passa a ser terra para o índio. O Estatuto do Índio desvinculou juridicamente o índio da terra das suas tradições tribais. A terra foi redefinida para fins políticos, econômicos e administrativos como mero objeto – todas as terras, de todos os lugares, passaram a ser consideradas como equivalentes: pode ser trocadas. Com base nessa pressuposição burguesa, índios têm sido removidos do seu território tribal e alojados em sítios distintos (Martins, 1991: 131-132).

“A emancipação da terra indígena e a forma de fazê-la entrar no circuito da troca é a forma de torná-la cativa do capital, instrumento e sujeição de quem trabalha” (Martins, 1991: 132); a emancipação da terra do índio emancipa o capital, que passa a ter campo livre para investir livremente sobre as terras ainda sob o domínio de grupos indígenas. É essa concepção de “terra-coisa” que domina o senso comum nacional, onde o direito dos povos indígenas às terras é visto como privilégio, e onde o que seria “terra do índio” passa a ser compreendido como “muita terra para índio”, alimentando os antagonismos aos direitos territoriais indígenas.

---

<sup>414</sup> Por se tratar de documento de época, a grafia foi mantida conforme o original .

Nesse sentido, para os não-índios “terra indígena” continua a ser concebida como “reserva” para a permanência provisória de grupos indígenas, como espaço físico destinado aos índios enquanto dure o seu período de integração/incorporação à sociedade nacional, como local concedido aos índios durante o período de sua descaracterização étnica e adaptação ao mundo do branco. Na visão dos brancos a “terra indígena” é sempre uma concessão, um favor do Estado para os índios, e nunca um direito originário dos povos indígenas pela sua anterioridade social e pelas benfeitorias resultantes da sua ocupação social secular.

Essa não é a concepção de “terra indígena” ditada na Constituição Federal e em documentos do direito internacional – Convenção 169 da OIT e Declaração da ONU sobre povos indígenas, por exemplo –, como também não é a concepção de todos os membros da sociedade nacional, nem, tampouco, de todas as pessoas das populações regionais. Contudo, ainda hoje é essa concepção restrita de “terra indígena”, entendida como “reserva” e como benesse e “privilégio” concedido aos índios, que domina o senso comum brasileiro, e é aquela que mais recorrentemente vem à tona em situações de disputas de interesses de apropriação fundiária, de aferição de recursos econômicos decorrentes da exploração de recursos naturais ou ligados à especulação imobiliária.

### **8.2.1. O reconhecimento do direito indígena à terra**

Um dado importante que deve ser acrescentado é que os índios,  
a não ser em casos excepcionais,  
não abandonaram suas terras,  
ou seja, não abriram mão espontaneamente da posse dessas terras.  
Por esse motivo, não é correto classificar como devolutas, sem dono,  
as terras que sempre foram ocupadas por índios  
ou das quais estes foram expulsos pela força.  
É evidente que já não existe a possibilidade prática de devolver aos índios  
todas as terras que lhes foram tiradas,  
entre outras coisas porque a maioria das tribos foi dizimada [...]  
Mas é perfeitamente possível

e juridicamente obrigatório  
respeitar os direitos das tribos remanescentes.  
Dalmo de Abreu Dallari (1981: 45)

Sendo a presença indígena na Amazônia, assim como nos demais pontos do Brasil e do continente americano um fato histórico inquestionável, o discurso de que a região é uma “terra sem homens” funciona na verdade como um mecanismo político utilizado desde os tempos da Colônia para não reconhecer e negar o direito dos povos indígenas sobre as terras que ocupam.

Durante todo o período do Brasil Colônia e Império, os índios, das diferentes culturas, foram considerados unicamente como presas dos "descimentos", sendo agrupados indistintamente em "reduções" ou "aldeias de descimentos" sem nenhum tratamento que os distinguisse segundo as etnias. Os índios "descidos" eram agrupados em "currais" de onde seriam despachados para os serviços públicos ou entregues aos colonos, de onde jamais retornavam às suas terras de origem. Esse o destino que tiveram muitas das populações dos afluentes do Amazonas e Solimões, que eram despachados para os rios da região em expedições de coleta de produtos vegetais e de apresamento de índios, ou enviados como escravos para Manaus e Belém. Se por um lado se conhece hoje a sorte trágica desses índios, que como remadores e/ou mão de obra extrativista contribuíram para a implantação de um modelo de ocupação estranho à região, suas "culturas originárias foram relegadas a uma etnografia de curiosidade e afastadas do centro da consciência regional", no processo pelo qual "os portugueses aliviaram a Amazônia de sua identidade pluricultural" (Souza, 1977: 45-46).

Ainda no período colonial as missões religiosas desempenhavam uma função "civilizadora", estando ao seu encargo promover os "descimentos" e administrar os "aldeamentos" indígenas, concebidos, respectivamente, como política e como espaço social de integração do índio ao mundo civilizado, por via da sociedade colonial

portuguesa. No período imperial, através de religiosos cristãos, a “missão” desempenharia o papel de “simples departamento da administração portuguesa, e o clero secular e regular, seu funcionalismo” (Prado Junior, 1973: 332-333), em apoio às iniciativas empreendedoras com que a Corte Imperial procurava consolidar a sua presença na Amazônia.

Como principal agente colonizador tanto do período colonial como imperial, as missões religiosas eram geralmente formadas por uma vila, constituída por casas de colonos portugueses e seus descendentes diretos, e uma aldeia, que concentrava a população indígena. Configurando núcleos populacionais indígenas, as “missões” funcionavam como entrepostos de distribuição da mão de obra para o trabalho forçado, dividindo os índios aos serviços da Coroa, dos colonos e das frentes de coleta de "drogas do sertão". A partir das “missões” tinham origem as expedições de "resgate", destinadas à “resgatar” os “índios brabos”<sup>415</sup> à “civilização”; as expedições de "guerra justas e punitivas", destinadas à captura de grupos em “guerras”, como eram designadas as disputas e os conflitos interétnicos; e as expedições de extração das drogas do sertão.

A política colonial de captura de “peças escravas”<sup>416</sup> para os trabalhos da colonização repercutiria entre os povos indígenas dando novas conotações e acirrando antigos conflitos interétnicos que durante muito tempo, anteriormente a chegada dos brancos, regiam as relações entre os diferentes povos indígenas: "A posse de escravos aprisionados em guerra era freqüente, mas só após a conquista, pela demanda dos colonos, eles adquiriram um valor de troca que fez do apresamento maciço de inimigos uma atividade econômica importante para muitas tribos" (Porro, 1992a: 33), que assumindo o papel de intermediários ativos no tráfico de escravos, estabeleceram a captura de índios rivais como um modelo de captação de divisas e como elemento de

---

<sup>415</sup> “Índio brabo”: índio que vivia na mata, fora da “civilização”.

relação com as frentes colonizadoras que implantavam na Amazônia a “civilização” europeia (Farage, 1991; Menéndez, 1992).

Durante toda a primeira fase de ocupação da Amazônia as políticas colonial e imperial implantadas na região nunca reconheceram aos índios o direito às terras, sendo estas entendidas como terras da Coroa e repartidas entre os “civilizados” para efeitos de consolidação das fronteiras em disputa com a Espanha e de implantação de iniciativas industriais voltadas à exploração dos recursos naturais, necessários à vida dos emergentes centros urbanos regionais e da metrópole colonial, em Lisboa, e, mais tarde, imperial, na cidade do Rio de Janeiro. Desde as primeiras investidas portuguesas sobre a Amazônia a política de ocupação fundiária manteve uma relativa constância, apenas com ligeiras variações ocasionais, sempre negando aos povos indígenas o reconhecimento do direito às terras e constantemente investindo sobre as suas áreas de ocupação.

A Constituição de 1988 trouxe para o campo das lutas indígenas um novo parâmetro: os “direitos originais à terra”, fazendo com que o reconhecimento da “terra indígena” deixasse de ser entendido como uma opção do Estado e passasse a ser assumido como uma questão de direito dos povos indígenas. Se para o entendimento da população brasileira o reconhecimento de terra indígena significava o Estado “doar” terras para os índios, depois da nova Constituição, sendo a terra um direito dos índios, ao Estado cabe apenas promover a legalização deste direito. No que se refere à presença indígena, no ordenamento jurídico anterior a terra ocupada era entendida como um direito histórico; a partir da nova Constituição, esta mesma terra ancestral, imemorial e tradicionalmente ocupada, adquire a conotação de um direito constitucional que

---

<sup>416</sup> "Peça", índio para o trabalho escravo.

reconhece aquele direito histórico reivindicado pelos povos indígenas a partir de suas existências anteriores à chegada dos brancos.

As diferentes visões sobre a terra configuram diferentes concepções de “terra indígena”, segundo a perspectiva do Estado brasileiro, a perspectiva dos brancos e a perspectiva dos índios, gerando, por conseguinte, diferentes concepções de titularidade, do direito de apropriação dos recursos naturais nela disponíveis e da presença indígena na da terra.

#### QUADRO 20 – CONCEPÇÕES DE TERRA INDÍGENA

<b>Perspectiva</b>	<b>Titularidade</b>	<b>Titular</b>	<b>Índios</b>
Estado brasileiro	Terra e recursos do solo e subsolo	União	Ocupantes da terra, como usufrutuários
Branco	Recursos naturais e terra	Terra sem dono, terra livre, “terra devoluta”	Obstáculos à apropriação privada da terra
Índios	Terra/“território” e recursos naturais	Povos indígenas	Posse plena, como herdeiros da terra tradicionalmente ocupada

O direito dos índios às terras que ocupam é garantido através da Constituição Federal, que determina ao Estado a obrigação de promover a legalização de tal direito: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Constituição Federal, Artigo 231).

Uma obrigação nem sempre cumprida; e, na maior parte das vezes, cumprida apenas em parte. Inúmeras são as situações de flagrante descumprimento da lei, nas quais o Estado deixa de exercer o seu dever constitucional de garantir às populações indígenas o direito às terras que ocupam. A ação do Estado limita-se, na imensa maioria



dos casos, a promover, através da Funai, os trabalhos técnicos de Identificação e Delimitação das terras ocupadas pelos índios. Mais do que descumprimento da obrigação constitucional, a omissão do Estado em garantir aos índios o usufruto exclusivo das terras indígenas abre espaço para a contestação dos direitos indígenas por parte dos interesses anti-índio que se encontram difundidos em todos os segmentos da sociedade nacional.

A polêmica, muito mais política do que propriamente jurídica fomentada pelo STF ao acolher, em decisão liminar, a contestação interposta em juízo por invasores da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, cabe aqui ser mencionada uma vez mais, já que é, em si mesma, prova da precariedade do cumprimento dos direitos indígenas pelos poderes públicos no Brasil. Ao questionar o decreto presidencial de homologação, os invasores e os juízes do STF que acolheram a ação cautelar contra os índios puseram em causa não apenas a atribuição constitucional do presidente da República para reconhecer as “terras indígenas” e tomar as medidas necessárias para que os índios que as ocupam, e somente estes, possam usufruir da terra e de seus recursos naturais para a sua continuidade física e cultural. O questionamento sobre a legalidade da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol é também, e principalmente, uma iniciativa articulada dos interesses anti-indígenas – tanto interesses locais de invasores da terra indígena, como interesses de parte dos poderes judiciários e legislativos de Roraima e nacionais – que visam criar condições adversas de abrangência para todo o território brasileiro visando restringir/impedir o acesso dos povos indígenas aos direitos fundamentais de pessoa humana e aos direitos coletivos previsto nas legislações nacionais e internacionais, ou mesmo excluir dos instrumentos legais o reconhecimento aos direitos dos povos indígenas, seja pela sua negação e frontal descumprimento, seja através de uma “reforma constitucional através de uma

mini-constituente” provocada por uma série de emendas parlamentares que tramitam no Congresso Brasileiro (Fabríz, 2008).

Contrariando a expectativa de todos que esperavam que o STF adotasse uma postura constitucional vigorosa e intransigente na defesa dos preceitos legais previstos na legislação nacional e em diplomas internacionais, em vigor, que definem os direitos territoriais indígenas, o acórdão da Petição 3388, estabelece “19 ressalvas” que na visão dos ministros do STF devem passar a orientar/condicionar os processos de reconhecimento de terras indígenas. (Anexo M – 19 condições para demarcação de terras indígenas – STF)

Ainda que muitos juristas defendam a inconstitucionalidade das “19 condicionantes”, o fato é que estas representam um duro golpe na confiança dos índios de que os seus direitos venham a ser respeitados pelo Estado e pela sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, a decisão do STF funciona como estímulo a todos aqueles que desenvolvem uma verdadeira “cruzada” contra o direito dos povos indígenas de continuarem a existir enquanto sociedades etnicamente diferenciadas no conjunto amplo da sociedade nacional brasileira.

Concretamente, a posição assumida pelos ministros do STF frente a contestação dos invasores da terra indígena quanto a demarcação da Raposa Serra do Sol e, de modo particular as 19 condicionantes proferidas no acórdão, podem ser vistas como os principais estímulos, jurídicos e políticos, que conduziram a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) da Câmara Federal a aprovar, em 21 de março de 2012, o admissibilidade da Proposta de Emenda à Constituição (PEC) de número 215, de 2000 (PEC 215/2000), que pretende estabelecer mudanças substanciais no processo de reconhecimento fundiário das terras indígenas, definindo como sendo da competência exclusiva do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras ocupadas por índios e a

ratificação das demarcações já homologadas. Após a aprovação na CCJ a PEC 215/2000 segue para tramitação, para ser apreciada pelos deputados federais. Se aprovada a alteração constitucional proposta, a União perderá a prerrogativa de definir, aprovar e ratificar as demarcações de terras indígenas, passando essas atribuições para o Congresso Nacional, colegiado político que historicamente delibera desfavoravelmente aos direitos dos povos indígenas, salvo reduziíssimas excessões por parlamentares que, vez por outra, manifestam apoio à reivindicação e demandas dos índios. Muito mais que apenas uma mudança de instância decisória, a proposta da PEC 215/2000 altera radicalmente a lógica do direito territorial indígena, criando condições político-decisórias que inviabilizarão a demarcação das terras ainda não oficialmente reconhecidas e abrindo caminho para o questionamento em juízo sobre as “terras indígenas” já demarcadas. Com as 19 condicionantes impostas pelo STF e com a aprovação, ainda que preliminar, da PEC 215/2000 pela Câmara Federal, o futuro das terras indígenas é incerto e, seguramente, ainda mais difícil do que os dias atuais, já difíceis.

### **8.2.2. A demarcação de “terras indígenas”**

Uma receita de bolo não é um bolo,  
o molde de um vestido não é um vestido,  
um mapa-múndi não é o mundo.  
Marcos Bagno (2009: 19)

Demarcar terra não é, e não deve ser, um simples ato de agrimensura. A demarcação da “terra indígena” corresponde a um importante momento na relação entre o Estado e os povos indígenas, um momento no qual se afirmam os propósitos e se estabelecem os horizontes de emancipação/autonomia para os povos indígenas e, por conseguinte, se limitam os espaços de regulação/hegemonia do Estado. Assim como

“uma receita de bolo não é um bolo, [...] um mapa-múndi não é o mundo” (Bagno, 2009: 19), uma “terra indígena” não é uma terra qualquer a ser ocupada por índios, mas pressupõe uma relação de pertencimento mútuo índio-terra/terra-índio, sem a qual nem o índio não se realiza enquanto povo nem a terra não se realiza enquanto território indígena.

Assim como as relações interétnicas são relações essencialmente políticas, a luta indígena pelo reconhecimento do direito às terras ocupadas constitui-se antes de tudo numa luta política de afirmação de direitos étnicos. E, como tal, o processo de definição das terras indígenas pelo Estado brasileiro foi, desde sempre, orientado por dispositivos de caráter político que normatizaram por longo tempo as diferentes etapas do processo de demarcação das terras ocupadas pelas diferentes etnias.

Traçando um paralelo com a situação exposta por José Manuel Pureza, na qual a Indonésia até 1999 fundamentou perante a comunidade internacional a sua pretensa soberania sobre as terras de Timor Leste invadidas, o único argumento que pode evocar o Estado brasileiro para reivindicar a legitimidade do controle que exerce sobre os processos de demarcação das terras indígenas, e por extensão o controle que toma em suas mãos sobre a ocupação e utilização destas terras, é aquele da “efetividade dos fatos consumados” (Pureza, 2003). À luz dos princípios internacionais que defendem a autodeterminação de todos os povos, a questão indígena no Brasil constitui-se assim em mais um dos muitos exemplos mundiais de “evidente caso em ‘preto-e-branco’, de um manifesto descumprimento dos princípios básicos do Direito Internacional” (Pureza, 2003: 526). Tanto a partir da ação do órgão indigenista oficial, como através do controle exercido sobre as políticas setoriais implementadas por outras agências estatais, e mesmo por entidades religiosas e civis voltadas ao atendimento de demandas indígenas, e de modo particularmente incisivo através do controle dos processos de

reconhecimento legal das terras, o Estado sempre reivindicou para si a gestão sobre a vida dos povos indígenas localizados nos limites territoriais brasileiros.

As profundas modificações na estrutura fundiária da Amazônia no final dos anos 1970, trouxeram às aldeias e à opinião pública em geral a consciência da necessidade de demarcação das terras indígenas. As assembleias indígenas, que nesta época se realizavam em todas as partes do território nacional, possibilitaram aos povos indígenas o incremento de novas formas de alianças livres da influência e controle direto que sempre caracterizou a ação protecionista-paternalista do indigenismo oficial, tanto do SPI como da Funai.

Como fruto da falência do extrativismo, que resultou em um certo abrandamento das tensões sociais e propiciou aos índios um maior distanciamento das populações regionais e suas influências diretas, a relativa liberdade que desfrutavam os grupos indígenas conduziu ao surgimento de uma visão crítica sobre a sociedade nacional e os seus benefícios materiais-industrializados anunciados como redentores da “selvajaria” e como porta de acesso à “civilização”. De modo particular este distanciamento favoreceu o surgimento dentre as populações indígenas de uma visão crítica sobre a própria ação protecionista do Estado.

O contexto de disputas fundiárias com as populações nacionais mostrou aos povos indígenas a necessidade de demarcação das terras, que se constitui no elemento central de reivindicação e de mobilização para praticamente todos os povos de todas as regiões do país. Uma necessidade urgente, tendo em vista que as frentes de ocupação se renovam constantemente e que o avanço sobre as terras indígenas se dá através de um processo contínuo, em ritmo cada vez mais acelerado.

Em um primeiro momento a reivindicação de garantia dos direitos indígenas foi dirigida ao órgão oficial, a quem os índios e seus aliados cobravam a demarcação das

terras. A participação mais decisiva dos índios nos processos de demarcação não deve ser tomada como decorrência única da omissão ou ineficiência do Estado ao implementar a sua política indigenista. A presença dos povos indígenas como agentes ativos nas diferentes esferas do cenário indigenista brasileiro é antes de tudo resultado de avanços políticos do movimento indígena. No que se refere à presença ativa dos índios nos processos de demarcação de terras indígenas, esta é resultado da mobilização indígena apoiada por entidades da sociedade civil e pela iniciativa de antropólogos, indigenistas, engenheiros e técnicos em agrimensura da Funai que motivados pelo clima de abertura democrática reinante no país em meados dos anos 1980 passaram, mesmo contrariando norma então em vigor, a incorporar os índios nos trabalhos das equipes técnicas de identificação e delimitação, provocando com isso mudanças na orientação institucional do órgão indigenista quanto aos procedimentos de identificação, delimitação e demarcação física das terras indígenas.

Impulsionado por aquela mesma visão crítica sobre a atuação indigenista do Estado, a reivindicação de reconhecimento dos direitos indígenas conduziu, num segundo momento, a que os próprios povos indígenas se articulassem em nível local no sentido promover iniciativas próprias para a demarcação física de suas terras. Como mecanismo de pressão sobre o Estado, estas iniciativas passaram a ser chamadas pelos próprios índios de “auto-demarcação”, vindo a provocar alterações tanto na condução dos processos de identificação e delimitação das áreas ocupadas pelos grupos locais, como nos procedimentos técnicos de demarcação física das terras indígenas.

No campo das lutas indígenas a “auto-demarcação” representou a iniciativa contra-hegemônica mais eficaz no sentido de questionar o papel centralizador do Estado sobre as questões indígenas. Contudo, em resposta às iniciativas indígenas de demarcação das terras, através de duas medidas legais, impostas em janeiro de 1996, o

governo federal alterou o processo de reconhecimento das terras indígenas, reafirmando o papel hegemônico do Estado brasileiro como agente exclusivo de promoção das demarcações das terras indígenas e limitando a presença dos índios no processo apenas ao aspecto de legitimadores dos trabalhos técnicos de fixação dos limites físicos das terras indígenas em demarcação.

O Decreto Nº 1.775/96, que “dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas” (Presidência da República, 1996), associado à Portaria Nº 14/96, que “estabelece regras sobre a elaboração de Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas” (Ministério da Justiça, 1996), transformam a questão política de definição das terras indígenas em questão jurídica, fazendo do trato da questão interétnica uma questão exclusivamente de ordem jurídica. Aquilo que em verdade é um embate político entre sociedades diferentes, travado em torno da negociação política pelo reconhecimento de limites territoriais, a partir da entrada em vigor do Decreto Nº 1.775/96 e da Portaria Nº 14/96 ganha uma conotação judicial em que a legitimidade de ocupação indígena passa a ser percebida não como direito sobre as terras onde se acham localizados os grupos, mas como decorrência de uma sentença jurídica que concede aos índios a possibilidade de permanecerem em tais faixas de terras.

Com a juridificação do processo de demarcação, que tem na despolitização da luta indígena a sua outra face, a legitimidade da terra indígena continua a ser conduzida a partir de concepções assistencialistas e autoritárias externas ao universo indígena e orientadas por interesses administrativos e políticos da burocracia de Estado, onde o emergente poder de diálogo político dos índios foi reduzido.

Segundo a sistemática ditada pelo Estado a regularização fundiária das terras ocupadas pelos povos indígenas é atualmente conduzida através de cinco fases seqüenciadas:

1) Identificação: fase de realização de estudos técnicos (antropológico, ambiental, cartográfico e fundiário) destinados à caracterização da ocupação indígena que vai subsidiar a formulação de proposta de limites territoriais;

2) Delimitação: fase de análise das conclusões do estudo de identificação e formulação de proposta terra a ser demarcada;

3) Demarcação: fase de demarcação física da terra indígena, através de medição topográfica e sinalização dos limites com a implantação de marcos geodésicos e placas indicadoras;

4) Homologação: fase de confirmação da adequação do memorial descritivo resultante da medição topográfica (fase 3) à proposta de terra (fase 2);

5) Registro: fase de registro da terra indígena, em nome da União.

Apesar de “Demarcação” ser apenas uma das cinco fases do longo processo de reconhecimento das terras ocupadas pelas populações indígenas, este termo é comumente empregado como referência para todo o processo, correspondendo, portanto, ao reconhecimento oficial e regularização fundiária, pelo Estado, através de suas diferentes instâncias administrativas, jurídicas e políticas, das terras indígenas, entendidas, assim como assinala a Constituição Federal, aquelas terras ocupadas por grupos étnicamente diferenciados. A partir do controle formal e institucional que o Estado brasileiro reserva para si sobre a questão indigenista, as diferentes fases do reconhecimento oficial das terras indígenas estão sob a responsabilidade de três instâncias oficiais, Funai, Ministério da Justiça e Presidência da República:



- 1) Identificação, da responsabilidade da Funai;
- 2) Delimitação, da responsabilidade do Ministério da Justiça;
- 3) Demarcação, da responsabilidade da Funai;
- 4) Homologação, da responsabilidade da Presidência da República;
- 5) Registro, da responsabilidade da Funai.

Fases distintas, sob a responsabilidade de instâncias oficiais também distintas, compondo um intrincado fluxo de atribuições:

- a Funai, como instância executora de tarefas e atividades técnicas e administrativas, com a competência de realizar os levantamentos (etnográfico, cartográfico, ambiental e fundiário) e formular a “proposta de área”, que fundamentam o processo;

- o Ministério da Justiça, como instância decisória e deliberativa, com a competência jurídica de aprovar ou recusar as propostas de áreas apresentadas pela Funai;

- a Presidência da República, como instância oficializadora formal da conclusão (técnica, legal e política) do processo de demarcação.

Em termos processuais, a “demarcação” de “terras indígenas” se consitui de em momentos:

- a primeira, que compreende as fases de Identificação e Delimitação, que é dada como encerrada com a emissão da Portaria Declaratória (PD) de posse indígena, que autoriza a Funai dar início à fase de Demarcação;

- a segunda, que compreende as fases de Demarcação e Homologação, que é dada como encerrada com a emissão do Decreto de Homologação (DH) reconhece como oficialmente concluída a demarcação física da “terra indígena”;

- a terceira, dá por concluído o processo de reconhecimento da “terra indígena” com o seu registro em Cartórios de Registro Imobiliário (CRI) das respectivas comarcas em que se encontram circunscritas a onde a terra homologada, e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda (SPU/MF).

É fácil perceber que esta complexa sequência de responsabilidades e atribuições administrativas, técnicas, legais e políticas provoca uma exagerada burocratização no andamento dos processos de reconhecimento das terras indígenas, dando margem, por conseguinte, a que, atendendo interesses econômicos e/ou políticos, inúmeras dificuldades e obstáculos sejam interpostos às diferentes fases do processo de demarcação, dificultando, ou mesmo impedindo o reconhecimento oficial pelo Estado brasileiro das terras indígenas.

Apesar dos diferentes momentos históricos que marcam a política indigenista brasileira, a sistemática de definição das terras esteve sempre marcada por um defasamento entre as dimensões técnica e política. O processo de demarcação, como uma instância política das relações interétnicas foi sistematicamente desvalorizado, sendo conduzido como um processo segmentado em fases sequenciadas de exercício exclusivo, em um primeiro momento da técnica e, na continuação, de decisão política.

No que se refere à fase propriamente dita de “Demarcação”, entendida como a fase de realização no terreno dos trabalhos topográficos e de sinalização dos limites, que configuram a “demarcação física” das terras indígenas, são hoje reconhecidos pela Funai três procedimentos diferentes:

1) “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”: demarcação executada por empresas especializadas de engenharia e topografia contratadas pelo órgão indigenista oficial através de concorrência pública para a prestação de serviços de agrimensura e topografia de demarcação física de uma área específica. Este procedimento é chamado de “tradicional” ou “convencional” por se tratar do estilo de demarcação adotado desde os tempos das primeiras demarcações realizadas pelo SPI e em seguida pela Funai;

2) “auto-demarcação”: demarcação feita pelos próprios índios habitantes das terras que estão sendo demarcadas, que, a partir de convênios assinados com a Funai, respondem pelo planejamento, programação e execução integral dos trabalhos de demarcação física. Este procedimento é chamado de “auto-demarcação” em contraposição à demarcação realizada por não-índios;

3) “demarcação participativa”: a demarcação realizada pelo PPTAL/Funai através de convênio com organizações não-governamentais (indígenas e/ou indigenistas), contanto com a participação de índios que fazem o acompanhamento e fiscalização dos trabalhos executados por empresas especializadas de engenharia e topografia contratadas. Este procedimento passou a ser chamado de “demarcação participativa” como menção à participação dos índios no processo de demarcação física da terra.

No contexto político de rígido controle e regulação impostos pelo Estado brasileiro sobre a questão indígena, a coexistência atual de três procedimentos de demarcação demonstra, pelo lado da “auto-demarcação”, o avanço político conquistado pelos povos indígenas na esfera da política indigenista – e não apenas na esfera da política indígena – e, pelo lado da “demarcação participativa”, o estado de anomia que tomou conta da política indigenista, onde o órgão público dispõe de dois procedimentos

de demarcação executados por “departamentos” distintos da Funai: “demarcação tradicional”, realizada pela DAF; e “demarcação participativa”, realizada pelo PPTAL que entrem si concorrem na captação de recursos financeiros para a realização das demarcações físicas e competem na busca de proeminência que consolide os respectivos espaços institucionais dentro do órgão indigenista e políticos no cenário indigenista nacional e internacional.

Sem pretender estabelecer prioridades ou indicar precedências os três procedimentos demarcatórios são a seguir apresentados muito sinteticamente segundo o seu surgimento cronológico no campo do indigenismo, ressaltando aspectos mais diretamente relacionados aos questionamentos centrais e ao enquadramento tomados para este trabalho, qual sejam, as questões da participação dos índios no processo de demarcação de terras indígenas e as dimensões emancipação *versus* regulação presentes em cada procedimento de demarcação.

#### **8.2.2.1. “Demarcação tradicional”**

A “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”, realizada pela DAF/Funai e executada por empresas de agrimensura especialmente contratadas, na maior parte das vezes tem lugar sem qualquer participação dos índios nos trabalhos técnicos. Por vezes, em demarcações realizadas pelo procedimento tradicional, os principais interessados na demarcação da terra, os índios que nela habitam, sequer são informados que os trabalhos estão a ser realizados. Esta situação ocorreu, por exemplo, com a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá, onde os índios foram informados da realização dos trabalhos de demarcação física somente quando estes estavam próximos da sua conclusão final.

Embora este procedimento de demarcação seja, como o próprio termo indica, “tradicional” e “convencional”, em que a sua sistemática foi desenvolvida e se acha consolidada já há algum tempo, num contexto de ação paternalista em parte superado e no cenário político de exceção de direitos, do período de Ditadura Militar, ele continua a ser largamente empregado pela Funai. Apesar de todos os direitos conquistados pelos índios nos últimos anos e do aprimoramento das relações no campo do indigenismo, muitas terras indígenas continuam ainda hoje a ser demarcadas a partir do procedimento de “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”.

A “demarcação tradicional” talvez seja hoje o aspecto da política indigenista onde se explicita de forma mais visível os resquícios do controle absoluto do Estado sobre a questão indígena. A exclusão das populações indígenas nos procedimentos de demarcação física é, por mais estranho que possa parecer, mais regra do que exceção. Assim, embora possa causar surpresa o desconhecimento de alguns grupos locais relativamente a demarcação de suas terras, esta situação não chega a ser invulgar, uma vez que “demarcação tradicional” os índios não tomam parte no processo de construção dos limites físicos das terras que ocupam.

Embora todos os atos normativos mencionem uma desejada participação dos índios no reconhecimento de suas terras, os processos de demarcação conduzidos pelo Estado nunca estiveram verdadeiramente abertos a uma efetiva participação das etnias locais enquanto formuladoras e formalizadoras de parâmetros e conceitos que orientam o reconhecimento e oficialização do direito indígena de ocupação das suas terras. Nas demarcações conduzidas pela DAF/Funai, aos índios sempre foi e ainda continua a ser reservado um papel secundário como guias, carregadores, caçadores, mão de obra nos deslocamentos em campo e em atividades físicas ou como informantes linguísticos, servindo/sendo usados, quer como informantes, quer como trabalhadores braçais,

unicamente como legitimadores do processo de construção do território indígena a partir de diretrizes e normas de procedimento técnico ditados pela Funai. A participação dos índios, indicada nos atos normativos, funciona na verdade apenas como um jogo de retórica para legitimar as demarcações iniciadas, conduzidas e decididas exclusivamente pelo Estado, uma vez que a presença dos índios está patente apenas nos trabalhos de campo das fases iniciais de Identificação e Delimitação da “terra indígena”, mas nunca participando das atividades administrativas seguintes e sendo completamente excluídos das etapas decisórias do processo.

Ao fim e ao cabo, as “demarcações tradicionais” ou “demarcações convencionais” representam a forma mais efetiva de afirmação da concepção de propriedade fundiária privada imposta pelo poder controlador do Estado plenipotente sobre a concepção coletivista de uso compartilhado da terra comunal indígena.

#### **8.2.2.2. “Auto-demarcação”**

Em virtude da inoperância do Estado no cumprimento de sua obrigação constitucional de promover a demarcação das “terras indígenas” e das ambigüidades legais que envolvem o processo de reconhecimento fundiário das ocupações indígenas, os próprios índios tomaram em suas mãos a tarefa de demarcar e garantir as suas terras.

Surgia assim no campo das mobilizações indígenas pelo reconhecimento dos direitos étnicos diferenciados a “auto-demarcação”, cuja forma mais acabada foi aquela desencadeada pelos índios Kulina, na região do médio rio Juruá, no Estado do Amazonas, cujas terras “auto-demarcadas” foram legalmente reconhecidas como “terra indígena” através de Convênio firmado entre o Estado, representado pela Funai, e os índios, representados pela UNI-Acre.

Longe de ser de uma ideia institucional, a “auto-demarcação” Kulina é uma prática concreta construída a partir do protagonismo indígena no processo integral de construção política de seus territórios, uma iniciativa que revoluciona a forma institucional, paternalista, burocrática e autoritária de demarcação de terras, característica do modelo de demarcações sistemáticas conduzidas pela DAF/Funai. Além de afirmar perante a sociedade local o direito indígena à terra, a “auto-demarcação” Kulina gerou e consolidou uma metodologia de demarcação de terras construída a partir da efetiva participação dos grupos locais nos trabalhos de demarcação física de suas terras, configurando-se como uma prática inovadora através da qual os próprios grupos locais retomam para si o papel de agentes ativos na condução de seus destinos enquanto povos inseridos em contextos de relações interétnicas.

Como reconhecem os gestores do PPTAL, a “auto-demarcação” desenvolvida pelos Kulina “resultou no delineamento de novas perspectivas de mobilização para todos os parceiros envolvidos” (Kasburg e Gramkow, 1999: 11). De menor importância enquanto uma metodologia demarcatória desenvolvida empiricamente pelos Kulina durante a execução dos trabalhos demarcatórios de suas terras e muito mais importante como uma iniciativa de afirmação de direitos étnicos sobre as terras ocupadas, a “auto-demarcação” afirmou-se definitivamente como a mais importante e inovadora mobilização política recente dos povos indígenas, revolucionando todo o processo de reconhecimento de terras e sistemática de demarcação fundiária de áreas ocupadas por povos indígenas.

Tanto por sua dimensão política como pelos excelentes resultados concretos alcançados, os procedimentos e dinâmicas de demarcação Kulina foram rapidamente adotados por outros povos que passaram a se fazer valer da “auto-demarcação” como mecanismo de defesa de suas terras contra as ameaças imediatas de invasão, como

estratégia de afirmação de direitos territoriais perante as populações regionais e os poderes públicos nacionais e, principalmente, como iniciativa política destinada a forçar o Estado a tomar medidas concretas para o reconhecimento oficial das terras ocupadas pelos índios como “terras indígenas”.

### **8.2.2.3. “Demarcação participativa”**

Através da Funai e das outras agências relacionadas às questões indígenas, o Estado brasileiro apropria-se seguidamente de iniciativas inovadoras promovidas pelos povos indígenas, incorporando-as às políticas públicas.

A “auto-demarcação” não fugiu à esta regra. A partir de ações efetivadas em conjunto com ONGs indigenistas e organizações indígenas, o Estado apropriou-se do estilo de demarcação criado pelos Kulina do rio Juruá incorporando-a como uma nova forma de institucional de demarcação física de terra indígena. A partir de uma nova roupagem institucional aplicada à metodologia Kulina e às formas de organização das atividades no terreno a “auto-demarcação” foi rebatizada como “demarcação participativa”, que passou a ser estendida pelo PPTAL às terras indígenas localizadas na Amazônia brasileira<sup>417</sup> como procedimento alternativo àquele tradicionalmente desenvolvido pela DAF/Funai.

Da mesma maneira como na “demarcação tradicional”, também nas “demarcações participativas” do PPTAL/Funai a participação indígena é *pro forme*, instrumentalizada para atribuir legitimidade à ação do Estado. O adjetivo “participativa” agregado à “demarcação” funciona como um artifício de linguagem utilizado pelo Estado com o propósito de construir uma imagem positiva do país no cenário internacional globalizado e, com isso, angariar junto a comunidade internacional



recursos para implementar programas e projetos governamentais “destinados às populações indígenas”.

Apesar da propaganda institucional do PPTAL que em alguns momentos procura indicar uma certa correlação entre a “demarcação participativa” e a “auto-demarcação”, as diferenças entre estes dois procedimentos demarcatórios são marcantes. Enquanto na “auto-demarcação” são os próprios índios residentes na terra indígena que assumem todas as atividades direta e indiretamente relacionadas com a construção física e a consolidação legal de seu território, na “demarcação participativa” continua a ser o órgão oficial o condutor da demarcação física. Neste sentido a “demarcação participativa” representa apenas uma ideia institucional nova, apoiada em metodologias e procedimentos étnicos derivados da mobilização Kulina, que, ao se apresentar como uma alternativa ao modelo de “demarcação tradicional”, permite ao Estado continuar a exercer, através do órgão indigenista oficial, a hegemonia sobre o processo político-jurídico de reconhecimento das terras indígenas.

Estes três procedimentos – “demarcação tradicional”, “auto-demarcação” e “demarcação participativa” – admitidos pelo Estado como legais para a demarcação terras de uso coletivo indígenas são vistos mais de perto no Capítulo 9, quando são tomados para análise três casos de demarcação de terras indígenas na região do rio Juruá, no Estado do Amazonas, realizadas cada delas um por um dos procedimentos demarcatórios: “auto-demarcação” promovida pelos índios Kulina que viria a se tornar na primeira experiência deste tipo reconhecida pelo Estado, e as demarcações de duas terras indígenas do índios Kanamari, realizada uma pela DAF/Funai e a outra pelo PPTAL/Funai.

---

<sup>417</sup> A ação do PPTAL abrange 81 povos indígenas diferentes, dos quais oito são grupos que ainda não

### 8.3. Juridificação do processo de reconhecimento das terras indígenas

Em reação às iniciativas desencadeadas nos anos 1980 pelos povos indígenas com o propósito de promover ações locais para o reconhecimento público de suas áreas de ocupação como “terras indígenas”, o governo brasileiro impôs alterações radicais na sistemática de reconhecimento das terras indígenas através de duas medidas legais: o Decreto Nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, da Presidência da República, e a Portaria Nº 14, de 09 de janeiro de 1996, do Ministério da Justiça. A um só tempo estas medidas anularam todos os avanços de cunho político que através da efetiva participação nos processos de demarcação os índios vinham conquistando nas últimas décadas e reduziram as futuras participações de índios nas próximas demarcações a uma presença meramente legitimadora dos procedimentos técnicos de definição de limites das terras indígenas demarcadas pelo Estado. Com isso, ao mesmo tempo em que a questão política da demarcação das terras indígenas foi reduzida a uma questão de ordem jurídica, a luta dos povos indígenas foi esvaziada e o movimento indígena foi submetido a um violento processo de regulação social que subordina as reivindicações indígenas não somente aos desígnios do Estado nacional desenvolvimentista, como historicamente acontece no Brasil, mas, agora também, a condicionantes jurídicos sujeitos ao jogo de interesses e influências político-econômicas locais. (Anexo N – Decreto 1.775/96, de 08 de janeiro de 1996)

A transformação da questão indígena em uma questão jurídica tem início em 1990 com a transferência do órgão indigenista oficial, a Funai, para o Ministério da Justiça. O Decreto Presidencial de atribuição do trato da questão indígena ao Ministério da Justiça explicita que "o índio é uma questão de cidadania", enfatizando a orientação jurídica que a partir de então passou a orientar a política indigenista do Estado. Muito

---

mantêm contatos regulares com a sociedade brasileira (Schröder, 1999: 235).

mais do que uma mera indicação de mudança nas atribuições administrativas, a transferência das questões indígenas para o fórum da Justiça insere-se, como medida de governo, na lógica de minimização da dimensão política das questões indígenas, medida esta ditada pela orientação neoliberal adotada pelo Estado brasileiro para a condução da política indigenista oficial.

Se no balanço geral dos direitos dos índios no Brasil não há como deixar de concordar com Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1998), que qualifica a legislação moderna brasileira como um “direito envergonhado”, sem dúvida alguma é fato que o direito outorgado pela Constituição Federal de 1988 aos povos indígenas de se fazerem representar por si próprios em disputas políticas e jurídicas com o Estado nacional e segmentos da sociedade brasileira representa uma das maiores conquistas de sempre do movimento indígena e das entidades indigenistas. Contudo a euforia com os ganhos da Constituição, que dominou toda a nação a partir dos ares de redemocratização, e que tomou conta de certos segmentos do indigenismo brasileiro levados pelas promessas de eficácia do judiciário para o equacionamento das questões fundiárias, foi embaçada pelo processo de judicialização da questão indígena, que passaria despercebido tanto para o movimento indígena quanto para a maioria dos diferentes agentes intervenientes no campo do indigenismo brasileiro.

A atual Constituição brasileira, em seu Artigo 231, apesar de garantir aos povos indígenas o direito coletivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam, reconhece à União Federal um direito de propriedade individual, embora público, sobre as “terras indígenas”. Entregando a titularidade das “terras indígenas” à União e permitindo aos índios o seu usufruto, a Constituição reafirma a orientação individualista e dicotômica do Direito contemporâneo, que às pessoas, titulares de direitos, corresponde o bem

jurídico protegido, fundamentando o esquema jurídico nacional, que, evidentemente, não serve aos povos indígenas (Souza Filho, 2003: 73-74).

Assim, considerada como um “direito coletivo”, a terra indígena não é passível de ser individualizada nem privatizada, “porque a disposição de um seria violar o direito de todos os outros” (Souza Filho, 2003: 94), o que faz com todos os membros de uma comunidade sejam sujeitos do mesmo direito sobre a “terra indígena” que pertence histórica e constitucionalmente a todos os membros de um povo, podendo dela dispor plenamente, enquanto ninguém pode dela dispor individualmente. Por outra parte, não havendo a possibilidade de estabelecer uma relação direta entre uma única pessoa que seja titular da terra indígena, segundo a dogmática tradicional que normatiza os sistemas jurídicos nacionais os “direitos coletivos indígenas” são, por vezes, interpretados pelo poder judiciário a partir de uma posição conservadora, como simples interesses (Souza Filho, 2003: 96). Esta situação permite que as terras indígenas sejam tomadas como “terras de ninguém” tanto pelos segmentos da população nacional localizados no entorno destas terras, com interesses imediatos sobre elas, como por políticos, autoridades constituídas e empresários regionais e nacionais. É essa interpretação de terra indígena como “terra livre”, ainda hoje predominante na sociedade nacional, que abre a possibilidade de que as demarcações de terras indígenas sejam contestadas por invasores e pretensos proprietários que sobre elas arrogam o direito de, uma vez concebidas como terras sem dono, delas se apoderarem. Foi esta ambiguidade legal, que define “terra indígena” como terra de usufruto exclusivo dos povos que nela habitam e que ao mesmo tempo a deixa exposta a interesses estranhos às sociedades indígenas, que permitiu ao Governo Federal impor o Decreto Nº 1.775/96 e a Portaria Nº 14/96 que além de promover modificações nos procedimentos administrativos e técnicos do processo de demarcação de terras indígenas transformaram o embate político entre os

povos indígenas e o Estado em torno da negociação de limites territoriais em uma questão de disputa jurídica, onde a ocupação da terra deixa de ser tratada como direito constitucional e passa a estar sujeita a uma sentença de ordem judicial que conceda aos índios a possibilidade de permanecerem nas terras que sempre foram suas (Oliveira Neves, 1999b: 120).<sup>418</sup>

Ainda que a Portaria Nº 14/96 mencione uma desejada participação dos índios que habitam as terras nos trabalhos de campo nas fases iniciais de reconhecimento fundiário, à estes continua destinado apenas o papel de coadjuvantes e viabilizadores dos levantamentos etnográficos, topográficos e ambientais, sendo excluídos da formulação da proposta da terra indígena, tarefa esta reservada ao grupo de especialistas responsáveis pelos diferentes levantamentos técnicos. Com a Portaria Nº 14/96, a importância da presença dos índios no processo de reconhecimento das terras indígenas retrocede a momentos anteriores ficando restrita à condição de intérpretes, de informantes de dados etnográficos e demográficos e como indicadores da localização de áreas de plantios, de áreas de caça e pesca, de locais para a realização de rituais, de cemitérios, de rios e outros “indícios” que testemunham a presença histórica do grupo, marcas geográficas e culturais a serem plotadas pelos "técnicos" na base cartográfica que indicará os pontos escolhidos para limites da proposta de "terra indígena". Com as novas medidas ditadas pela Portaria Nº 14/96, a participação oficial dos índios nos processos de demarcação continua reduzida a uma presença apenas formal, uma presença legitimadora, que acaba por avalizar um procedimento de definição de limites da terra indígena orientado a partir de critérios e diretrizes externas. Em suma, no que se refere à participação dos índios no processo de oficialização de suas terras, a Portaria Nº 14/96 não acrescentou qualquer ganho à luta pela emancipação indígena, antes, pelo

---

<sup>418</sup> A já mencionada interferência do STF no reconhecimento oficial da Terra Indígena Raposa Serra do

contrário, funciona como forte instrumento de regulação social retirando toda e qualquer possibilidade dos índios contribuírem ativamente para a delimitação e regularização das terras indígenas. (Anexo O – Portaria 14/96, de 09 de janeiro de 1996)

Uma visão geral sobre os processos de demarcação conduzidos após a vigência do Decreto Nº 1.775/96 e da Portaria Nº 14/96 mostra que a introdução destes dispositivos não contribui nem para agilizar a tramitação dos processos nem para o aprimoramento na qualidade dos documentos técnicos (antropológicos, cartográficos, ambientais e fundiários) que fundamentam as propostas de áreas. Somando a isto o fato de que o Decreto Nº 1.775/96 e a Portaria Nº 14/96 favorecem a interposição no processo de interesses contrários aos interesses indígenas, é forçado reconhecer o enorme prejuízo que a juridificação da questão indígena acarreta para os povos indígenas.

Nesse sentido é válido afirmar que foram o Decreto Nº 1.775/96 e da Portaria Nº 14/96 que estabeleceram as bases para uma certa “legitimidade”, se é que assim se pode dizer, para as “19 condicionantes” ditadas pelo STF como orientadoras para os próximas demarcações e para a aprovação pelos deputados federais da CCJ da Câmara Federal da PEC 215/2000 que representa um forte golpe contra os direitos indígenas.

Além do caráter jurídico que de forma crescente passou a imperar na condução da política indigenista, a marca da judicialização da questão indígena pode ainda ser vista no novo perfil adotado para a presidência da Funai. Se no período pós-Ditadura o presidente do órgão era recrutado entre indigenistas e políticos afeitos à questão das minorias étnicas, na fase que se seguiu à edição do Decreto Nº 1.775/96 e da Portaria Nº 14/96 a formação jurídica passou gradualmente a funcionar como requisito praticamente indispensável, fazendo com que os presidentes da Funai fossem advogados ou

---

Sol, assim como , tanto por si mesma como as “19 condicionantes” ditadas pelos ministros, são exemplos

promotores públicos diretamente ligados ao ministro da Justiça, garantindo, assim, uma linha direta entre as diretivas do Ministério e as ações implementadas pela presidência da Funai. (Anexo P – Lista dos presidentes da Funai, 1967 – 2012)

Cabe registrar que apesar da “lógica” para a escolha do presidente da Funai ter sido alterada nos últimos governos, a correlação de forças entre o órgão indigenista e as demais instâncias políticas de governo e jurídicas de Estado não assinalam mudanças significativas, e continuam a pender negativamente para a questão indígena. O fato dos três últimos presidentes da Funai<sup>419</sup> serem antropólogos de formação parece mais uma exceção que confirma a regra, do que indicar uma mudança possível de orientação na política indigenista governamental. Em que pese as suas respectivas experiências anteriores de trabalho etnográfico junto a povos indígenas, o retrospecto desses presidentes antropólogos à frente do órgão indigenista em nada contribuiu, a partir de uma perspectiva antropológica crítica, para a modificação qualitativa da ação da Funai no sentido de fazer frente tanto às constantes ameaças que continuam a atingir as populações indígenas e a omissão do Estado de seu papel de executor de uma política indigenista que valorize os povos indígenas, como para contrapor o órgão indigenista ao processo de juridificação da questão indígena no Brasil, o que, por si mesmo, representa um flagrante descumprimento dos direitos étnicos preconizados pela Constituição Federal.<sup>420</sup>

E assim, tanto a Antropologia, como área de formação dos técnicos responsáveis pela Identificação e Delimitação da “terra indígena”, como o Direito, como área de

---

claros desse processo de juridificação a que foi submetido o reconhecimento de terras indígenas no Brasil.

<sup>419</sup> Mércio Pereira Gomes, presidente da Funai no período de setembro de 2003 a março de 2007, durante o primeiro Governo Lula; Márcio Augusto Freitas de Meira, presidente da Funai no período de abril de 2007 a janeiro de 2011, no segundo Governo Lula, e no Governo Dilma Russel, de janeiro de 2011 a abril de 2012; e Marta Maria do Amaral Azevedo, a partir de abril de 2012.

<sup>420</sup> A favor dessas gestões de antropólogos à frente da Funai poderiam ser indicadas a implementação por parte do governo federal de alguns programas destinados a atender demandas pontuais e situações críticas de carências em áreas específicas, ações de fundo muito mais assistencialista, quando não político-eleitorais, do que programas orientados por uma perspectiva antropológica crítica.

domínio técnico que introduziu a juridificação ao processo de demarcação, por vezes parecem agir mais como parceiros perigosos do que como aliados dos povos indígenas na luta pela garantia de seus direitos étnicos (Oliveira Neves, 1999b).

#### **8.4. Judicialização da questão indígena**

Embora o processo de judicialização da questão indígena já venha desde 1990, é janeiro de 1996 através do Decreto Presidencial Nº 1.775/96 e da Portaria Ministerial Nº 14/96, que ele toma corpo efetivo, com o direito e a justiça assumindo papel centrais na condução e definição da política indígena brasileira. O impacto dessas medidas legais sobre a questão indígena deve-se não apenas ao fato de terem sido gestadas a partir de questionamentos sobre os direitos territoriais indígenas, paradoxalmente cultivados dentro do próprio Ministério da Justiça, órgão incumbido do atendimento aos povos indígenas, mas, sobretudo, porque o Decreto Nº 1.775/96 cria a figura jurídica do "contraditório", abrindo a possibilidade de terceiros, com interesses sobre as terras ocupadas pelos grupos étnicos, impetrarem contestações em juízo contrapondo-se à regularização das "terras indígenas" ainda em sua etapa inicial.

Através da figura do "contraditório" o Decreto Nº 1.775/96 estabelece a possibilidade de questionamento na Justiça dos direitos constitucionais dos índios às terras que ocupam, enquanto as medidas governamentais anteriores permitiam aos interesses contrários aos índios atuarem muito mais no sentido de interferir política e/ou administrativamente nas etapas do processo de reconhecimento e obstruir sua tramitação do que de negar o direito indígena. Além disso, e tão mais grave, assim como ficou estabelecido com o Decreto Nº 1.775/96, o "contraditório" se configura mais como uma possibilidade jurídica de contraposição ao direito territorial reconhecido aos povos indígenas através da Constituição Federal e em outros diplomas legais



internacionais do que como um instrumento legítimo de defesa legal de direitos fundiários adquiridos por terceiros.

Mais uma vez a euforia que tomou conta de certos segmentos do indigenismo brasileiro levados pela crença de que as questões indígenas poderiam ser equacionadas pela via do judiciário perdeu de foco o aspecto político das relações interétnicas que embatem povos indígenas ao Estado e a segmentos da sociedade nacional brasileira. Privilegiando a dimensão legal no processo de reconhecimento das terras e padronizando os procedimentos do levantamento etnográfico o Decreto Nº 1.775/96 e a Portaria Nº 14/96, passaram a atribuir aos estudos antropológicos um caráter meramente técnico informativo, destituindo-os totalmente da dimensão política que até então estavam investidos.

Assim, a partir destes dois dispositivos normativos, o "Relatório Antropológico", antes concebido como um produto técnico resultante de técnicas e metodologias de trabalho de campo antropológico aplicados à situação sócio-cultural dos povos indígenas em estudo, foi reduzido a um "laudo pericial", ao qual é exigido apenas que demonstre uma capacidade de ser juridicamente persuasivo. Despido de uma conotação própria de pesquisa antropológica o "laudo pericial", exclusivamente técnico, com quesitos pré-estabelecidos que devem ser respondidos a partir do levantamento etnográfico, terá a sua qualidade certificada na medida em que seja avaliado positivamente pelo juiz, vindo a se constituir em "peça jurídica" que instrui o processo jurídico. Caso contrário, ou seja, se rejeitado pelo juiz como peça jurídica, o "Relatório Antropológico" é considerado não-aprovado, havendo a necessidade de um novo levantamento etnográfico para a elaboração de um novo "relatório circunstanciado" que ofereça subsídios técnicos de ordem legal à análise jurídica do processo.

Neste contexto eminentemente jurídico de reconhecimento das terras indígenas, para que sejam eficientes como laudos periciais os relatórios de identificação devem adotar um formato jurídico, procurando efetuar uma "tradução" de certos conceitos usados por antropólogos ao universo semântico do Direito.<sup>421</sup> Assim, mais do que conveniente, é necessária uma adequação/aproximação dos estudos antropológicos para a linguagem e o discurso jurídico, uma vez que além do desconhecimento do universo jurídico pelos antropólogos há que se considerar também o desconhecimento de noções e conceitos básicos da Antropologia por juízes, advogados e procuradores/promotores públicos<sup>422</sup> (Leite, 1991: 14).

A Portaria Nº 14/96 atribui ao laudo antropológico uma forte função descritiva tornando-o um mero retrato do presente etnográfico vivido pelo grupo. Além de perder o tradicional caráter analítico dos trabalhos etnológicos, o “laudo pericial técnico”, tal como hoje está prescrito na Portaria Nº 14/96, perde ainda a dimensão prospectiva fundamental e indispensável para a questão de demarcação de terras indígenas, correndo o risco de condicionar as possibilidades futuras de vida social do grupo à dimensão fatural do momento presente vivido pelos grupos indígenas.

O ideal para se atingir uma demarcação que corresponda aos reais anseios indígenas é que o antropólogo encarregado da Identificação conheça de perto o grupo e acompanhe as diferentes etapas, além de estar envolvido em todas as atividades do processo. Contudo, com a juridificação do processo de demarcação, a participação antropológica tornou-se apenas subsidiária para a elaboração de laudo técnico referente à fase de Identificação e Delimitação, limitando a necessidade dos estudos

---

<sup>421</sup> "Tradução", neste sentido, corresponde a uma adequação/aproximação literária e semântica de noções e conceitos de áreas de conhecimento distintas, o que vem a ser uma operação bem diferente de uma "tradução intercultural", não devendo ser confundida com esta.

<sup>422</sup> Essa situação, associada aos impactos de revisões constitucionais em países da América Latina, que passaram a reconhecer os direitos indígenas e a se reconhecerem com estados plurinacionais, chamou a

antropológicos a um ligeiro levantamento de campo e uma consulta bibliográfica que possam funcionar como base para atender ao roteiro ditado na Portaria Nº 14/96.

Tal como normatizado pela Portaria Nº 14/96, a participação de um antropólogo no processo de definição de terras indígenas não é acompanhada de uma valorização do conhecimento antropológico sobre o modo de vida e expectativas de mundo dos povos indígenas. Perdida a dimensão etnológica do “laudo pericial técnico”, a presença do antropólogo no levantamento de dados de campo acaba por funcionar como elemento de “legitimação das demandas do grupo e algum exercício prático de verificação (e validação) sociológica e antropológica, da necessidade daquela área segundo as características históricas e culturais daquele grupo naquele momento” (Leite, 1991: 14). E, em casos contrários, como peça técnica para efeito do “contraditório”, o laudo técnico funciona como elemento de contestação da legitimidade das demandas dos grupos e negação dos direitos indígenas.<sup>423</sup>

Se em situações anteriores de reconhecimento de terras indígenas o antropólogo participava como especialista técnico cujas informações etnográficas contidas no relatório antropológico orientavam a formação de uma visão ampla sobre os grupos indígenas locais e instrumentavam o processo administrativo de demarcação, na nova situação ditada pela juridificação do reconhecimento das terras indígenas a sua participação se dá como perito em um processo jurídico de equacionamento de disputas

---

atenção para a importância da Antropologia Jurídica como área de estudo tanto para os cursos de formação de cientistas sociais e antropólogos como para a formação de advogados.

<sup>423</sup> Essa situação de sobrevalorização de quesitos de ordem jurídica propiciou o surgimento em várias instituições de ensino superior no país de iniciativas, em diferentes níveis e formatos – oficinas técnicas, cursos livres, cursos de especialização *lato sensu*, mestrados profissionais etc. – destinadas à capacitação técnica de profissionais de outras áreas – engenheiros, agrônomos, geólogos, economistas, advogados etc. – que tendo contato na maior parte das vezes superficial com conceitos e princípios gerais da ciência antropológica, com técnicas e metodologias do fazer antropológico, tornam-se legalmente habilitados para a produção de laudos periciais técnicos destinados à instruir processos judiciais envolvendo disputas de interesses fundiárias incidentes sobre terras indígenas, especialmente os chamados “contraditórios”. Formuladas a partir de objetivos específicos e muitas vezes pontuais, ou de maneira oportunista para atender demandas de mercado, tais iniciativas necessitam ser avaliadas criticamente com relação aos benefícios e/ou prejuízos delas advindos.

fundiárias, já deflagradas ou potenciais, que conduza à legalização das terras ocupadas pelos grupos indígenas.

Nesse sentido, a partir do Decreto Nº 1.775/96 e da Portaria Nº 14/96, os relatórios de identificação devem procurar antever questionamentos que possam vir a ser usados em juízo contra a proposta de área, refutando-os tecnicamente. Antecipando contraprovas aos argumentos que por ventura possam vir a ser interpostos com o sentido de refutar a proposta de demarcação, o antropólogo acaba por assumir definitivamente o papel de advogado de defesa dos interesses indígenas.<sup>424</sup> A partir de momentos aspectos de ordem legal passam explicitamente a ter um peso maior no processo de reconhecimento das ocupações indígenas em detrimento da dimensão política.

Em momentos anteriores, nomeadamente a partir da segunda metade dos anos 1980 e início dos 1990, quando a dimensão política sobressaia à dimensão judicial no processo de demarcação, os estudos antropológicos destinados a fundamentar as propostas de terras indígenas procuravam incorporar a visão e a perspectiva dos índios, isto é, procuravam apoiar-se na cosmovisão, nos saberes étnicos e em padrões sócio-culturais de apropriação e distribuição dos recursos naturais próprios dos grupos, como indicativos para os limites físicos propostos para a terra indígena. Com a Portaria Nº 14/96 estes aspectos foram secundarizados, devendo a visão, perspectiva e demandas indígenas serem adequadas aos condicionantes jurídicos que ganharam preponderância no processo.

Ao mesmo tempo em que o reconhecimento das terras indígenas foi reduzido a um processo de natureza acentuadamente jurídica, e a Antropologia passou a desempenhar um papel subsidiário neste processo, a luta dos povos indígenas pelo

---

<sup>424</sup> Como defendem Jacques Meunieur e Anne-Marie Savarin, em situações de impasses vividos pelos povos com que trabalhamos: “[...] cabe-nos ser de algum modo os seus advogados naturais à face da nação colonizadora a que pertencemos: na medida em que haja para nós qualquer probabilidade de

direito às terras foi violentamente esvaziada sofrendo as lutas indígenas um acentuado processo de regulação social através de sua judicialização.

Com a judicialização da questão indígena, a política indigenista oficial tem procurado adequar-se às exigências dos parâmetros legais e normativos e não, como era de se desejar, fazer com que os parâmetros jurídicos a serem aplicados ao processo de demarcação sejam orientados por linhas de uma política indigenista formulada a partir das particularidades e realidades sociais dos grupos étnicos.

Neste contexto de forte regulação, os estudos levados a efeito em terreno para a formulação de propostas de terras indígenas passam a estar contidos em uma portaria normatizadora que, ao mesmo tempo em que sistematiza os procedimentos de investigação, impõe limites e barreiras aos estudos antropológicos, impedindo que estes explicitem concepções e princípios étnicos que passam orientar o processo de demarcação das terras ocupadas pelos índios, não permitindo, por conseguinte, a possibilidade, como seria de se esperar, de emergência de um processo de etnicização do reconhecimento dos direitos indígenas. Na sistemática vigente,

a caracterização de uma terra como indígena acaba por ser apresentada nos relatórios de forma caricatural com compilações de textos de viajantes e etnógrafos, sem qualquer cuidado [...] Os relatórios supervalorizam a parte histórica, e destinam a “situação atual” descrições de “marcas de ocupação”. A representação que o grupo faz de seu território, a memória oral, a própria reflexão sobre as práticas indigenistas e suas consequências para o grupo não são sequer consideradas (Leite, 1997: 7).

A demarcação perde, assim, todo o seu enorme potencial de mobilização etnopolítica. Esvaziando a demarcação enquanto exercício de afirmação étnica, a subordinação da questão indígena à Justiça favorece uma desmobilização política dos índios, o que, numa perspectiva de mais longo prazo, pode vir a se tornar permanente,

---

sermos escutados, devemos manter-nos permanentemente em atitude de defensores dessas sociedades e das suas aspirações [...]” (Meunieur e Savarin, 1983: 192).

abrindo a terra indígena à invasões e o Movimento Indígena ao enfraquecimento ou mesmo ao seu aniquilamento. Nesse sentido é que a demarcação deveria "ser tomada como elemento de ação política fundamental à preservação do território e aos próprios vínculos sociais que os grupos indígenas estabelecem com os confrontantes ou os seus vizinhos perante a lei" (Oliveira e Almeida, 1989: 58), reafirmando os próprios índios como agentes ativos de sua emancipação.

A judicialização que passou a prevalecer no reconhecimento das terras indígenas se alastra para todas as demais questões do relacionamento dos índios com o Estado e a população nacional. É neste contexto de judicialização que ganha força o processo de criminalização das lutas indígenas, quando não apenas os índios mas as suas mobilizações e organizações do movimento indígena passam a ser tratados como objeto da Justiça na medida em que suas ações questionem ou se oponham aos interesses do Estado ou de cidadãos brasileiros ou até mesmo quando se manifestam na defesa dos direitos indígenas.

Certamente toda essa questão coloca o dilema entre os ganhos de uma garantia jurídica decorrente da juridificação do processo de demarcação das terras e a perda sofrida pela diluição da mobilização política em decorrência do peso da judicialização das lutas indígenas.

Um dilema que coloca os povos indígenas e as entidades de apoio à questão indígena entre a cruz e a espada. De um lado a espada, da Justiça, que regulamenta os ganhos da cidadania ditada pela Constituição, que legaliza as condições de acesso e controle das terras ocupadas; e que, em contraparte, fragiliza, fragmenta, cindiu, desmobiliza o Movimento Indígena, que induz os povos indígenas à uma passividade cidadã fundada na promessa de serem cumpridos os preceitos constitucionais. De outro lado, se bem que neste caso a cruz talvez não seja a metáfora mais adequada, a

mobilização social, política, étnica dos povos indígenas, que conduz a um processo de superação das subordinações sociais, culturais e políticas historicamente impostas pelo Estado nacional.

### **8.5. Demarcação emancipatória**

Em decorrência dos processos de juridificação e judicialização a que vem sendo submetida a questão indígena em seu todo e, de modo mais direto, a questão territorial indígena, o processo de demarcação, em si mesmo um processo eminentemente político, se encontra hoje completamente despolitizado. Concebido pelo Estado como um procedimento técnico e jurídico, o reconhecimento das áreas de ocupação indígena é conduzido a partir de normativas burocrático-administrativas que relagam a um segundo plano a dimensão política das relações interétnicas inseridas no processo. A propalada presença dos índios na demarcação de suas terras está patente apenas nos trabalhos de campo da fase inicial e identificação e reconhecimento da ocupação indígena. Sistemáticamente excluídos das demais etapas formais do processo de reconhecimentos das terras, os índios nunca participam de encaminhamentos administrativos ou das decisões políticas e apenas raramente tomam parte em atividades técnicas da etapa de demarcação física de suas terras, sendo a exclusão da participação do índios já uma forma de expressão da regulação social imposta pelo Estado nacional às populações étnicas.

Desde os seus primeiros momentos a demarcação é despolitizada, uma vez que os profissionais responsáveis por formalizar o reconhecimento da ocupação indígena e formular a proposta de limites para a futura “terra indígena” são caracterizados como um “grupo técnico” responsável pelos levantamentos em campo a serem apresentados em “relatório circunstanciado” (Decreto Nº 1.775/96, Art. 1º.), “devidamente

fundamentado em elementos objetivos” (Portaria Nº 14/96, Art. 1º.), que será analisado, tecnicamente, “pelo titular do órgão federal de assistência ao índio” (Decreto Nº 1.775/96, Art. 2º. § 7º.), retirando a partir daí qualquer conotação política que possam ter as etapas de Identificação e Delimitação.

Se por um lado é fácil admitir a importância dos conhecimentos etnoambientais sobre a terra ocupada e os recursos naturais nela existentes para a formulação da proposta de “terra indígena”, por outro lado é importante ficar claro que defender a participação ativa dos índios nos processos de demarcação, em razão do exercício político e étnico que tal participação propicia, não quer dizer que os povos indígenas já não disponham hoje de conhecimentos etnopolíticos sobre as terras que ocupam ou que não mais configurem unidades sócio-políticas específicas.

É preciso não esquecer que com a ocupação dos territórios indígenas pelas frentes de exploração econômica os grupos locais passaram a sofrer um processo continuado de constrição espacial e confinamento territorial que além de criar restrições de mobilidade e impor ao longo de gerações obstáculos à dinâmica étnica de ocupação das terras acarreta uma diminuição do conhecimento étnico sobre o território e o seu potencial de recursos naturais, bem como uma fragilização de laços que afirma a identidade e pertença territorial. Ao assinalar as bases culturais de afirmação da identidade étnica, Miguel Alberto Bartolomé destaca a importância do território étnico para a afirmação da identidade territorial e do pertencimento à terra de origem:

é inquestionável que para os povos nativos o território representa um referente fundamental, no interior do qual se inscreve a identidade coletiva, na medida em que a ideologia social se constrói, também, em relação a um meio ambiente determinado. A vinculação das sociedades com seu espaço não representa apenas uma especial adaptação produtiva, mas, ainda, uma complexa articulação simbólica. O âmbito residencial é, em geral, um âmbito sacrificial, portanto, sacralizado, em razão da relação transacional que os homens mantêm com as divindades e as potências da natureza. Parte do conjunto de representações coletivas que dão vida às consciências étnicas se refer aos territórios próprios, como marcos não apenas físicos, mas também simbólicos para a experiêncis



grupal. No território étnico, o tempo e o espaço conjugam-se, já que ali tem transcorrido a experiência vital que dá sustentação à memória histórica da sociedade” (Bartolomé, 2000: 146-147).

Não sendo a terra percebida apenas como um espaço físico de produção, o território étnico é uma construção eminentemente social. Neste sentido é que a participação ativa dos índios nos processos de demarcação das terras com as quais se identificam representa um fortalecimento daquele antigo processo de reconhecimento étnico e dos vínculos políticos com o território, aspectos que se apresentam para os povos indígenas como indispensáveis para a sua continuidade física e cultural e para a afirmação étnica no contexto das relações de contato com as populações regionais.

Da mesma forma que não se pode desconsiderar que, não apenas para os grupos indígenas e as minorias nacionais, mas para todas as sociedades, os fatos acontecidos no decorrer dos tempos mudam continuamente em seus significados e importâncias atribuídas, é importante levar em conta que é essa impermanência dinâmica dos fatos, sempre reinterpretados, sempre reatualizados, que garante a continuidade de sentido dos fatos na dinâmica da transitoriedade social, o que, por sua vez, atribui valor à continuidade dos fatos que se perpetuam. Daí a necessidade de uma reavaliação contínua que venha repercutir sobre o “mundo” de cada sociedade, tomando sempre o cuidado para, entretanto, não cair na tentação de procurar “inventar a roda” a cada novo momento, nem, tampouco, de condenar o momento anterior passado pelo simples fato de que este já resulta de um tempo passado, no mesmo sentido de não desconsiderar a necessidade de interpretar cada evento a partir do significado do seu próprio momento histórico, para, a partir de uma continuidade social dinâmica, a partir do significado de cada evento, em suas limitações e seus êxitos, levar a frente o projeto de futuro dos povos indígenas.

Analisar criticamente a dimensão política da participação dos índios nos procedimentos de demarcação de terras indígenas não é lançar críticas pelo gosto de remoer opiniões contrárias, mas, para a partir da dimensão seminal da crítica, para a partir do aprendizado no confronto de ideias e de proposições, abrirem-se novos horizontes de possibilidade de convivência interétnica.

Neste sentido é que adoção por parte das minorias étnicas de itens tecnológicos, de estruturas organizativas, de concepções simbólicas, de conceitos, ideias e conjuntos de saberes e conhecimentos desenvolvidos pelas sociedades ocidentais são questões inerentes às situações de contato interétnico que se estabelecem entre sociedades diferentes, e, portanto, não devem ser tomados como “perda de tradição” ou como “desvio cultural”. Antes disso, os chamados “empréstimos culturais”, como são conceituados pela teoria antropológica as trocas e intercâmbios entre povos, devem ser entendidos como resultado normal do contato entre sociedades etnicamente diferentes que, embora de modos desiguais, influenciam-se mutuamente a partir da possibilidade de dinâmica cultural que permite às sociedades se atualizem permanecendo a ser o que sempre foram.

É necessário ter em conta que assim como todos os demais aspectos culturais de um povo também a tradição é dinâmica, e que não são as transformações sociais e culturais experienciadas no transcurso do tempo que fazem com que um povo deixe de ser o que foi e o que é, o que, aliás, ser “o que foi” e “o que é”, em termos étnicos, rigorosamente vem a ser a mesma coisa, em que pese as transformações sociais sofridas. Portanto, seria totalmente irreal pretender que na situação de contato com as sociedades ocidentais contemporâneas os povos indígenas procurassem se valer unicamente de seus instrumentos, equipamentos, formas de organização e princípios tradicionais para garantir a preservação de universos e valores tradicionais, sobretudo tendo-se em contra

a relação desigual imposta ao tratamento das questões interétnicas pelas sociedades modernas/ocidentais.

Ocupando o centro das reivindicações indígenas a demarcação de terras é a forma mais explícita e objetiva de rompimento com a ordem reguladora que os estados nacionais impõem às minorias étnicas. Contudo, embora as reivindicações por terra tenham um papel central nas lutas indígenas, demarcar terra não é o objetivo final do movimento indígena. No horizonte de construção de projetos étnicos para o futuro, no contexto das relações de contato com a sociedade nacional, “terra indígena” representa apenas um primeiro passo na afirmação da territorialidade. Para os índios:

Menos que uma atividade topográfica, cartográfica ou jurídica, demarcar é criar condições para que surja, dentro desse grupo étnico territorializado, uma forma de organização política que seja capaz não só de promover uma adequada administração dos recursos fundiários e ambientais que possui, mas também de atualizar a sua própria cultura, enriquecendo-a com novas experiências, sem prejuízo da reprodução de seu patrimônio cognitivo e da manutenção de valores tidos por seus membros atuais como centrais (Oliveira, 2001: 34).

De modo muito explícito estes são fundamentos que orientam o modelo de “auto-demarcação” inventado pelos índios no processo histórico de defesa de suas terras. No contexto das relações interétnicas no Brasil a “auto-demarcação” não é apenas uma metodologia de demarcação de terras indígenas, é, acima de tudo, a forma mais efetiva de mobilização indígena na defesa de direitos étnicos. A primeira iniciativa de “auto-demarcação” foi realizada em 1983-1984 na região do alto rio Purus, próximo à fronteira entre o Estado do Acre e o Peru, pelos índios Kulina e Kaxinawá que começaram a abrir picadas na mata com a finalidade de assinalar linhas limítrofes de suas áreas de ocupação com o propósito de defender as suas terras contra a invasão dos brancos e de indicar para o Estado brasileiro a insatisfação contra a falta de iniciativas oficiais de demarcação. A “auto-demarcação” abriu caminho, traçou as trilhas, ensinou os passos, indicou a direção por onde deve passar a construção de um sistema social

pluriétnico e multicultural onde igualdade e diferença sejam os princípios orientadores das relações entre os povos.<sup>425</sup>

Contudo, em que pese a importância da demarcação como fato político, há que se considerar ainda que a demarcação das terras atualmente ocupadas não deve ser tomada como uma ação final em si mesma, como uma ação conclusiva, mas sim como um passo no processo mais amplo de reconquista/recomposição do antigo território étnico ocupado pelos não-índios, e, a partir da dimensão central da “terra” para os povos indígenas, na reconquista/recomposição do espaço social de autonomia étnica.

No que concerne à questão fundiária inserida no contexto das relações interétnicas, o grande perigo da demarcação é passar a ser vista como um processo definitivo de fixação de limites, e, portanto, como um processo terminativo de afirmação de direitos territoriais. Este perigo é ainda maior no caso da “autodemarcação”, uma vez que neste caso são os próprios índios que concretizam a demarcação da terra, podendo ficar subentendido, tanto para o próprio grupo como para a sociedade externa, que a terra autodemarcada dá por definitivamente concluído o processo de reivindicação e recuperação das terras ancestrais expropriadas.

Antes de ser uma terra construída por um qualquer procedimento de demarcação, a terra, seja na sua concepção como território, que dela têm as populações indígenas, seja na sua concepção como terra indígena, formulada a partir da sua ocupação pelos grupos locais, ou mesmo na sua concepção de “terra indígena”, como conceito jurídico apropriado pelos índios através de sua participação efetiva no processo de demarcação, é resultado de uma construção social ligada às referências étnicas, mas também à história das relações de contato e de disputas de diferentes ordens – sociais, econômicas, territoriais, políticas, jurídicas, epistemológicas etc. – travadas com as

---

<sup>425</sup> Por sua importância para as lutas indígenas e suas contribuições para o campo do indigenismo

populações regionais. Mesmo que seja a partir de uma demarcação conduzida pelos próprios índios, a concretização dos direitos indígenas às terras deve ser tomada como uma etapa do processo de relacionamento político entre índios e Estado, um processo que deve ser entendido como um processo contínuo de (re)conquista de direitos. Neste sentido, “demarcação” ou “auto-demarcação” devem ser entendidas como momentos políticos de diálogo interétnico. Um diálogo que, da perspectiva dos índios, não deve ser tomado nunca como “definitivamente concluído”, mas em constante avanço, marcado pelas tensões entre o poder de regulação do Estado, ditado pelos interesses nacionais, e as mobilizações políticas dos povos indígenas, ditadas pelos anseios de emancipação.

Neste sentido, longe de ser uma ação finalista, definitiva, de instalação de limites de “terra indígena” e regularização de ocupação fundiária, a “auto-demarcação” é parte de um processo político onde os índios desempenham um papel ativo na reconquista de direitos étnicos a serem continuamente reafirmados no contexto assimétrico e desigual das relações interétnicas mantidas com a sociedade nacional.

Através das agências estatais incumbidas do trato das questões indígenas, as iniciativas promovidas pelos povos indígenas em diferentes áreas – educação, saúde, uso do solo, manejo de espécie animais e florestais, controle territorial, preservação ambiental etc. – e as inovações que possam trazer alguma contribuição ao campo do indigenismo são constantemente apropriados pelo Estado brasileiro e por entidades da sociedade civil como se se tratassem de desdobramentos ou resultados decorrentes de iniciativas externas, não-indígenas, das quais os índios participassem apenas passivamente. Incorporar às políticas públicas as inovações, os avanços e as conquistas indígenas funciona, para o conjunto da sociedade nacional, como uma tática de

---

brasileiro e para o aprimoramento das relações interétnicas, a “auto-demarcação” é tomada como objeto

afirmação do poder do Estado e do seu papel central na regulação social das relações interétnicas, e como estratégia de negação, uma vez mais, dos índios como sujeitos e promotores de conhecimento.

Com a “auto-demarcação” passou o mesmo. Ao se constituir como uma eficiente iniciativa de mobilização étnica protagonizada pelos índios para forçar o reconhecimento oficial de seus direitos territoriais, a “auto-demarcação” foi canibalizada pela lógica predatória moderna do desperdício de conhecimentos (Santos, 2000b), absorvida e institucionalizada em sua dinâmica, formatada em procedimentos padronizados e manualizada em suas inovações, mas não em sua essência política, pela Funai que procura envolver a participação indígena em processos de demarcação institucionais, substancialmente diferentes da demarcação emancipatória operacionalizada pelos índios através da “auto-demarcação”, a expressão mais acabada da viabilidade contemporânea dos saberes indígenas operacionalizados no campo político indigenista brasileiro.

---

central de análise no Capítulo 9, sendo vista também nos Capítulos 8 e 10.

## CAPÍTULO 9

### PROCEDIMENTOS DE DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS

Antes que “Terra brasilis”,  
como costumam denominar alguns juristas,  
o Brasil é, muito mais, “Pindorama”,  
membro de uma América que é,  
antes, “Abya Yala”.  
César Augusto Baldi (2008)

A intenção aqui não é etnografar cada um dos diferentes procedimentos demarcatórios empregados para o reconhecimento oficial das áreas ocupadas por índios, nem, tampouco, analisar cada um destes procedimentos em si a partir de diferenças que lhes possam assinalar particularidades ou, de outra parte, aspectos que lhes venham configurar uma pretendida uniformização processual.

O objetivo neste capítulo é analisar as contribuições para os povos indígenas dos diferentes procedimentos validados pelo órgão indigenista oficial para a demarcação das terras indígenas. E, mais objetivamente, analisar os ganhos e conquistas para os povos indígenas a partir da participação, ou exclusão, das populações locais nos diferentes procedimentos demarcatórios. Para a análise das três sistemáticas de demarcação foram tomadas em estudo três “terras indígenas” demarcadas, cada uma, por uma das sistemáticas reconhecidas pelo órgão indigenista como procedimentos oficiais para a demarcação física de “terras indígenas” no Brasil: a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, conduzida a partir da “auto-demarcação”, a demarcação da Terra Indígena Mawetek, ocupada pelos índios Kanamari, conduzida a partir da “demarcação participativa”, e a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá, conduzida a partir da “demarcação tradicional” ou “demarcação convencional”.<sup>426</sup>

---

<sup>426</sup> Como já assinalado, “Kulina” e “Kanamari” são etnônimos utilizados como referência aos povos indígenas que reconhecem a si próprios como “*Madiha*” e “*Tâkâna*”, respectivamente.

Os casos em estudo aparecem analisados não na ordem cronológica em que os respectivos procedimentos e metodologias foram empregados para a realização dos trabalhos de demarcação físicas das “terras indígenas” ou de sua validação pelo órgão indigenista, mas segundo a contribuição que cada um dos três procedimentos de demarcação pode aportar às lutas indígenas no que se refere ao fortalecimento da emancipação social *versus* regulação social, dimensões estas que estão presentes em cada uma das três práticas demarcatórias estudadas.

Mais do que submeter as três demarcações a um estudo de teor generalizante que busca formular análises comparativas estabelecendo pontos comuns ou ressaltando características particulares, a intenção do estudo alargado destas três demarcações é analisar, a partir do envolvimento dos índios na demarcação de suas terras, cada um dos casos, destacando aspectos presentes nas diferentes sistemáticas de demarcação que por sua exemplaridade possam vir a ser tomados como estratégias mais amplas de fortalecimento da dimensão emancipação, frente à dimensão regulação, presentes no conjunto das lutas e iniciativas indígenas de afirmação étnica.

Relativamente aos três processos demarcatórios tomados para estudo, é necessário assinalar a reduzida disponibilidade de informações. A maior parte das informações obtidas estão contidas em relatórios, laudos e informes técnicos sobre os trabalhos realizados no terreno, compostos, quase que exclusivamente, por dados e registros referentes ao cumprimento de normas técnicas e a eventuais necessidades de adequação das normas às condições locais de trabalho e do ritmo dos serviços, tendo em vista o cumprimento de cronogramas.

Mais voltadas para a realização empírica de suas atividades, as entidades indígenas e indigenistas que participaram diretamente destas demarcações (Opan,



UNI<sup>427</sup> e Comim, na “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá; e Civaja, na “demarcação participativa” da Terra Indígena Mawetek) pouca atenção dispensaram ao registro documental dos respectivos processos em que estiveram envolvidas. Ao que parece, não foram produzidos relatórios ou outros documentos de análises, considerações ou reflexões críticas sobre o desenvolvimento dos processos demarcatórios, nem dos eventuais ganhos, técnicos e políticos, advindos para os povos indígenas diretamente interessados nestas demarcações.

As duas únicas exceções referem-se à “auto-demarcação”. A primeira dessas exceções é um pequeno livro (Merz, 1997) sem qualquer preocupação etnológica ou acadêmica, destinado apenas a divulgar a iniciativa Kulina e o apoio da Pão para o Mundo (PPM), ação de cooperação das igrejas-luteranas alemãs, à “auto-demarcação”. Uma publicação que registra fatos, acontecimentos e dificuldades vividos pela equipe técnica e pelos índios, que descreve procedimentos técnicos dos trabalhos no terreno e que esboça uma breve e limitada análise sobre os ganhos de capacitação técnica e política dos índios e as inovações técnicas para futuras demarcações de terras indígenas. É necessário citar que a importância que desta publicação adquire está diretamente relacionada à inexistência de outras fontes, já que, em si mesma, é um material com conteúdo bastante precário e com muitas imprecisões. A segunda exceção são dois artigos (Monteiro, 1999: 2002) elaborados a partir da perspectiva político-indigenista do PPTAL/Funai e inseridos em dois volumes (Kasburg e Gramkow, 1999; Gramkow, 2002) editados pelo PPTAL com o propósito de divulgar as suas atividades e consolidar, no campo da política indigenista brasileira, a sistemática de “demarcação participativa” como aquela que, para a interpretação do PPTAL, mais benefícios institucionais e políticos aporta aos povos indígenas na demarcação de suas

---

<sup>427</sup> Com a desativação da UNI, a primeira organização indígena nacional, que funcionou a partir da cidade

terras. Em que pese as críticas que podem ser feitas a estes dois artigos por assumirem demasiada feição de propaganda institucional do PPTAL, é inegável a importância de ambos para o estudo da demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, seja pela já mencionada escassez de fontes de informação, seja pelo fato de serem estas as únicas fontes produzidas por um dos atores políticos que participou diretamente na “auto-demarcação” Kulina.

Como já assinalado, as informações disponíveis sobre as demarcações das Terras Indígenas Kulina do Médio Juruá, Kanamari do Rio Juruá e Mawetek são bastante reduzidas em quantidade. No que diz respeito à qualidade das poucas fontes disponíveis, as informações que fornecem são precárias. Estas limitações funcionaram como uma dificuldade a mais para o estudo destes processos demarcatórios, ao mesmo tempo que acentua a importância das apreciações aqui formuladas pelo fato de ser esta a primeira vez que tais demarcações estão a ser analisadas a partir de uma perspectiva crítica que busca ressaltar as implicações/contribuições político-organizativas da demarcação das terras indígenas para os seus respectivos povos indígenas e, de forma extensiva, para o movimento indígena Brasil.

### **9.1. “Auto-demarcação”: a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá**

Ou nós demarcamos  
ou o branco vai pegar toda a nossa terra.  
Rohidsi (*apud* Merz, 1997: 19)

Como acontece com a imensa maioria das terras ocupadas por índios, após a identificação e delimitação realizada em 1985, o processo de demarcação da Terra

---

de São Paulo, a União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas passou a adotar a sigla UNI. Neste capítulo, UNI refere-se a esta organização que representa os índios do Acre e do Sul do Amazonas.

Indígena Kulina do Médio Juruá ficou estacionado na burocracia institucional da Funai durante muitos anos.

A “VI Assembléia Geral Kulina”, que reuniu no igarapé Baú, na região do médio rio Juruá, em 1990, representantes das diversas aldeias do povo Kulina, representa um marco na mobilização dos Kulina do Juruá pela demarcação de suas terras. Incentivados pelas narrativas sobre a demarcação que em 1983-84, por conta própria, os seus parentes do alto Purus haviam empreendido em suas terras, os Kulina do médio rio Juruá decidiram demarcar, também eles, as terras que ocupam e que consideram como suas.

Em junho de 1991, depois de um ano de preparativos, os Kulina do médio rio Juruá repetiram a iniciativa deflagrada pelos Kulina e Kaxinawá no alto rio Purus. Com a experiência acumulada através da iniciativa implementada no alto rio Purus, os Kulina do médio Juruá deram início ao trabalho de demarcação física de sua terra, abrindo picadas nos limites anteriormente reconhecidos pelo GT que em 1985 realizou os trabalhos de Identificação e Delimitação e formulou a proposta de demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.

A ação dos Kulina constituiu-se, acima de tudo, numa iniciativa de afirmação dos direitos indígenas junto à população regional e o poder local, e de reafirmação étnica, tanto para o interior da própria comunidade Kulina, como no contexto das relações interétnicas. De iniciativa dos próprios índios habitantes desta terra, a mobilização Kulina foi apoiada pelas equipes indigenistas da Opan, que já há alguns anos atuava junto aos grupos Kulina, e pelo Cimi-Amazônia Ocidental, com sede na cidade de Rio Branco, mas cuja área de atuação se estende à região do médio Juruá.

Devido a extensão da área a ser demarcada, as dificuldades de acesso aos diferentes pontos que formam os contornos da terra indígena e às características

geográficas da região, a “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá foi uma atividade desgastante, complexa e demorada, como fica claro em relatórios da equipe técnica que acompanhou os trabalhos no terreno, em documentos de vistoria dos trabalhos realizados e em análises e considerações sobre o processo.

Após as dificuldades enfrentadas na fase inicial da “auto-demarcação” Kulina, onde os trabalhos eram realizados de forma muito assistemática, surgiu a ideia de

levar em frente a auto-demarcação da terra dos *Madijá* de maneira mais organizada e profissional, com a UNI como órgão executivo, a PPM como entidade financiadora, uma equipe de técnicos profissionais contratados para realizar corretamente os rastreios, e as entidades indigenistas ajudando na logística. A participação decisiva dos *Madijá* em todos os níveis de planejamento e execução era a condição principal e necessária. [...] A Funai como órgão executivo e empresas particulares contratadas pelo órgão público foram substituídas pela UNI e pelas equipes compostas por *Madijá*, profissionais técnicos contratados e agentes das entidades indigenistas (Merz, 1997: 33).

A partir do Convênio firmado entre a Funai e os índios, a iniciativa Kulina foi reconhecida oficialmente como demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá. Este tipo de mobilização, a que os índios Kulina e Kaxinawa haviam chamado de “auto-demarcação”, rapidamente se popularizou entre os demais povos indígenas na Amazônia. O êxito da iniciativa Kulina no médio rio Juruá contribuiu para consolidar a expressão “auto-demarcação” para designar o conjunto de ações e procedimentos utilizados pelos próprios índios para afirmar os seus direitos territoriais através da implantação de picadas abertas na mata e de marcos indicadores de limites, com os quais expressam para a população regional sua decisão de promover a demarcação e o reconhecimento das terras que ocupam como “terras indígenas” e defendê-las como espaço exclusivo de existência social.

Em termos práticos, o processo de “auto-demarcação” efetivado pelos índios Kulina no médio rio Juruá pode ser dividido em duas fases distintas: uma primeira fase de atividades mais espontâneas, que vai desde a “VI Assembléia Geral Kulina”,

realizada no igarapé Baú, região do médio rio Juruá, em 1990, até a assinatura do Convênio com a Funai, em 1993; e uma segunda fase de atividades mais programadas, que se estende da assinatura do Convênio ao final dos trabalhos de demarcação física, em 1998. Este longo processo de “auto-demarcação” foi finalmente concluído em 2000, com o registro da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá nos cartórios imobiliários dos municípios nos quais esta terra indígena está localizada e na SPU, em Brasília, responsável pelo registro de todas as terras indígenas no Brasil.

### **QUADRO 21– CRONOLOGIA DA “AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA**

<b>Período</b>	<b>Atividade</b>
1985	Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.
1990 a maio de 1993	Primeira fase da “auto-demarcação”, atividades espontâneas.
Maio de 1993 a 1998	Segunda fase da “auto-demarcação”, atividades programadas.
2000	Conclusão da “auto-demarcação”, homologação e registro da “terra indígena”.

#### **9.1.1. Primeira fase da “auto-demarcação”**

A primeira fase dos trabalhos realizados pelos Kulina para a demarcação de suas terras pode ser considerada como uma fase mais “espontânea”, que teve início em 1990 e que estende até a assinatura do Convênio entre a Funai e os índios, em maio de 1992,

Estimulados pelos relatos dos seus “parentes” do alto rio Purus durante a “VI Assembléia Geral”, no médio rio Juruá, os Kulina decidiram dar início, por iniciativa própria, à abertura de picadas e a instalação de marcos indicativos da “terra indígena”,

que apesar de já haver passado pelas fases de Identificação e Delimitação não contavam com nenhuma ação governamental visando a sua demarcação. Esta primeira fase da “auto-demarcação” foi marcada por um primeiro ano de preparação para a realização dos trabalhos e pela utilização de reduzidos recursos técnicos e financeiros, e ainda por muitos erros e imprecisões nas atividades realizadas no terreno.

Com o objetivo de dar visibilidade à Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, para que assim cessassem as frequentes invasões, os Kulina deram início em junho de 1991 à instalação, nos limites da proposta de “terra indígena” formulada pelo GT da Funai em 1985, de placas e marcos de madeira, construídos por eles próprios. Ainda em 1991 a UNI<sup>428</sup> começou a participar da “auto-demarcação”.

À medida que os Kulina aumentavam os preparativos e davam início aos trabalhos, cresciam as manifestações contrárias por parte da população regional. Assim, com o objetivo de pôr termo ao clima tenso que tomava conta das relações entre brancos e índios, as entidades que apoiavam a iniciativa Kulina decidiram realizar no ano de 1991, na cidade de Eirunepé, o centro político e econômico da região do médio Juruá, um seminário público com a intenção de explicar em que consistia os trabalhos de “auto-demarcação”, quais as razões que levavam os índios a decidirem realizar por si próprios a demarcação de suas terras e qual a intenção dos Kulina com esta iniciativa. Além das equipes indigenistas locais da Opan e do Comim, e do engenheiro agrimensor que participavam diretamente dos trabalhos com os Kulina, estiveram presentes neste seminário representantes da UNI, do Cimi, representantes da população regional e autoridades locais e regionais. Neste seminário, marcado pela discussão entre visões antagônicas quanto ao entendimento do que seriam os direitos indígenas, “ficou evidente para todos, naquele momento, que os Kulina iam fazer esse trabalho com o

---

<sup>428</sup> Ver nota anterior.

objetivo de sinalizar os limites da área indígena para acabar com os conflitos, justamente porque o Governo Federal se omitia e não cumpria as obrigações que eram suas” (Monteiro, 1999: 157).

Dentro das atividades da “auto-demarcação” foram realizados no período de 1991 e 1992 pequenos cursos de operação de equipamentos e de técnicas de medição de terreno para que os Kulina que iriam participar dos trabalhos se familiarizassem com algumas noções de topografia e com a leitura de mapas. Estes conhecimentos iriam orientar os Kulina para a localização mais fácil e exata dos acidentes geográficos – cabeceiras de rios, divisores de águas etc. – e dos principais pontos de referência indicados nos mapas da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, uma vez que seriam estes pontos que deveriam guiar os trabalhos de abertura das picadas e clareiras para instalação dos marcos geodésicos e das placas que assinalam os limites corretos da terra indígena a ser demarcada. Neste mesmo período foram realizados ainda encontros entre os Kulina das diversas aldeias para discussão sobre a importância e necessidade da demarcação e as possíveis repercussões locais da iniciativa e as resistências que esta sofreria, procurando com isto prevenir os Kulina contra incidentes que pudessem ser provocados por não-índios contrários à demarcação da terra.

Em julho de 1992 foi assinada a Portaria Declaratória 279 (PD 279), autorizando o início ao procedimento de demarcação física da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá. A 18 de maio de 1993 concretiza-se a assinatura do Convênio nº 004/93 entre Funai, UNI e a comunidade Kulina do médio Juruá, que reconhece a “auto-demarcação” como os trabalhos técnicos oficiais para a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá e que estabelece o prazo de quatro anos para a sua conclusão. A 21 de maio do mesmo ano o Convênio foi publicado no Diário Oficial da União. A assinatura do Convênio 004/93 marca a transição dos trabalhos que desde junho de 1991 vinham

sendo realizados pelos Kulina, de uma primeira fase mais espontânea e “voluntarista”, para uma segunda fase mais programada e planejada, e já agora reconhecida pelo Estado como um procedimento oficial de demarcação.

Muitos foram os obstáculos enfrentados pelos Kulina para levar a frente a “auto-demarcação”: as enormes dificuldades para suprir a alimentação das equipes que realizavam os trabalhos, os desgastantes deslocamentos no interior da mata, da ausência prolongada das aldeias, a distância dos familiares, os erros no direcionamento das picadas, o clima tenso provocado pela resistência da população regional etc.. Contudo, as adversidades nunca arrefeceram os ânimos e o entusiasmo coletivo impulsionou os Kulina para a realização dos trabalhos.

#### **QUADRO 22 – CRONOLOGIA DA 1ª FASE DA “AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA**

<b>Período</b>	<b>Atividade</b>
1990	“VI Assembléia Geral Kulina”: os grupos locais do médio Juruá decidem promover a “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.
Junho de 1991	Início da instalação de placas e marcos.
1991	A UNI começa a participar da “auto-demarcação”. Realização de seminário para esclarecer à população regional o significado da “auto-demarcação”.
1991/1992	Realização nas aldeias: de cursos de formação sobre a metodologia empregada em demarcações de terras; e encontros para discussão sobre a importância e necessidade da demarcação.
Julho de 1992	Assinatura da PD 279, em 01 de julho.
1993	Elaboração de mapas da terra indígena. A PPM integra-se ao projeto como entidade financiadora.
Maio de 1993	Assinatura do Convênio nº 004/93, que reconhece a “auto-demarcação”, em 18 de maio de 1993. Publicação no Diário Oficial da União do Convênio 004/93, em 21 de maio de 1993. A UNI assume o papel de órgão executivo dos trabalhos.



A conjunção de inúmeros fatores contribuiu para aumentar o entusiasmo dos Kulina. Um primeiro fator, de ordem política, foi a promulgação da nova Constituição, em 1988, e as discussões que se travavam neste momento em torno do “Estatuto das Sociedades Indígenas” que deveria substituir o defasado “Estatuto do Índio”, e cuja expectativa era, naquela altura, de sua aprovação para breve.<sup>429</sup> (Anexo Q – Estatuto das Sociedades Indígenas - Proposta para discussão) Este cenário político acenava favoravelmente para os povos indígenas, permitindo em particular aos Kulina antever “a possibilidade de reconhecimento das demarcações realizadas pelos próprios índios” (Monteiro, 1999: 158). Um segundo fator de estímulo à iniciativa Kulina foi o apoio recebido em 1993 da PPM, que através da UNI se comprometeu a garantir os recursos financeiros para a conclusão da “auto-demarcação”. De um modo bastante direto, esta nova aliança produziu uma motivação bastante efetiva junto a população Kulina a partir da visita de um consultor da “Pão para o Mundo” à região do médio Juruá. Um terceiro e definitivo fator que garantiu a mobilização dos Kulina foi a assinatura do Convênio com a Funai que garantia o reconhecimento pelo Estado brasileiro dos trabalhos de “auto-demarcação” feitos pelos Kulina como a demarcação oficial e legal da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá (Monteiro, 1999: 158).

### **9.1.2. Dificuldades na primeira fase dos trabalhos**

O apoio e incentivo por parte dos membros das equipes indigenistas e do engenheiro agrimensor que mantiveram contato direto com os índios durante todo o

---

<sup>429</sup> “Desde a promulgação da Constituição, as organizações indígenas e seus aliados começaram a se mobilizar no sentido de reescrever a lei geral, que deveria se chamar Estatu dos Povos Indígenas, com conteúdo de direitos coletivos. Muitas versões foram escritas e muitas discussões realizadas. Uma versão de consenso foi aprovada em Comissão do Congresso Naional, mas por ordem direta do Presidente da República eleito para o primeiro mandato, Fernando Henrique Caradoso, foi tirada de pauta antes que ele tomasse posse, em dezembro de 1994. Desde então, por um estranho e não confessado interesse governamental, o Estatuto ficou numa espécie de ‘geladeira’ legislativa” (Souza Filho, 2004: 77). Ainda hoje o “Estatuto das Sociedades Indígenas” não foi aprovado pelo Congresso Brasileiro; e a questão indígena continua regulamentada pelo defasado e desacreditado “Estatuto do Índio”, de 1973.

processo foram decisivos para a continuidade dos trabalhos. Embora estas presenças se tenham mostrado importantes ao longo de todo o processo, a convivência quotidiana e a maior ênfase atribuída à dimensão política da mobilização do que à dimensão técnica dos trabalhos, assumida principalmente na primeira fase da “auto-demarcação”, contribui para manter o entusiasmo dos Kulina e superar as dificuldades técnicas e trabalhos.

Num primeiro momento as equipes que realizavam os trabalhos na mata abriam picadas de um metro e meio de largura, sendo posteriormente alargadas para seis metros para atender às especificações técnicas indicadas pela Funai para as linhas demarcatórias de terras indígenas. É importante assinalar que ainda mesmo antes da assinatura do Convênio que garantiu o reconhecimento da “auto-demarcação”, os trabalhos realizados pelos Kulina já observavam esta especificação de seis metros para a largura das picadas. Esta decisão foi tomada desde o início dos trabalhos porque a intenção de todos aqueles que deles participavam sempre foi a de que a “auto-demarcação” viesse a ser reconhecida pelo Estado como a demarcação oficial da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.

A abertura de clareiras e picadas era feita por equipes distintas trabalhando de forma sequenciada e complementar. Orientando-se pelos mapas oficiais elaborados pela Funai para a proposta de demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, com o apoio de bússolas, uma das equipes localizava na mata os pontos onde deveriam ser abertas as clareiras para a implantação dos marcos. Após a derrubada da mata para abrir as clareiras, no começo da noite eram soltos fogos de artifício para sinalizar a posição. Na manhã do dia seguinte uma segunda equipe seguia pela mata na direção indicada pelo barulho dos foguetes da noite anterior, abrindo as picadas na medida em que avançava ao encontro da equipe que lhe precedera e que abria a clareira. Apesar da

praticidade desta metodologia, os trabalhos de abertura de picadas demonstraram-se muito imprecisos. Devido a dispersão do som dos foguetes na floresta era frequente o erro de localização da posição das clareiras, implicando na má orientação das picadas que muitas vezes não alcançavam os pontos esperados, as clareiras abertas pela primeira equipe. Como alternativa aos foguetes, foi tentada a orientação através de sinais de fumaça com a queima de pneus, o que permitia um melhor direcionamento das picadas na mata.

Os dois primeiros anos da primeira fase dos trabalhos da “auto-demarcação” foram marcados por muitos erros no terreno, erros estes que não eram corrigidos de pronto e que foram sendo deixados para trás, tanto para que a demarcação da terra não sofresse interrupção como para que os Kulina não se desmotivassem. Os erros de imprecisão das picadas registrados na primeira fase foram mais tarde corrigidos com equipamentos que garantiam maior precisão técnica, como teodolitos e equipamentos de localização por satélite, comumente chamados de GPS<sup>430</sup>, que passaram a ser utilizados na segunda fase dos trabalhos, a partir da assinatura do Convênio entre a Funai e os índios.

Outro problema da primeira fase dos trabalhos foi a dificuldade de suprir alimentação para as equipes que abriam as picadas e clareiras. Na medida em que as frentes de trabalho avançavam na mata, ficando, portanto, cada vez mais distantes das aldeias que lhes serviam de base, aumentavam as dificuldades de abastecimento de alimentos (Monteiro, 1999: 158). Para superar estes problemas e garantir as condições de alimentação necessárias à continuidade dos trabalhos foi criado um esquema de conjugação de esforços a partir do revezamento entre as pessoas que permaneciam nas aldeias e aquelas que realizavam os trabalhos na mata.

### 9.1.3. Segunda fase da “auto-demarcação”

A segunda fase da “auto-demarcação”, que compreende o período que vai da assinatura do Convênio com a Funai até a conclusão dos trabalhos de demarcação no terreno, foi marcada pela utilização de equipamentos mais sofisticados, permitindo aplicar normas e procedimentos técnicos da moderna agrimensura que garantiram a precisão dos trabalhos.

Com a assinatura do Convênio a coordenação da UNI assumiu o papel de órgão executivo da “auto-demarcação”, respondendo perante o Estado brasileiro por todas as tarefas relacionadas à demarcação das terras. Além de assumir o papel institucional que nas outras demarcações é desempenhado pela Funai, a UNI atuou como uma espécie de “empresa”, na medida em que contratou a equipe técnica – engenheiros, topógrafos e operadores de motosserra – para a realização das tarefas no terreno e coordenou os trabalhos de demarcação física. O que distingue a atuação da UNI de uma empresa de engenharia ou do Exército, que sob a forma de prestação de serviços à Funai realizam as demarcações de terras indígenas, é que “auto-demarcação” foi conduzida antes de tudo como um ato político-técnico de afirmação étnica, e não apenas como uma prestação de serviço técnico.

A segunda fase, que pode se designada como a “fase programada” da “auto-demarcação”, teve início mais concretamente em 1994. Nela tiveram lugar o planejamento das atividades a serem executadas; os testes, escolha e compra de equipamentos técnicos a serem utilizados para a abertura de picadas e clareiras; os cursos de preparação dos *Madiha* para operação dos equipamentos – bússolas, GPS e

---

<sup>430</sup> “GPS”: sigla em inglês para “Global Positioning System”, em português “Sistema de Posicionamento Global”.

teodolitos – necessários para que os trabalhos atendessem as especificações técnicas estabelecidas no Convênio com a Funai.

Após este período de preparativos, em 1995 os trabalhos de materialização de limites passaram a contar com os novos equipamentos técnicos para abertura de picadas e clareiras e para instalação de marcos geodésicos e placas oficiais indicadoras da terra indígena, atividades executadas por equipes formadas por índios Kulina, membros da equipe técnica e agentes indigenistas das entidades de apoio.

O uso de balizas para o alinhamento das picadas foi indispensável apenas nos primeiros anos, enquanto os trabalhos foram conduzidos com bússolas e teodolitos. Com a introdução do GPS, na segunda fase, as balizas tornaram-se desnecessárias. Como nova sistemática de alinhamento das picadas, após uma primeira derrubada das árvores menores, as árvores de maior porte eram marcadas com tinta, permitindo que o trabalho fosse realizado com menor desgaste de energia e que avançasse num ritmo mais ágil (Monteiro, 1999: 161).

A presença na região do médio rio Juruá durante a segunda fase da “auto-demarcação” de autoridades federais do Ministério Público Federal (MPF) e da Funai contribuiu para que tanto a população regional e como os poderes locais passassem a ver a iniciativa Kulina com mais respeito.

A equipe técnica contratada pela UNI para garantir a precisão e qualidade do trabalho topográfico e de agrimensura exigida para o reconhecimento oficial da “auto-demarcação” foi constituída: pelo engenheiro agrimensor José Otávio Francisco Parreira, coordenador técnico da “auto-demarcação”, que esteve ligado ao processo desde o seu início até a sua conclusão, e que acompanhou todas as atividades desenvolvidas, tendo sido responsável pela elaboração dos mapas definitivos da “terra indígena” e pelos cursos de treinamento e capacitação técnica a partir dos quais os

Kulina ficaram habilitados a manusear os equipamentos empregados nos trabalhos de demarcação física da terra; pelo programador de computador, Walderlins Moreira Maia responsável pelo processamento dos dados de medição e plotagem de pontos geodésicos, que integrou a equipe técnica a partir da segunda fase dos trabalhos; e pelo engenheiro agrimensor Rodrigo Parimosk que se integrou à equipe técnica no final do processo, na fase dos últimos trabalhos de abertura de picadas e dos rastreios, já em 1996.

Dentro do estabelecido no Convênio 004/93, no período de 25 de maio a 08 de abril de 1996 dois representantes da Funai, um antropólogo e um técnico em agrimensura, procederam uma vistoria final nos trabalhos de demarcação, resultando na aprovação tanto da organização das ações como das técnicas empregadas, o que representou, para o Estado brasileiro, o reconhecimento dos trabalhos realizados pelos Kulina como a demarcação oficial da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.

Ainda em 1996 foi feito o rastreio por satélite dos pontos geodésicos e a 30 de julho de 1997 foi assinado, entre a Funai, a UNI e a comunidade Kulina do médio Juruá, um segundo convênio (Convênio nº 004/97) prorrogando por mais dois anos o prazo para realização dos trabalhos técnicos de demarcação.

Os trabalhos de abertura das picadas foram finalmente concluídos em 1998, tendo início as atividades de elaboração dos relatórios finais de agrimensura e de construção dos mapas definitivos, documentos que assinalam o final da fase de demarcação física e tornam a “terra indígena” apta a ser homologada.

A demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá foi homologada através do Decreto de Homologação sem número (DH s/nº), assinado pelo presidente da República em 11 de dezembro de 1998, a partir do qual a “terra indígena” demarcada foi registrada nos cartórios imobiliários das comarcas dos Municípios de Eirunepé,

Envira e Ipixuna, em 2000, e registrada neste mesmo ano na SPU, em Brasília, atos estes que assinalam como concluído o processo de “auto-demarcação”.

**QUADRO 23 – CRONOLOGIA DA 2ª FASE DA  
“AUTO-DEMARCAÇÃO” KULINA**

<b>Período</b>	<b>Atividade</b>
Maio de 1993	Assinatura do Convênio nº 004/93, que reconhece a “auto-demarcação”, em 18 de maio. Publicação no Diário Oficial da União do Convênio 004/93, em 21 de maio. A UNI assume o papel de órgão executivo dos trabalhos.
1994	Planejamento das atividades. Teste, seleção e aquisição de equipamentos técnicos.
1995	Início da utilização de equipamentos técnicos para a materialização dos limites. Instalação de marcos geodésicos e placas oficiais.
Maio-Abril de 1996	Vistoria dos trabalhos por representantes da Funai. Rastreamento por satélite dos pontos geodésicos.
Julho de 1997	Assinatura do Convênio nº 004/97, prorrogando os trabalhos técnicos de demarcação, em 30 de julho.
1998	Conclusão dos trabalhos de materialização dos limites. Elaboração de relatórios técnicos e mapa final. Assinatura do DH s/nº, em 11 de dezembro.
2000	Registro da “terra indígena” nos CRIs e na SPU/MF.

As equipes de serviço, quase sempre lideradas pelos chefes das aldeias, eram formadas geralmente por grupos de 30 a 40 pessoas, na sua maioria homens solteiros ou casados sem filhos. Embora a participação das mulheres tenha se dado principalmente com a produção de alimento e abastecimento das equipes, algumas mulheres sem filhos acompanharam na mata seus maridos nos trabalhos de abrir as picadas e as clareiras. Apesar de poucas mulheres terem tomado parte diretamente nos trabalhos de abertura de picadas e clareiras, a participação feminina foi de extrema importância para que a “auto-demarcação” atingisse o seu objetivo.

Na divisão sexual do trabalho, caçar, pescar e fazer farinha, são atividades tipicamente masculinas entre os Kulina. Outro dado cultural deste povo é que as esposas acompanham os seus maridos em seus deslocamentos mais prolongados. Para garantir o êxito dos trabalhos de demarcação, estes costumes foram “quebrados” temporariamente, ficando esposas e filhos nas aldeias, para que as mulheres pudessem ir “atrás de comida”, pescar e fazer farinha, contribuindo com as provisões necessárias às equipes que distantes das aldeias abriam as picadas e clareiras nas matas, e que em virtude do ritmo de trabalho não podiam dedicar tempo para conseguir os alimentos.

Para a sua realização a “auto-demarcação” impôs situações difíceis que exigiram dos Kulina a alteração de comportamentos sociais em nome do resultado final esperado, a terra garantida:

As mulheres ficavam sozinhas na aldeia, iam atrás de comida, pescaram ajudaram fazendo farinha. Mesmo passando necessidade na aldeia nós não chorávamos porque estávamos sabendo que os nossos maridos estavam trabalhando na picada para assegurar a terra para nós. O passar fome não importava. O importante é que o marido estava lá trabalhando junto com os outros *Madijá* para assegurar a terra (Issá Kulina *apud* Merz, 1997: 84).

A diminuição da alimentação, impondo a necessidade de novas “derrubadas” para o plantio de roçados que viessem garantir o sustento das equipes, conduziu à introdução da motosserra no restante período da “auto-demarcação”. Para evitar os riscos de acidentes, foram contratados quatro trabalhadores não-indígenas da região para operar estes equipamentos, uma vez que os Kulina não estavam familiarizados com a sua utilização. Num primeiro momento, o uso das motosserra ficou restrito à implantação de roçados, passando num momento posterior a serem usadas também para abertura de picadas. Nestes casos as motosserras foram empregadas principalmente para o abate das árvores maiores, enquanto o corte das árvores de menor porte e o trabalho



de limpeza de picadas e clareiras continuou a se feito com terçados<sup>431</sup>. A utilização de motosserra na abertura de picadas contribuiu para a agilização dos trabalhos, e, com isso, para a retomada de ânimo entre os Kulina que passaram a impor um ritmo mais acelerado de trabalho, tornando difícil aos técnicos e operadores de motosserra não-índios acompanhá-los na mata (Monteiro, 1999: 160).

Na fala citada de Issá, a terra demarcada surge como resultado de um trabalho realizado por todos os Kulina, tanto mulheres como homens, em favor de toda a coletividade, um trabalho que na sua dimensão de garantia futura de vida levou os Kulina a superarem todas as adversidades de separação momentânea das famílias, pois “o importante é que [todos estavam] trabalhando junto com os outros *Madijá* para assegurar a terra” (Merz, 1997: 84).

As equipes se revezavam aproximadamente a cada mês, quando as pessoas que se encontravam a trabalhar na mata eram substituídas por outras que haviam permanecido nas aldeias. A presença dos membros da equipe técnica era requisitada em situações de maior necessidade de orientação, sendo que a sua permanência no terreno não era por um tempo maior do que aquele das equipes de trabalho (Monteiro, 1999: 161).

Enquanto na primeira fase as equipes indigenistas que apoiaram a “auto-demarcação” estiveram dirigidas mais para a articulação dos trabalhos, de modo a conjugar as ações realizadas pelas equipes das diferentes aldeias, na segunda fase, e em especial depois da contratação de não-índios como operadores de motosserra, foi adotado um acompanhamento direto nos trabalhos de abertura de picadas, tanto pelo estímulo que esta presença pudesse trazer, como também para organizar e administrar a distribuição da alimentação, “isto porque os Kulina, por si, não ‘economizavam’ a

---

<sup>431</sup> “Terçados”: termo de uso corrente na Amazônia e no Nordeste para designar facões grandes,

comida, e essa liberdade no consumo e na distribuição acabava esgotando a reserva de alimentos muito rapidamente e forçava o retorno antecipado dos operadores”, o que provocava situações de quebra no ritmo dos trabalhos (Monteiro, 1999: 161).

Um ponto de destaque durante todo o período que durou a “auto-demarcação” é que todas as aldeias contribuíram para a sua concretização, umas participando mais intensamente que outras, mas nenhuma deixando de participar do processo (Monteiro, 1999: 160). A “auto-demarcação” não foi uma iniciativa conduzida por uma pessoa ou por um grupo local. Foi sempre uma mobilização coletiva, que tomou conta de todos os Kulina, fazendo com que de alguma maneira toda a população participasse do trabalho de garantir as suas terras.

Mesmo aquelas aldeias que por motivo de não entendimento anterior do processo, ou que por questões de disputas políticas internas não participaram das reuniões preparatórias e do início das atividades, com o avançar dos trabalhos se inseriram no processo superando os desentendimentos ou deixando de lado antigas divergências em nome do resultado final advindo com a “auto-demarcação” em favor do povo Kulina.

#### **9.1.4. Dificuldades na segunda fase dos trabalhos**

Para que a “auto-demarcação” fosse aceite pela Funai como uma demarcação oficial foi necessário atender normas técnicas especificadas no Convênio 004/93, o que representou um complicador para a segunda fase dos trabalhos. Apesar de melhor aparelhados, primeiro com a utilização de teodolitos e depois com GPS, os trabalhos tornaram-se ainda mais demorados do que já haviam sido na primeira fase.

---

geralmente utilizados em trabalhos agrícolas.

As exigências técnicas a serem atendidas fizeram com que os trabalhos se desenvolvessem em ritmo mais lento e a “auto-demarcação” se prolongasse por mais tempo do que inicialmente fora pensada, tornando-se isto um motivo de preocupações para os Kulina. Esta situação agravava-se ainda mais na medida em que os Kulina percebiam que estavam na dependência da equipe técnica, que por sua vez dependia da liberação de recursos financeiros por parte da agência financiadora. Além das questões de ordem administrativa, a utilização de equipamentos sofisticados acarretava interrupções nos trabalhos em decorrência de avarias e problemas técnicos frequentes com os GPS e os aparelhos de rádio utilizados para a comunicação entre as equipes durante os trabalhos de campo. E quando tal ocorria, o retorno exigido à cidade de Eirunepé, centro de operações da “auto-demarcação”, significava um desestímulo e uma preocupação a mais para todos, para índios, técnicos e indigenistas.

Os imprevistos técnicos, atrasos de repasses financeiros, desencontros entre equipe técnica e equipes indigenistas, fizeram com que os trabalhos se prolongassem por mais tempo do que o previsto inicialmente na cláusula sexta (“Da Vigência”) do Convênio, acarretando desânimos, desmotivações e desconfianças: “Com a demora do trabalho começamos a desconfiar da equipe técnica porque os rastreios não saíram. Pensamos que os políticos diriam que o índio só fala mas não consegue fazer...” (Manoel Kaxinawá *apud* Merz, 1997: 81).

Por outro lado, a demora na conclusão dos trabalhos desestruturava o planejamento anterior adotado pelos Kulina a partir do momento em que na assembleia de 1990 decidiram realizar a “auto-demarcação”, principalmente no que se refere às condições de abastecimento, que ficara sob a responsabilidade dos grupos locais. Chegando ao quarto ano consecutivo dos trabalhos, os roçados apresentavam-se

insuficientes devido ao grande consumo de farinha, a base da alimentação das equipes de demarcação (Monteiro, 1999: 159).

Fazendo um balanço crítico da “auto-demarcação”, Rosa Monteiro, indigenista da Opan que, como “testemunha” – conforme suas próprias palavras –, acompanhou todo o processo, desde a assinatura do Convênio 004/93 até a conclusão da demarcação, considera como principal falha da “auto-demarcação” não ter sido adotado desde o início dos trabalhos

um planejamento global para o conjunto das atividades a desempenhar. Por exemplo: se, ao recebermos o GPS, tivéssemos imediatamente feito o balizamento de todo o perímetro, os Kulina certamente teriam concluído a abertura das picadas num prazo muito menor, porque não dependeriam tanto dos atrasos e contratempos que afetavam os compromissos da equipe técnica (Monteiro, 1999: 164).

No que se refere ao tempo decorrido para a conclusão da “auto-demarcação”, um dos fatores que mais contribuíram para a sua longa duração foram as rígidas normas técnicas impostas pela Funai. Um exemplo claro está na largura exagerada das picadas demarcatórias, que, como já foi dito anteriormente, deveria ser de seis metros. Embora os Kulina tenham sugerido a redução desta largura para um metro e meio, esta solicitação não foi aceita nem pela Funai, nem tampouco pela UNI, que, por sua vez, temia que a adoção da medida sugerida pelos índios pudesse provocar a suspensão do Convênio, ou que mais tarde pudesse acarretar entraves para a aprovação dos trabalhos quando da vistoria final pelos técnicos da Funai, situações que, conseqüentemente, inviabilizariam o reconhecimento oficial do processo demarcatório e a posterior homologação da terra demarcada como “terra indígena” (Monteiro, 1999: 164).

Além de envolvimento diferentes por parte dos técnicos contratados para os trabalhos de agrimensura e dos membros das equipes indigenistas que há muitos anos acompanham os Kulina no dia a dia e em diversas atividades – apoio político, educação,

saúde, incentivo às práticas culturais e organização social etc. –, os trabalhos de campo para a demarcação física deram lugar a desconfianças mútuas, discordâncias de encaminhamentos, confusões de atribuições, conflitos de decisões, divergências de opiniões e disputas por lideranças, conforme o depoimento anônimo de uma pessoa que participou do processo:

Era um processo difícil nos anos 93 e 94. Surgiram discussões, brigas. A gente perdeu a paciência. As atividades no campo pararam. Eu tinha de aprender a aceitar críticas. Foi tudo resolvido em muitas reuniões e deu resultado. Dividimos bem as tarefas e as responsabilidades de cada: dos *Madijá*, da Opan e do Comin, dos técnicos. Deu resultado (Merz, 1997: 80).

Mais do que de divergências de ordem pessoal inerentes a todo processo no qual participam pessoas de formações profissionais e visões institucionais diferentes, é comum que nas demarcações de terras indígenas se manifestam choques e conflitos quando as competências técnicas passam a ser mais valorizadas do que as outras competências envolvidas no processo. Estas situações tornam-se mais visíveis, sobretudo, quando em nome de uma visão tecnicista os “profissionais especializados” pretendem substituir os índios e/ou indigenistas na condução das ações, fazendo que a orientação de um processo eminentemente político deixe de ser da alçada política e passe para a alçada técnica. Esta situação de mudança do enfoque político da demarcação para o enfoque técnico, frequente nas “demarcações tradicionais” conduzidas pela DAF/Funai, e também observada em “demarcações participativas” promovidas pelo PPTAL/Funai, esteve presente na segunda fase da “auto-demarcação” Kulina, quando a dimensão técnica passou a ter mais peso, dando margem ao surgimento de discrepâncias entre as dimensões técnica e política na execução dos trabalhos no terreno<sup>432</sup>.

---

<sup>432</sup> Nas “demarcações tradicionais” e nas “demarcações participativas” não se observa tanto estas discrepâncias, mesmo porque as “demarcações tradicionais” são orientadas exclusivamente pelo enfoque

### **9.1.5. Ganhos e conquistas da “auto-demarcação”**

A história da relação de contato dos Kulina com a sociedade nacional é marcada por inúmeros choques e disputas relacionadas ao controle da terra e à utilização de recursos naturais nela existentes, o que faz com que a necessidade de demarcação Kulina seja uma decorrência da aprendizagem política que estes índios tiveram com as relações de contato.

Embora as divergências internas entre os diferentes grupos locais Kulina sejam anteriores ao estabelecimento das relações de contato com os brancos, estas situações foram enormemente intensificadas por interesses externos que, aliados hora a um, hora a outro grupo local, adotaram a estratégia de fomentar as rivalidades entre famílias e aldeias. No que se refere à questão das rivalidades internas, o processo de “auto-demarcação” trouxe para os Kulina um enorme ganho de ordem étnica. Em nome do objetivo mais amplo de conseguir a garantia do território comum, a participação conjunta nos trabalhos de “auto-demarcação” permitiu um avanço significativo na superação da situação de antigas disputas e conflitos. Promovendo a aproximação entre os diferentes grupos locais a “auto-demarcação” representou para os Kulina do médio Juruá um enorme avanço em direção à emancipação social, na medida em que contribuiu para a superação de questões internas que mantinham os grupos locais geográfica e socialmente afastados entre si, e atrelados, mesmo que em intensidades diferentes, a interesses externos contrários aos interesses do povo Kulina.

A partir do reconhecimento legal que o Convênio atribuiu à iniciativa Kulina, a “auto-demarcação” reveste-se também de um forte sentido de garantia de futuro para a população Kulina que vive na terra demarcada no médio Juruá. Mas não se trata apenas

---

técnico e porque nas “demarcações participativas” o enfoque técnico é mais enfatizado que o enfoque

de uma garantia qualquer de futuro, e sim uma garantia coletiva de um futuro para toda a população, como expressam as palavras de Rohuidsi, homem Kulina:

Nós queremos terra para nós viver. Eu estou velho, mas tenho dois rapazes, tenho neto. Ou nós demarcamos ou o branco vai pegar toda a nossa terra. Primeiro esperamos muito a Funai, mas nunca apareceu, não esperamos mais nada da Funai. Mas agora é nós que fizemos o trabalho, todos ajudam, todas aldeias participam. Agora vamos trabalhar até o fim para esta terra ficar para nós. O pessoal trabalhou muito, passou fome, fizemos muita reunião. Quando eu morrer sei que vai ficar nossa terra (Merz, 1997: 19).

Neste sentido, mais do que apenas um procedimento de demarcação das terras tradicionais, a “auto-demarcação” explicita o aprendizado Kulina da necessidade de adotar uma ação propositiva no contexto das relações interétnicas. A “auto-demarcação” é, assim, os Kulina retomarem em suas mãos a condução de seu futuro no contexto das relações interétnicas, superando a dependência ao órgão indigenista e a subordinação à sociedade nacional, situações a que foram induzidos a partir das relações de contato<sup>433</sup>.

Além dos ganhos externos, a “auto-demarcação” foi de enorme importância para o fortalecimento da questão indígena no médio Juruá. Um indicativo do forte sentido político que tomou a “auto-demarcação” para o relacionamento entre os povos indígenas da região pode ser tomada a partir da mudança de postura dos Kanamari, vizinhos e rivais históricos dos Kulina. Superando antigas rivalidades e disputas que por vezes dificultam as relações entre grupos locais destes dois povos e impedem o estabelecimento de alianças ou estratégias comuns frente às ameaças da população regional, os Kanamari

procuraram apoiar de várias maneiras os trabalhos de demarcação, em particular nos momentos em que os Kulina mostravam-se desanimados. Por exemplo, em uma das reuniões de avaliação conjunta, na qual as lideranças Kulina expuseram a situação dos roçados insuficientes, os Kanamari ofereceram farinha e peixe para as turmas de demarcação, bem como convidaram famílias Kulina a passar

---

político.

<sup>433</sup> A relação próxima dos índios Kulina com a política indigenista de Estado data dos anos 1930, quando o SPI instalou no igarapé Riozinho da Liberdade o Posto Indígena Riozinho da Liberdade destinado a atender os índios Kulina e Kanamari do médio rio Juruá.

temporadas em suas aldeias, tudo isso para o trabalho nas picadas não arrefecer (Monteiro, 1999: 161-162).

As próprias adversidades ou contratemplos enfrentados durante a demarcação funcionaram, frequentemente, como estímulo para a conclusão dos trabalhos. Além das tensões com a população envolvente que estiveram presentes desde o início do processo, à medida que a demarcação avançava os membros das equipes indigenistas e os técnicos que apoiavam os trabalhos realizados pelos índios Kulina passaram a ser intimidados e a sofrer ameaças por parte de comerciantes e políticos da cidade de Eirunepé. Esta situação evoluiu num crescente, atingindo dois momentos extremos. O primeiro destes momentos ocorreu em janeiro de 1996, quando o programador de computador Wanderlins Moreira Maia, durante uma estada em Eirunepé para manutenção dos equipamentos, foi violentamente espancado e ameaçado de morte, sofrendo coação com o objetivo de extorsão de dinheiro. O segundo momento extremo foi, entre todos, o mais violento manifestado contra os direitos indígenas durante todo o processo de “auto-demarcação”, quando um incêndio criminoso consumiu em 22 de abril de 1996 a casa ocupada pela equipe técnica, destruindo a maior parte dos equipamentos utilizados na demarcação. Apesar do enorme prejuízo e dos traumas provocados, este incidente teve um efeito contrário àquele que deveria ser esperado pelas pessoas que o provocaram, vindo a funcionar como um estímulo para que todos que participavam da “auto-demarcação” se empenhassem ainda mais:

O incêndio com a perda de 80 por cento de todo o nosso material foi um golpe na auto-demarcação, já que os equipamentos são de alto custo, não havendo verba para a reposição. Foi uma experiência ruim. Mas provocou um efeito contrário: Todos se animaram de novo. Agora sim queríamos provar a nossa capacidade e terminar a demarcação (José Otávio Francisco Parreira *apud* Merz, 1997: 82).



Antes de tudo este incêndio foi uma reação direta contra a regularização da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá. Apesar disto, tendo em consideração a origem intencional do incêndio, e o fato de que este ocorreu no Dia do Descobrimento do Brasil, três dias após o 19 de abril, data em que se comemora o Dia do Índio, pode-se pensar que esta agressão está relacionada com a “efervescência” dos sentimentos anti-indígenas desencadeados em determinados segmentos da população local como reação contrária às manifestações de solidariedade aos povos indígenas que um pouco por toda a parte no Brasil nesta data, e que divulgadas pelos meios de comunicação social chegaram também à Eirunepé. Sem dúvida alguma é possível estabelecer uma ligação direta entre o incêndio proposital contra a “auto-demarcação” Kulina e os sentimentos contrários aos índios, mais exatamente contrários aos direitos indígenas, suscitados por ocasião das comemorações pelo Dia do Índio.

Outro dos ganhos da “auto-demarcação” está relacionado aos conhecimentos técnicos e de relacionamento interétnico adquiridos pelos Kulina. Estes últimos, aos quais os Kulina se referem como “conhecimento de nós mesmos”, talvez sejam um dos mais importantes ganhos da “auto-demarcação”, o que ressalta a dimensão política da mobilização indígena comparativamente à dimensão técnica do processo demarcatório. Para Dsômo, jovem homem Kulina que a partir dos cursos de treinamento passou a dominar técnicas de agrimensura e de operação dos equipamentos, participando de todo o processo de demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá como “técnico”, os ganhos da “auto-demarcação” são acima de tudo o autoconhecimento conquistado pelos Kulina para as próximas etapas de seu relacionamento futuro com a sociedade nacional e o Estado brasileiro:

Eu aprendi na comunidade *Madijá* sobre a quantidade necessária da alimentação para um grupo de pessoas. Sei agora quanto se gasta numa semana para alimentar 15 homens trabalhando. Toda a comunidade dos *Madijá* teve que aprender isso e fazer o planejamento, plantar e colher, juntar um estoque. Nós

aprendemos como custa, como demora, quantas reuniões e assembleias têm que ser feitas, quanto trabalho é realizar um sonho. Mas deu resultado. Ganhamos assim um conhecimento novo da nossa comunidade, de nós mesmos. Somos capaz (sic) de fazer. Vamos continuar (Merz, 1997: 78).

O fatos dos Kulina terem sido credenciados pelo Estado brasileiro para demarcar as suas terras e a posterior aprovação da demarcação pelos técnicos da Funai que avaliaram a correção e a precisão dos trabalhos contribuiu positivamente para a credibilidade dos Kulina e a legitimidade da “auto-demarcação”. Da mesma forma, os marcos de bronze impressos com referências ao Ministério da Justiça e Funai e com a indicação de “Protegido por Lei”, e as placas de interdição de acesso à terra indígena, com uma faixa “verde-amarelo”, as cores oficiais do Brasil, contendo além do dizer “Entrada Proibida” referências ao Governo Federal, ao Ministério da Justiça, à Funai e à Constituição Federal, representam uma esperança de que momentos mais tranquilos podem estar reservados para a população *Madiha* da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, já que estes elementos sinalizadores oficiais de limites deverão manter afastados da terra demarcada os eventuais invasores.

É certo que a “auto-demarcação” como mobilização de reivindicação pela regularização das terras é uma iniciativa diretamente ligada ao não cumprimento das responsabilidades do Estado de demarcar as terras indígenas. Contudo, reduzir a “auto-demarcação” a uma mera reação dos índios à inatividade do Estado seria pretender destituí-la do seu papel ativo de mobilização política. A “auto-demarcação” foi, sim, os Kulina fazerem o que o Estado não fez – e que é de sua competência –, mas foi muito mais que isso: foi os próprios índios assumirem o papel que o Estado reserva para si de garantir os direitos dos índios, foi os índios substituírem o Estado fazendo por si próprios o que o Estado sempre disse que era seu dever e compromisso; foi os índios tomarem para si a efetivação de seus direitos na situação de contato interétnico.

Se como resultado final a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá não difere daquele que teria sido concretizado pela Funai através de qualquer dos outros dois procedimentos demarcatórios, o resultado da “auto-demarcação” vai, no entanto, muito além da simples construção física da terra Kulina, estabelecido como objetivo no Convênio 004/93 em sua cláusula primeira. A “auto-demarcação” trouxe para os Kulina um maior respeito da população envolvente pelos índios, uma maior aproximação e maior estreitamento de laços entre aldeias localizadas em pontos distintos da terra indígena e um maior sentimento de pertença dos Kulina à esta terra, aspectos estes de enorme importância para o futuro das relações interétnicas e para a permanência futura dos Kulina enquanto sociedade diferenciada inserida no contexto de relações interétnicas.

No campo das lutas indígenas os ganhos étnicos decorrentes da mobilização política para a ‘auto-demarcação’ da terra Kulina estimulou outros povos indígenas – Poyanawá, Deni, Kanamari, Wajãpi, Munduruku e vários outros – para autodemarcarem as suas terras. A maior parte destas iniciativas, em um primeiro momento exclusivamente indígenas, foram posteriormente encampadas pelo PPTAL/Funai, sendo transformadas em “demarcações participativas”, nas quais a presença dos índios ficou reduzida, com é característico nesta sistemática de demarcação, ao acompanhamento e fiscalização dos trabalhos executados pela empresa de engenharia contratada pelo PPTAL/Funai para realizar a demarcação física da terra.

Para o âmbito mais alargado da política indigenista, a riqueza da “auto-demarcação” não decorre do envolvimento da população das aldeias Kulina do médio Juruá durante o tempo que durou o processo, como também não está na capacidade de mobilização étnica demonstrada por cada um dos grupos locais. A contribuição da “auto-demarcação” para o campo do indigenismo está, antes de tudo, na inovação

política que promoveu nos processos de demarcação de terras, em que os próprios interessados assumem um papel ativo na regularização de terras em disputa, papel este até então reivindicado pelo Estado como exclusivo dos poderes políticos e jurídicos constituídos.

## **9.2. “Demarcação participativa”: a demarcação da Terra Indígena Mawetek**

A participação do Civaça na demarcação da Terra Indígena Vale do Javari é “burocrática”: o PPTAL chega com a demarcação e os índios apenas acompanham os trabalhos.  
Gilberto Azanha (2000)

Devido as ameaças de latifundiários que se diziam proprietários das terras, os Kanamari dos igarapés Maloca, Matrinchã e São Vicente, na região do médio rio Juruá, transferiram-se para outras áreas próximas, indo se juntar a outros grupos locais Kanamari. Assim, adotando a estratégia de evitar o conflito direto com a população envolvente, os Kanamari do igarapé São Vicente deslocaram-se para o igarapé Mamori, no médio rio Juruá, local identificado como uma das antigas áreas de ocupação Kanamari, enquanto os Kanamari do igarapé Matrinchã mudaram-se para as cabeceiras do rio Itaquai, na região do Vale do Javari, juntando-se a outros grupos locais originários desta região com os quais sempre mantiveram relações de proximidade e de trocas matrimoniais.

Adotando uma estratégia de ocupação sazonal de suas terras, conjugada com transferências temporais para outras áreas Kanamari próximas, o grupo local do igarapé Maloca resistiu por mais tempo que os seus parentes do Matrinchã e São Vicente às investidas da população branca sobre sua área de ocupação. Finalmente, em consequência de um surto de sarampo que no início dos anos 80 provocou inúmeras

mortes e comprometeu as condições de organização social, os Kanamari do igarapé Maloca viram-se forçados a deixar a área, transferindo-se para o igarapé Mamori e de outros locais no médio rio Juruá, onde já se encontravam os seus parentes do igarapé São Vicente, e para o alto rio Jutaí, buscando apoios junto aos demais grupos Kanamari para a reestruturação social do grupo.

Com o afastamento físico da área, os Kanamari do São Vicente, Matrinchã e Maloca se dissolveram enquanto grupo, ao mesmo tempo em que as suas terras passaram a ser conceituadas pela população regional como terra que não mais pertenciam aos índios. Apesar de dissolvido o grupo, algumas famílias sempre continuaram a marcar a presença Kanamari na área, seja mantendo moradias, seja ocupando sazonalmente em períodos de coleta de frutos silvestres, de pesca e de caça. A perseverança e a estratégia de ocupação territorial adotada pelos Kanamari do igarapé Maloca foram fundamentais para manter o reconhecimento junto a população envolvente da presença indígena nestas terras.

A partir do apoio que tiveram dos demais grupos locais do médio Juruá, alto Itaquá e alto Jutaí, os Kanamari do igarapé Maloca conseguiram se reorganizar enquanto grupo social e, assim, após um período de cerca de seis anos de ausência forçada, progressivamente algumas famílias começaram a retornar para as suas áreas de origem no Mawetek, que é como os Kanamari chamam o igarapé Maloca. Como estratégia para evitar a reação de interesses contrários instalados em suas terras, a volta dos Kanamari deu-se aos poucos, de modo gradual, com uma família de cada vez, fazendo com que a retomada da terra não ganhasse uma visibilidade de imediato, passando a estratégia praticamente despercebida para a população regional até que o processo de reocupação da terra estivesse consolidado.

Uma vez restituído o equilíbrio populacional e social do grupo local do igarapé Maloca, os Kanamari copiaram a iniciativa de “auto-demarcação” criados pelos Kulina e Kaxinawá no alto rio Purus, e já então adotados pelos Kulina do médio Juruá, promovendo, em 1992, a sinalização de sua área de ocupação. Motivados pelos resultados da “auto-demarcação” Kulina que já na fase anterior ao Convênio assinado com a Funai começavam a repercutir em toda a região do médio Juruá, os Kanamari do igarapé Maloca autodemarcaram a sua área de ocupação com placas e marcos por eles próprios confeccionados, reproduzindo os trabalhos realizados pelos seus vizinhos Kulina naquela primeira fase mais espontânea em que não contavam com assessorias técnicas. Nesta iniciativa os Kanamari do igarapé Maloca foram auxiliados por alguns de seus parentes parentes moradores no alto rio Jutá e de outras áreas no médio rio Juruá, acompanhados e incentivados por uma indigenista da Opan, Adelina Vilma Marques Ribeiro, que desde 1982 atuava junto aos Kanamari. É curioso observar que mesmo tendo apoiado os seus parentes do igarapé Maloca na sinalização da área, os Kanamari do alto rio Jutá, área inserida na Terra Indígena Vale do Javari, e os Kanamari do médio rio Juruá, área inserida na Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá, não tomaram a iniciativa de autodemarcar as suas respectivas terras, permanecendo à espera que a Funai o fizesse.

Na mesma linha dos Kulina e Kaxinawá, os Kanamari do igarapé Maloca passaram a utilizar o termo “auto-demarcação” para se referirem à mobilização com que sinalizaram os limites de sua área.

Ao contrário do que ocorreu na Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, onde a “auto-demarcação” envolveu as áreas de ocupação de todas as aldeias, os Kanamari do igarapé Maloca mobilizaram-se apenas para sinalizar a área imediata de ocupação deste grupo local. Três condicionantes podem explicar o porquê desta iniciativa de “auto-

demarcação” ter ficado restrita à área de ocupação do igarapé Maloca: (1) a ausência dos outros dois grupos locais – Matrinhã e São Vicente –, que por esta altura ainda encontravam-se, respectivamente, no igarapé Mamori e no alto rio Itaquai, (2) a reduzida população do grupo local do igarapé Maloca, insuficiente para estender os trabalhos às demais áreas de ocupação, e (3) a não disponibilidade de alimentação que tal tarefa demandaria.

Apesar de restrita apenas à área de ocupação do igarapé Maloca, a faixa desta terra indígena localizada mais próxima da cidade de Eirunepé, e por isso mesmo mais sujeita a invasões, esta “auto-demarcação” representou perante a população regional a afirmação da presença dos Kanamari em todos os pontos da terra e não apenas no igarapé Maloca. Como resultado direto da iniciativa Kanamari esta “auto-demarcação” constituiu-se na verdade como a afirmação do direito territorial em toda a extensão desta terra indígena que estes índios identificam como o seu local de origem.

A iniciativa do grupo Kanamari do igarapé Maloca e as repercussões que começaram a se fazer sentir junto a população regional estimulou os dois outros grupos locais, dos igarapés Matrinhã e São Vicente, que haviam sido forçados a deixar a terra, a retornarem para as suas áreas originais. Deste modo, a consequência imediata da iniciativa “auto-demarcação” realizada pelos Kanamari do igarapé Maloca foi a deflagração do processo de retorno das famílias Kanamari que haviam sido empurrados para a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá e para o alto rio Itaquai, na Terra Indígena Vale do Javari, resultando, com isso, na retomada dos igarapés Matrinhã e São Vicente, e, portanto, na ocupação integral deste território que identificam como seu.

Impelida pelo clima de efervescência étnica que a partir da segunda fase da “auto-demarcação” Kulina dominou toda a região do médio rio Juruá, a Funai constituiu, em 1995, um GT para promover a Identificação e Delimitação das terras

ocupadas pelos grupos locais Kanamari dos igarapés Maloca, Matrinhã e São Vicente. Acatando a manifestação territorial dos três grupos locais o GT validou os limites já assinalados pela “auto-demarcação” na área de influência do igarapé Maloca e, adotando o mesmo critério de validação da reivindicação étnica, acolheu a indicação dos Kanamari para a definição dos limites relativamente às outras áreas de ocupação, resultando assim, a partir dos trabalhos oficiais de Identificação e Delimitação a proposta de demarcação da Terra Indígena Mawetek (Oliveira Neves, 1998b).

Como mencionado anteriormente, “Mawetek” é o nome do igarapé Maloca em língua kanamari. A adoção do nome Mawetek para designar esta “terra indígena” deve-se ao significado da mobilização empreendida pelo grupo local do igarapé Maloca para a retomada de sua área de ocupação tradicional e pela importância que esta mobilização teve no estímulo para que os outros grupos retornassem aos seus locais de origem nos igarapés Matrinhã e São Vicente, situações estas que fizeram deflagrar o processo promovido pela Funai para a identificação e delimitação da terra indígena no seu todo.

Dentro do princípio de envolver as populações indígenas locais no processo de reconhecimento de suas terras, prática não oficial da Funai, mas que vinha sendo executada por alguns antropólogos responsáveis pelos levantamentos etnográficos como estratégia para abrir espaço à participação dos índios em processos de demarcação, o GT responsável pela identificação e delimitação desta terra indígena incorporou os Kanamari em todas as atividades desenvolvidas na primeira fase (Identificação e Delimitação) do processo de demarcação da Terra Indígena Mawetek. Dessa forma, representantes dos três grupos locais, Maloca, Matrinhã e São Vicente, tomaram parte ativa nas reuniões com os poderes locais, realizadas na sede do Posto Indígena de Eirunepé, nos levantamentos etnográficos realizados nas três aldeias, nos levantamentos fundiários realizados junto aos ocupantes não-indígenas estabelecidos em diferentes



pontos da terra indígena, no levantamento etno-ambiental e nos trabalhos de definição dos pontos de amarração geodésica dos limites adotados para a formulação da proposta da terra indígena.

Após a realização dos trabalhos de campo e a apresentação dos respectivos relatórios técnicos referentes à situação fundiária (Cavalcante, 1995), ao diagnóstico ambiental (Costa, 1996) e ao levantamento etnográfico e antropológico (Oliveira Neves, 1998b), a Terra Indígena Mawetek foi considerada oficialmente como “identificada” em 1999. Como elemento inovador nos processos de reconhecimento das ocupações territoriais indígenas esta foi a primeira vez em todo o país que o levantamento etnoambiental foi realizado como parte integrante da fase de Identificação e Delimitação de uma terra indígena. Com a assinatura da Portaria Declaratória 558 (PD 558), de 08 de outubro de 1999, esta terra indígena foi demarcada em conjunto com a Terra Indígena Vale do Javari, com a qual apresenta limites contíguos. Concluídos os trabalhos de demarcação física em 2000, a Terra Indígena Mawetek foi homologada por Decreto de Homologação sem número (DH s/nº) assinado pelo presidente da República em 22 de maio de 2001, conduzindo a terra demarcada para a fase de registro no Cartório de Registro Imobiliário de Eirunepé e na Secretaria de Patrimônio da União, em Brasília, a capital federal do país.

#### **QUADRO 24 – CRONOLOGIA DA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA MAWETEK**

<b>Período</b>	<b>Atividade</b>
1992	“Auto-demarcação” do igarapé Maloca.
1995	Levantamentos etnográfico, fundiário e ambiental.
1999	PD 558, em 08 de outubro.
1999/2000	Demarcação física.

2001	DH s/nº, em 22 de maio de 2001. Registro da “terra indígena” no CRI e na SPU/MF.
------	---

### **9.2.1. Inconsistências da “demarcação participativa” da Terra Indígena Mawetek**

Em todos os documentos oficiais do PPTAL/Funai e no material de divulgação das ações de demarcação promovidas sob a sua iniciativa, a Terra Indígena Mawetek é indicada como tendo sido conduzida a partir do procedimento de “demarcação participativa”. Contudo, na verdade os índios Kanamari que habitam esta “terra indígena” tiveram pouquíssima participação na sua demarcação.

Além deste detalhe por si só condenável, a condução do processo demarcatório da Terra Indígena Mawetek apresenta ainda outros aspectos passíveis de críticas, tanto no que se refere à viabilização de espaços políticos de diálogo interétnico, como na efetivação dos trabalhos técnicos no terreno, podendo ser assinalados:

- os trabalhos de demarcação física, realizados por uma empresa de engenharia, foram conjugados com a demarcação física da Terra Indígena Vale do Javari, não dando destaque maior às áreas que compõem a Terra Indígena Mawetek e não abrindo espaço à participação efetiva dos Kanamari desta terra. Em virtude disto, perante a população regional e os poderes públicos locais, e, de certa forma, também para os outros índios do médio rio Juruá, a demarcação da Terra Indígena Mawetek foi revestida de uma importância secundária, como se as áreas das aldeias Maloca, Matrinchã e São Vicente fossem apenas um complemento, ou uma extensão, da Terra Indígena Vale do Javari, condição esta que pouco contribui para o aumento da credibilidade dos índios Kanamari e o respeito para com a sua terra demarcada.

- o acompanhamento e fiscalização pelos índios dos trabalhos realizados pela empresa – tanto na demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, como da Terra

Indígena Mawetek –, foram coordenados pelo Conselho Indígena do Vale do Javari (Civaja). Como entidade indígena voltada para as questões dos povos indígenas localizadas na faixa de fronteira do vale do rio Javari com o Peru, o Civaja não mantém qualquer relação efetiva com o médio Juruá, onde se localiza a Terra Indígena Mawetek. Dessa forma, o acompanhamento e fiscalização da “demarcação participativa” pelo Civaja não resultou em contribuições, nem de fortalecimento institucional, nem política, à organização dos índios da região do médio Juruá.

O Civaja era uma entidade com clara supremacia dos índios Marubo, que foram, juntamente com outros índios do Vale do Javari, aqueles que assumiram as principais atividades e que mais de perto acompanharam a realização dos trabalhos de sinalização e implantação de marcos de demarcação. Em virtude do pouco espaço de participação concedido aos Kanamari, os ganhos de aprendizado técnico e político para os índios das aldeias Maloca, Matrinchã e São Vicente foram extremamente reduzidos, fazendo com que a “demarcação participativa” realizada através da “parceria” entre o PPTAL/Funai e o Civaja tenha tido, em realidade, pouca diferença de uma “demarcação tradicional”.

Considerando que a Terra Indígena Kulina do Médio Juruá já havia sido “auto-demarcada” com êxito pelos Kulina, vizinhos dos Kanamari da Terra Indígena Mawetek, e, ainda, que estes mesmos Kanamari colaboraram com os Kulina durante a “auto-demarcação”, o mais lógico é que fossem os índios do médio Juruá, os próprios Kanamari, apoiados pelos Kulina, a estarem à frente da demarcação. Porém, essa não foi a lógica do PPTAL/Funai que decidiu delegar aos índios do Vale do Javari o acompanhamento e a fiscalização dos trabalhos efetivados pela empresa de engenharia para a demarcação da Terra Indígena Mawetek.

Promover a demarcação da Terra Indígena Mawetek como extensão da demarcação da Terra Indígena Vale do Javari foi um enorme erro institucional do

PPTAL/Funai. Atribuir o acompanhamento da demarcação da Terra Indígena Mawetek a uma organização indígena de outra região – o Civaja – foi muito mais que um erro institucional, foi um enorme erro político que assume, no cenário indigenista local e nacional, o grave significado de não reconhecer nos índios do médio Juruá competência para a realização dos trabalhos de demarcação, e, indiretamente, a negação pelo PPTAL/FUNAL da “auto-demarcação” Kulina enquanto uma experiência válida de demarcação de terra. Totalmente coerente com a sua postura geral de não reconhecer a “auto-demarcação”, o PPTAL promoveu a normatização da participação indígena em demarcações de terras, a que denominou de “demarcação participativa”, institucionalizando a iniciativa Kulina com um inegável prejuízo nas perspectivas de emancipação que a “auto-demarcação” aportou à lutas indígenas.

Da mesma forma que a opção tomada pela sistemática de “demarcação participativa”, delegar aos índios do Vale do Javari a demarcação de terra Kanamari localizada na região do médio Juruá, foi uma contribuição muitíssimo negativa do PPTAL/Funai para a luta dos movimentos indígenas, além de, em termos práticos, representar um enorme desperdício de conhecimentos técnicos, administrativos e políticos acumulados pelos Kulina durante as “auto-demarcação” de suas terras.

Objetivamente, por mais que possa ter cumprido com eficiência as atribuições que lhe foram delegadas, o Civaja desempenhou exclusivamente a função de gestão da presença indígena nos trabalhos realizados pela empresa de engenharia, ao passo que se as atividades relacionadas à demarcação tivessem sido confiadas aos índios do médio rio Juruá, a participação indígena teria sido muito mais “participativa” e a chamada “demarcação participativa” da Terra Indígena Mawetek teria sido, também, muito mais “participativa”. Insistindo na importância da dimensão política para a demarcação de “terras indígenas”, e que ela não pode ser deixada em um segundo plano, é forçoso

reconhecer que a participação do Civaja na demarcação desta “terra indígena”, na forma como ela foi conduzida, representa um grande risco de que a proposta de reconhecimento territorial e de busca de autonomia presentes nas reivindicações dos povos indígenas se convertam em política estatal e não em política de Estado, ou mais exatamente em política étnica de Estado, aprofundando, com isso “os mecanismos de participação indígena no Estado, porém de modo subordinado e sem modificar suas estruturas” (Garcés, 2009: 184). Mais uma vez a questão que se impõe não é unicamente a demarcação de “terras indígenas”, mas a demarcação emancipatória de “terras indígenas” que se constitua em um elemento a mais de fortalecimento da autodeterminação dos povos indígenas.

Da forma como foi operacionalizada, a participação indígena na demarcação das Terras Indígenas Mawetek e Vale do Javari teve um sentido meramente “burocrático”, como qualificou Gilberto Azanha (2000), antropólogo do CTI que acompanhou os trabalhos de demarcação destas terras, com o propósito exclusivo de legitimar a demarcação feita pelo PPTAL/Funai através de empresa de engenharia contratada para a realização dos trabalhos no terreno.

Embora a propaganda institucional do PPTAL/Funai indique o “fortalecimento institucional” como principal ganho para os índios e as organizações indígena nas “parcerias” para a execução da “demarcação participativa”, o Civaja não chegou a se beneficiar de nenhum ganho deste tipo. A “participação” de índios do Vale do Javari na “demarcação participativa” das Terras Indígenas Vale do Javari e Mawetek não aportou “fortalecimento institucional” ao Civaja, a tal ponto que esta organização indígena foi forçada a encerrar suas atividades em decorrência de problemas administrativos e de

gestão financeira de recursos advindos de “parcerias” firmadas com a Funasa/MS para o atendimento das questões de saúde no Vale do Javari.<sup>434</sup>

É inevitável reconhecer que o encaminhamento e a dinâmica dados pelo PPTAL/Funai para a condução da demarcação física da Terra Indígena Mawetek foram totalmente impróprios no que se refere à participação dos Kanamari desta região na demarcação de suas terras. Atribuir a coordenação do acompanhamento e fiscalização dos trabalhos de demarcação física da Terra Indígena Mawetek a uma organização indígena sediada em outra região, e que, até então, nunca havia mantido qualquer tipo de relação com os Kanamari das aldeias Maloca, Matrinchã e São Vicente, e mesmo com os índios do médio Juruá, indica da parte do PPTAL/Funai um profundo desconhecimento, ou no mínimo uma grande desatenção, a cerca do contexto indígena mais amplo. E, ainda mais grave, um descaso para com as iniciativas locais de afirmação política dos índios da região do médio rio Juruá e uma total falta de compromisso com o futuro destes povos.

Por todas estas questões, derivadas da execução dos trabalhos por uma empresa de engenharia e da participação indígena coordenada por índios de outra região, a demarcação da Terra Indígena Mawetek, embora seja indicada em documentos e materiais de divulgação do órgão indigenista oficial como tendo sido uma “demarcação participativa”, nem de longe pode ser tomada como uma iniciativa que se caracterize pela participação efetiva dos índios no processo de demarcação física de suas terras, como também não pode, nem de longe, ser considerada como uma iniciativa que tenha levado aos próprios índios que habitam a terra demarcada ganhos de qualquer espécie –

---

<sup>434</sup> O Civaja deixou de existir pouco tempo depois de concluídos os trabalhos de demarcação das Terras Indígenas Vale do Javari e Mawetek. Em seu lugar, os índios do Vale do Javari criaram a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari (Univaja), organização indígena que passou a representar os povos Marubo, Matsés, Matis, Kanamari e Kulina que habitam a Terra Indígena Vale do Javari. Além destas cinco etnias, vivem nesta mesma região os Korubo, povo recém-contado, e outros 13 grupos que ainda se mantêm isolados e sobre os quais se tem poucas informações.

técnico, político, administrativo ou étnico – resultantes da demarcação. Mais acertadamente a demarcação da Terra Indígena Mawetek deve ser tomada com exemplo de um procedimento de demarcação que pouca, ou mesmo nenhuma mais valia agregou nem ao povo Kanamari, nem aos grupos locais Kanamari habitantes desta terra, que são exatamente os maiores interessadas que a demarcação represente uma segurança territorial imediata e a garantia de um futuro com menos ameaças e menos invasões ao seu território.

### **9.3. “Demarcação tradicional”: a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá**

Demarcar as terras é necessário,  
mas não é suficiente. [...]  
Os projetos elaborados na Funai  
vem desconsiderando alternativas e projetos  
que partam dos próprios índios, e, portanto,  
são nocivos àquelas comunidades.  
Ao Governo, ao Povo e aos Índios (1981: 42-43)

São praticamente inexistentes informação ou dados relativos à realização e o desenvolvimento dos trabalhos de demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá. Essa falta de informação decorre, em primeiro lugar, da falta de presença indígena, indigenista e antropológica no acompanhamento deste processo. Em segundo lugar, e ainda mais inexplicável, a falta de informações, registros e qualquer tipo de análise, está diretamente associada ao desinteresse/descaso por parte do órgão indigenista oficial de produzir uma memória documental ou crítica sobre a demarcação de terras indígenas.

Assim como nos demais casos conduzidos pela sistemática de “demarcação tradicional”, também na demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá a

empresa de engenharia contratada pela Funai para a execução da demarcação física gerou apenas relatórios técnicos que não fornecem elementos sobre os aspectos relacionados a ganhos étnicos, mobilizações políticas ou ao fortalecimento da organização indígena local.

Os índios Kanamari do rio Juruá receberam o GT para identificação de suas terras no mesmo contexto político e no mesmo momento, em 1985, em que os seus vizinhos Kulina tiveram os limites da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá identificados.

Conduzidos por dois GTs distintos, os trabalhos de identificação e delimitação destas duas terras indígenas desenvolveram-se de formas muito semelhantes e próximas. Cada um destes GTs contou com a participação de equipes indigenistas ligadas à mesma entidade de apoio à causa indígena, Opan, e com técnicos da Funai com visões e perspectivas orientadas por aquele já mencionado quadro de referência política e institucional que, a partir do compromisso com as lutas dos povos indígenas, procurava criar espaços institucionais para a participação dos índios na condução da política indigenista oficial.

Dos trabalhos destes dois GTs resultaram, simultaneamente, as primeiras propostas para a demarcação de “terras indígenas” para os Kanamari e os Kulina da região do médio rio Juruá: a “Proposta de Área Indígena Kanamari do Rio Juruá” (Lange, Labiak e Oliveira Neves, 1985) e a “Proposta de Área Indígena Kulina do Médio Juruá” (Silva e Monteiro, 1985), de acordo com a terminologia então adotada pela Funai para designar as “áreas indígenas” ocupadas pelos grupos indígenas.

Após este início, em tudo muito parecido, as duas propostas, da “Área Indígena Kanamari do Rio Juruá” e da “Área Indígena Kulina do Médio Juruá”, ambas datadas de 1985, entraram no estágio estacionário que marca negativamente a tramitação de



todos os processos de reconhecimento de terras indígenas a partir do momento em que estes são inseridos na burocracia administrativa da Funai. As histórias destas duas propostas são semelhantes até mesmo nos trâmites e despachos administrativos a que ambas estiveram sujeitas. Tanto assim que as portarias autorizando a Funai a dar início a contratação de empresa especializada para a execução dos respectivos trabalhos de demarcação física destas terras foram assinadas no mesmo dia e receberam numeração sequenciada: PD 278, de 01 de junho de 1992, no caso da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá, e PD 279, também de 01 de junho de 1992, no caso da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.

A situação de marasmo a que foram sujeitas as duas propostas só começou a mudar a partir de maio de 1993, quando a Funai assinou o Convênio com a UNI e os Kulina do médio Juruá reconhecendo como válida a “auto-demarcação” realizada desde julho de 1991 por iniciativa e esforços dos próprios índios. No entanto, apesar da positividade que a assinatura deste Convênio levou à região do médio Juruá, nenhuma iniciativa foi tomada pela Funai com relação à demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá.

Por outro lado, apesar de os Kanamari e Kulina viverem em terras vizinhas, localizadas na mesma região geopolítica, com históricos de contato interétnico bastante semelhantes e estarem sujeitos às mesmas realidades político-indigenistas, e, ainda, apesar das Terras Indígenas Kanamari do Rio Juruá e Kulina do Médio Juruá terem sido identificadas praticamente ao mesmo tempo, frente a morosidade para a demarcação destas terras os Kanamari tiveram uma postura bem diferente dos Kulina. Enquanto os grupos locais Kulina tomaram para si a iniciativa de demarcar as suas terras, os Kanamari tiveram um comportamento mais passivo. Nem mesmo o êxito alcançado pelos seus vizinhos Kulina motivou os grupos locais Kanamari do rio Juruá a imitar a

iniciativa de “auto-demarcação”, que continuaram à espera de que o órgão indigenista oficial cumprisse a sua obrigação constitucional de demarcar a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá.

Pressionada pelas repercussões políticas e sociais que os trabalhos da “auto-demarcação” Kulina desencadearam tanto no contexto local do médio Juruá, como no contexto da política indigenista nacional, a Funai, através do PPTAL, retomou a proposta desta terra Kanamari identificada em 1985 e deu início ao seu processo de demarcação. Contudo, ao contrário do caso Kulina, o procedimento demarcatório adotado pela PPTAL/Funai para a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá seguiu o estilo de “demarcação tradicional”, com a contratação de uma empresa de engenharia para a realização dos trabalhos de abertura de picadas e clareiras, a instalação de marcos e placas indicativos de limites e medições geodésicas.

**QUADRO 25 – CRONOLOGIA DA DEMARCAÇÃO DA  
TERRA INDÍGENA KANAMARI DO RIO JURUÁ**

<b>Período</b>	<b>Atividade</b>
1985	Levantamentos etnográfico, fundiário e ambiental.
1992	PD 278, em 01 de junho.
1999	Demarcação física, sem a participação ou acompanhamento dos Kanamari.
2002	DH s/nº.
2004	Registro da “terra indígena” nos CRIs e na SPU/MF.

### **9.3.1. Implicações da “demarcação tradicional” da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá**

A partir da sistemática de concorrência por edital público, a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá foi entregue à Pórtico Engenharia, empresa com larga experiência que já havia realizado vários trabalhos de demarcação de terras indígenas na Amazônia e em todo o Brasil.

Realizada em apenas dois meses, esta demarcação não teve nem a participação direta, nem tampouco o acompanhamento dos Kanamari nos trabalhos efetuados pelos técnicos da Pórtico Engenharia no terreno. A brevidade de tempo despendido na demarcação física da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá demonstra a preocupação exclusiva da Pórtico Engenharia, como também do PPTAL/Funai, na concretização imediata da demarcação. Se tecnicamente o ritmo e a dinâmica dos trabalhos implementados podem ter apresentado alguma vantagem ao PPTAL/Funai, no aspecto político a demarcação foi nula para os grupos locais Kanamari já que não foi tomada, nem pelo PPTAL/Funai, nem pela Pórtico Engenharia, qualquer iniciativa de envolvimento dos habitantes da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá no processo de demarcação de suas terras.

Totalmente excluídos do acompanhamento e da fiscalização da demarcação executada pela empresa de engenharia, os Kanamari não puderam valer-se desta experiência para o enriquecimento do conhecimento mais detalhado sobre as diferentes faixas de terreno que compõem a sua terra. Da mesma forma, não tiveram a oportunidade de acesso ao aprendizado de aspectos técnicos e logísticos relacionados aos procedimentos e metodologia utilizados para a demarcação de suas terras. Ou seja, excluídos das ações de demarcação física – abertura de picadas, implantação de marcos e placas indicadores de limites etc. – e do acompanhamento e fiscalização dos trabalhos

realizados pelos funcionários da empresa de engenharia, os Kanamari da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá não tiveram, com o processo de demarcação de suas terras, nenhum ganho de exercício político, de fortalecimento institucional, de aumento de conhecimento técnico ou de incremento de conhecimento étnico sobre as terras que ocupam.

Na verdade, ainda muito mais grave do que não terem acompanhado ou participado dos trabalhos realizados pelos técnicos e engenheiros agrimensores, foi o fato dos Kanamari nem sequer terem tomado conhecimento, seja pela Funai, seja pela empresa contratada, seja pelo pessoal das entidades indigenistas que trabalham no médio Juruá, de que as suas terras estavam a ser demarcadas. Os diferentes grupos Kanamari moradores na Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá apenas foram informados da realização dos trabalhos de demarcação física quando estes já se encontravam em fase final de execução.

Além do prejuízo de aprendizagem em si, a não participação na demarcação de suas terras provocou nos Kanamari incertezas quanto à exatidão dos trabalhos que teriam sido realizados, criando suspeitas de que a “terra indígena” demarcada não correspondia àquela que fora anteriormente identificada e delimitada e que algumas faixas de terra teriam ficado fora da demarcação devido a imprecisão dos limites sinalizados no terreno pela “empresa especializada”.

Sem terem participado da demarcação, e sequer acompanhado os trabalhos de demarcação, os Kanamari não tinham nem mesmo a certeza de que sua terra fora realmente demarcada. A partir desta dúvida, uma expedição espontânea formada por membros de diferentes grupos locais percorreu a área durante sete dias a procura de umas das clareiras abertas pela empresa para a instalação dos marcos. A não localização desta clareira, somada às antigas incertezas de que suas terras não estavam garantidas, já

que os Kanamari foram totalmente excluídos das diversas etapas dos trabalhos, fez crescer as preocupações de toda a comunidade.

Assim, em outubro de 1999, uma segunda expedição, formada por dezoito índios Kanamari e dois indigenistas da Opan, percorreu grande parte do perímetro da terra, desde o rio Xeruã até o rio Itucumã, situados em extremos opostos da área. Durante este percurso, que durou um mês, a expedição não encontrou nenhum indício atual de invasão e constatou, por fim, que a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá havia de fato sido demarcada de acordo com a delimitação oficial.

A confirmação de que esta terra indígena está realmente demarcada, e, sobretudo, que a sua abrangência territorial e limites correspondem àqueles adotados pelo GT que em 1985 realizou a sua identificação e delimitação a partir das indicações dos grupos locais, representou, sem dúvida, um motivo de tranquilidade para os grupos da região do médio rio Juruá e, de maneira geral, para o povo Kanamari. Contudo há de se lembrar que toda esta situação de incerteza, expectativa e angústia teria sido evitada caso as pessoas diretamente interessadas na demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá, isto é, os próprios índios Kanamari que nela residem, tivessem tomado parte nos trabalhos de demarcação física de suas terras. Isto é o mesmo que dizer que toda esta situação de incerteza e preocupação poderia ter sido evitada caso o PPTAL/Funai tivesse optado pela demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá através do procedimento que permite a participação ativa dos grupos locais, a autodemarcação, ou mesmo do procedimento que permite aos índios o acompanhamento e fiscalização dos trabalhos executados pela empresa, a “demarcação participativa”. Ao adotar o procedimento de “demarcação convencional” o PPTAL/Funai permitiu que a presença dos Kanamari, apesar de nominalmente prevista nos contratos de prestação de serviços assinados com a Pórtico Engenharia, fosse intencional e deliberadamente excluída a

partir das dinâmicas e conduções dos trabalhos no terreno adotadas pela empresa na efetivação dos sinais indicativos dos limites da terra indígena.

Em síntese, procedimento de “demarcação tradicional” promovido pelo PPTAL/Funai para a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá não aportou qualquer ganho étnico ou político aos índios Kanamari. O único ganho foi a terra demarcada. Contudo, esse é um ganho de fraca intensidade, uma vez que, tendo sido a “terra indígena” demarcada sem a participação efetiva dos Kanamari, a concepção que a população regional tem sobre a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá não é exatamente aquela de uma “terra indígena” na qual é vedado o acesso e uso por não-índios, uma concepção que deixa esta “terra indígena” suscetível a futuras invasões.

E, neste cenário, postular que a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá pudesse ter sido feita a partir da “auto-demarcação” não se trata de uma argumentação improcedente, uma vez que tanto os próprios Kanamari poderiam ter sido envolvidos na demarcação de suas terras, como os índios Kulina, que já estavam autodemarcando a Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, poderiam ter sido facilmente, e sem maiores custos adicionais ao processo de demarcação, acionados para colaborar com os Kanamari nos trabalhos. A não adoção da “auto-demarcação” para a realização dos trabalhos de demarcação física da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá representa um injustificável desperdício da experiência indígena acumulada durante os trabalhos de “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina na mesma região do médio Juruá.

Todos estes fatos, a não participação nos trabalhos de sinalização de suas terras, o não aprofundamento do conhecimento detalhado das diferentes áreas que formam a “terra indígena” demarcada e as incerteza quanto à exatidão da demarcação, criam para os Kanamari situações de embaraço e sentimento de inferioridade frente a outros índios, quando em cursos de formação ou outros encontros não sabem responder à perguntas

que lhes são formuladas a respeito de aspectos ligados a sua terra (Monteiro, 1999: 164). Mais do que uma mera questão de vaidade ferida ou de constrangimento, esta situação pesa negativamente para os Kanamari, tanto no jogo político das relações interétnicas com os diferentes segmentos da sociedade nacional – população regional e poderes públicos –, como no contexto indígena local, marcado por disputas e rivalidades de afirmação frente aos seus vizinhos Kulina, e, ainda, nos contextos regional e nacional mais amplo do movimento indígena.

#### **9.4. Emancipação e regulação, na demarcação de terras indígenas**

Demarcação não é estabelecer fronteiras,  
mas garantir direitos de exercício de identidade.  
Antônio Fernando Barros (2009)

No campo das lutas pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, o termo “auto-demarcação” tem sido empregado de modo indiscriminado e um tanto impreciso para designar duas situações distintas: para expressar a ação espontânea de abertura de picadas e implantação de marcos por uma comunidade com o propósito de pressionar o Estado brasileiro a promover o reconhecimento das terras; e para expressar a participação dos índios em processos oficiais de demarcações conduzidas pela Funai.

Na linha da primeira situação, como mobilização para pressionar o Estado, a iniciativa dos índios Kulina e Kaxinawa na região do alto rio Purus, em 1983-84, foi, de fato uma “auto-demarcação”, onde “sem assessoria técnica, sem nenhum equipamento técnico moderno, até sem mapa topográfico, a comunidade demarcou a própria terra, abrindo ‘picadas’ em volta do território e avisando a Funai que a área estava pronta para ser regularizada” (Merz, 1997: 32).

Apesar de na ocasião a Funai não ter reconhecido os trabalhos de “auto-demarcação” realizados pelos Kulina e Kaxinawá, posteriormente, quando da demarcação oficial da Terra Indígena Alto Purus, em 1995, os limites indicados pela Funai e adotados pela empresa de engenharia foram aqueles mesmos anteriormente sinalizados pelos índios, sendo a terra indígena assim demarcada reconhecida legalmente através de Decreto de Homologação assinado pelo presidente da República em janeiro de 1996.<sup>435</sup>

Neste sentido, pode-se efetivamente considerar a iniciativa dos Kulina e Kaxinawá como uma “auto-demarcação”, sobretudo porque inverte aquela problemática discutida por Marco Paulo Fróes Schettino (1996) onde a concepção cartesiana de espaço que orienta os trabalhos cartográficos e de agrimensura impõe-se à concepção indígena da terra. Na demarcação da Terra Indígena Alto Purus os trabalhos técnicos nada mais fizeram do que referendar a terra “auto-demarcada” anteriormente, tendo, portanto, o território Kulina e Kaxinawa sido definido a partir das concepções nativas de terra destes dois povos. Em termos técnicos, na demarcação da Terra Indígena Alto Purus a concepção indígena de território impôs-se à concepção cartesiana de “terra indígena”, orientando os trabalhos cartográficos e de agrimensura.

O mesmo pode ser dito para a Terra Indígena Mawetek, dos índios Kanamari, no médio rio Juruá, cujos trabalhos técnicos de demarcação física realizados através da PPTAL/Funai, em 2000, seguiram a proposta de área do GT que em 1985 promoveu a Identificação e Delimitação desta terra indígena adotando os limites indicados pela “auto-demarcação” Kanamari.

---

<sup>435</sup> Embora a iniciativa dos Kulina e Kaxinawá seja o marco inicial do reconhecimento oficial da Terra Indígena Alto Purus, a sua demarcação não foi realizada através do procedimento de “auto-demarcação”, mas sim de “demarcação participativa” promovida pela DAF/Funai e realizada por uma empresa de engenharia contratada para a execução dos trabalhos no terreno.



Assim, levando em conta apenas a dimensão política presente nas iniciativas de afirmação de direitos territoriais, estes dois casos, da Terra Indígena Alto Purus e da Terra Indígena Mawetek, podem, de certo modo, ser chamados com mais propriedade de “auto-demarkações” do que até mesmo a iniciativa Kulina de “auto-demarkação” da Terra Indígena Kulina do médio Juruá, uma vez que esta, embora demarcada pelos índios, adotou os limites definidos pelo GT da Funai que promoveu a Identificação e Delimitação e formulou a “proposta de área” inicial.

No entanto, considerando que a demarcação de terra é um processo eminentemente político no qual interagem dimensões de outras ordens – técnicas, administrativas, políticas e jurídicas –, há que se reconhecer a “auto-demarkação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá como o processo mais completo, mais acabado, mais integral de “auto-demarkação”, uma vez que, além de indicarem ao GT os limites a serem adotados para a proposta de área e se mobilizarem para pressionar a Funai a demarcar a terra, foram os próprios Kulina que iniciaram os procedimentos técnicos de demarcação física e que, mais tarde, assumiram oficialmente a execução prática de todo o processo. A iniciativa dos índios Kulina do médio rio Juruá além de ser efetivamente a primeira iniciativa de “auto-demarkação” é aquela que até hoje melhor conjugou mobilização política dos grupos locais com aplicação de procedimentos técnicos de demarcação física sob a responsabilidade dos próprios índios, sendo, portanto, aquela que com maior exatidão deve ser chamada de “auto-demarkação”.

Centrando a observação na “auto-demarkação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá pode-se analisar os diferentes aspectos que incidem em uma demarcação de terra indígena e as suas implicações para a vida dos índios.

Conforme o significado que os Kulina do médio rio Juruá imprimiram à “auto-demarkação”, o uso mais apropriado deste termo corresponde à situação em que a

regularização fundiária de uma terra indígena é conduzida sob a plena responsabilidade técnica dos índios interessados na demarcação e que dela participam ativamente em todas as fases do processo de reconhecimento fundiário.

Naquele segundo sentido, em que o termo “auto-demarcação” tem sido empregado para expressar a simples participação dos índios em processos de demarcações conduzidas sob a responsabilidade da Funai, esse uso é totalmente inadequado, sendo mais apropriado o termo “demarcação participativa”, adotado pelo PPTAL/Funai para as demarcações que promove. Nesse caso, ao apropriar-se do termo “auto-demarcação” o PPTAL/Funai está a fazer uso político do seu significado, e não utilizando o termo como elemento de referência à dinâmica de participação efetiva dos índios na demarcação. Da mesma forma, ao adotar o termo “participativo” para designar os processos de demarcação que promove, o PPTAL/Funai está, também, fazendo uso político do significado deste termo – “participativo” –, já que a presença dos índios nos trabalhos de demarcação física são muito mais do que mero acompanhamento, de uma presença “burocrática”, do que exatamente de uma presença participativa.

Por outra parte, a participação de uma equipe formada por não-índios para garantir as exigências técnicas da Funai ao processo de “auto-demarcação” Kulina permite questionar até que ponto esta demarcação feita pelos Kulina foi diferente das outras demarcações de terras indígenas. E, neste caso, não seria mais indicado utilizar o termo “demarcação participativa” para a iniciativa Kulina? Ou ainda: Onde de fato reside a diferença entre “demarcação tradicional”, “demarcação participativa” e “auto-demarcação”?

Se a conclusão for a de que no aspecto técnico não há diferença entre a demarcação realizada pelos Kulina e aquela que teria sido realizada por uma empresa de engenharia, como indica a aceitação pela Funai da proposta de trabalho apresentada pela

UNI que deu origem ao Convênio 004/93 e a posterior a aprovação pela vistoria técnica realizada pela Funai após a conclusão dos trabalhos de materialização dos limites da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, a diferença entre “auto-demarcação” e os outros procedimentos de demarcação volta a recair na dimensão política do processo amplo de mobilização que envolveu os Kulina para levarem a cabo a demarcação. Isto significa dizer: primeiro, que demarcação de uma “terra indígena” não pode ser considerada apenas a partir da dimensão técnica requerida pelo processo, e, segundo, que aquilo que de fato caracteriza uma “auto-demarcação” é a efetiva participação política dos índios como executores da demarcação das suas terras.

Na demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, tanto a questão técnica como as questões administrativas e financeiras foram tratadas pela UNI e pelos Kulina de modo a que a “auto-demarcação” não apresentasse problemas para o seu reconhecimento e para a sua validação pelos órgãos oficiais, ou seja, que atendesse às normas adotadas pela Funai para os processos de demarcação de terras indígenas. Desta forma não faz sentido analisar a “auto-demarcação” apenas a partir de aspectos técnicos, administrativos e/ou financeiros. Só faz sentido analisar a “auto-demarcação” Kulina a partir da dimensão de política indígena inerente ao processo de mobilização dos grupos locais e de execução dos trabalhos de materialização dos limites da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá. Além disto, há de se considerar que os técnicos não-índios que participaram da “auto-demarcação” Kulina desempenharam as suas atividades como técnicos, mas também como indigenistas comprometidos politicamente com a luta dos índios Kulina, e não simplesmente como profissionais a serviço de uma organização indígena responsável pela demarcação da terra.

Criticar a “auto-demarcação” Kulina a partir de uma lógica administrativa seria incidir no grande erro de perder de vista que a demarcação de terras indígenas é um

processo eminentemente político. Este é um erro frequente, no qual incidem até mesmo aqueles que mais de perto apóiam as iniciativas indígenas, como faz Martin Merz, para quem:

Há um perigo muito grande nas demoras: O argumento forte a favor da auto-demarcação era a demora do Estado em cumprir seus compromissos de demarcar as terras indígenas. Agora, com o prolongamento dos prazos para terminar a auto-demarcação, a demora se torna um argumento político contra a auto-demarcação [...] O que mais enfraquece politicamente a auto-demarcação e leva a risco o reconhecimento da competência indígena são as demoras da sua primeira realização (Merz, 1997: 81).

Esse mesmo erro foi cometido pela administração da Funai, através do Diretor do Departamento de Assuntos Fundiários, Áureo Araújo Faleiros:

A auto-demarcação é muito morosa. Conciliar o dia a dia da comunidade indígena com as necessidades da demarcação física leva muito tempo. É um aspecto negativo porque há frentes pioneiras na região amazônica, há muito investimentos atualmente com o Plano Real do Governo. Se demorar muito na definição do território indígena isso pode prejudicar a integridade da área inclusive por questões de ocupações, desmatamentos e mineração. Quanto mais rápida a definição dos territórios mais fácil assegurá-los (Merz, 1997: 85-86).

A crítica do Departamento de Assuntos Fundiários da Funai incide em dois graves erros. No que se refere à primeira parte (“A auto-demarcação é muito morosa. Conciliar o dia a dia da comunidade indígena com as necessidades da demarcação física leva muito tempo”), esta crítica está pautada em um argumento impróprio, uma vez que adota uma perspectiva tecnicista, e, portanto, não adequada como argumento político para criticar uma ação política. Pelas mesmas razões seria despropositada uma análise de custo *versus* benefício baseada na quilometragem de picadas abertas e no número de dias gastos para fazer este trabalho, sem considerar os ganhos políticos advindos do processo.

Quanto à segunda parte da crítica (“Se demorar muito na definição do território indígena isso pode prejudicar a integridade da área inclusive por questões de ocupações,

desmatamentos e mineração. Quanto mais rápida a definição dos territórios mais fácil assegurá-los”), o argumento é igualmente falso, pois garantir a integridade das terras ocupadas pelos povos indígenas é uma incumbência da Funai, como órgão indigenista oficial, e demais poderes públicos, mesmo que essas terras não estejam oficialmente reconhecidas como “terras indígenas”.

Atribuir os riscos e as ameaças que pesam sobre as “terras indígenas” à dificuldade de conciliar o cotidiano das aldeias com os trabalhos técnicos de demarcação, que exigem serviços especializados, pode ser entendido, no mínimo, como um enorme equívoco, quando não como uma intenção deliberada de desacreditar o tipo de mobilização indígena realizada pelos Kulina e de atribuir aos índios a responsabilidade pela invasão de suas terras. Transferir a responsabilidade exclusiva de controle da “terra indígena” para os índios, além de uma estratégia de desresponsabilização do Estado, é uma atitude de altíssimo risco para as relações interétnicas com possibilidade de graves repercussões para os povos indígenas, uma vez que as iniciativas acionadas por grupos locais podem dar origem a conflitos com a população envolvente e agências do poder local.

Além de impróprias, críticas como estas confundem situações distintas, uma vez que as cobranças dos povos indígenas à demora do Estado em cumprir os compromissos que lhe são atribuídos pela Constituição de 1988 são dirigidas não à fase de “Demarcação” em si, mas à falta de iniciativas do Estado quanto a “Identificação e Delimitação” das “terras indígenas” e aos procedimentos administrativos e jurídicos posteriores à demarcação física, situações em que a demora observada é provocada pela morosidade da burocracia administrativa da Funai e/ou por injunções políticas que obstaculizam o processo de reconhecimento das terras indígenas. As cobranças dos índios não são dirigidas ao “tempo de duração dos trabalhos de demarcação física”,

como sugere a Administração da Funai, até porque, após iniciados, estes trabalhos geralmente transcorrem com rapidez. As cobranças dos índios são geralmente dirigidas ao não cumprimento pela Funai de suas atribuições institucionais de promover a garantia das “terras indígenas” aos povos que as ocupam.

Ao mesmo tempo que a conscientização interna dos índios na defesa de seus direitos é responsável pelas iniciativas em defesa de seus direitos, é através da participação indígena em atividades, programas e mobilizações, que a conscientização interna é reforçada. Dessa forma, considerando que toda demarcação é um ato eminentemente político, e que no caso da “auto-demarcação” a dimensão de mobilização e conscientização interna presente no processo é um dos elementos aglutinadores da própria iniciativa, não se pode ignorar que a “morosidade” mais do que um empecilho deve ser vista como um fator derivado do grau de politização, ou despolitização, dos grupos indígenas, e não como um índice aferidor da vontade, da determinação política, do incentivo, da capacidade de trabalho etc. dos índios para a conclusão das atividades. Criticar a “auto-demarcação” a partir de argumentos de ordem técnica, financeira e/ou administrativa é procurar, através de formas indiretas, desqualificar, desacreditar, minimizar, a iniciativa Kulina, minando o seu aspecto inovador para a política fundiária indigenista e para as relações interétnicas no Brasil.

Além dos três casos aqui tomados para o estudo alargado, outras demarcações de “terras indígenas” poderiam ser citadas, tanto aquelas em que os índios não tiveram nenhuma participação no processo de demarcação das terras que ocupam, como outras, em que a participação indígena foi apenas “*pro forma*” e “burocrática”, conforme as expressões utilizadas pelo antropólogo que acompanhou os trabalhos de demarcação física das Terras Indígenas Vale do Javari e Mawetek para descrever a participação

indígena nos processos de “demarcações participativas” conduzidas pelo PPTAL/Funai em parceria com o Civaja, assessorado pelo CTI.

Em sua página eletrônica, a Opan, uma das ONGs “parceiras” do PPPTAL/Funai na demarcação da Terra Indígena Deni, explicita, talvez de modo não refletido, a real característica da “demarcação participativa”: “Quando a madeireira malaia WTK<sup>436</sup> mostrou intenções de instalar-se em parte da área indígena Deni, a Opan, o Greenpeace e o Cimi, acolheram e executaram a proposta da auto-demarcação entre os Deni. No processo, a Opan acompanhou os Deni tanto na autodemarcação, quanto na demarcação oficial” (Opan, 2006). Ao mesmo tempo em que tece uma distinção entre mobilização dos índios pró-demarcação, a que chama de “autodemarcação”, e “demarcação oficial”, como indica o procedimento demarcatório conduzido pelo PPTAL/Funai, a Opan reconhece não apenas dois momentos distintos de intervenção “técnica” – o que chama de auto-demarcação, relativo à intervenção indígena, e o que chama de demarcação oficial, relativo à intervenção estatal –, mas, acima de tudo, admite que no caso da demarcação da Terra Indígena Deni estes dois momentos foram dissociados, em razão mesmo da “demarcação oficial” ter sido efetivada através do procedimento de “demarcação participativa” com uma participação indígena apenas *pro forma*.

Em condições como essas, a menção à participação indígena funciona mais como tática de construção de índices estatísticos e elemento de propagandas institucionais de órgãos e entidades envolvidas nos processos de demarcação do que como um processo político de formação de uma cidadania étnica para os índios que participam ou acompanham os trabalhos de construção de suas terras, acentuando a

---

<sup>436</sup> Fundada na Malásia, em 1940, por Datuk Wong Tuong Kwong, de onde vem o nome do Grupo, WTK tem negócios em diversos países (Japão, Taiwan, Coreia do Sul, China, Índia, Tailândia, Paquistão, Estados Unidos da América, Indonésia, Papua Nova Guiné e Austrália). De acordo com a sua página eletrônica, o Grupo WTK está envolvido em operações florestais em Papua Nova Guiné, República da África Central, Indonésia e Brasil. O Grupo WTK é o maior fornecedor de toras de madeira para a indústria de compensados em todo o mundo.

subordinação política e aumentando ainda mais a dependência aos órgãos e entidades públicas. Situações como estas indicam claramente que a demarcação de “terras indígenas” atende primordialmente aos interesses institucionais da Funai e do Estado brasileiro de normatização da questão fundiária nacional, onde a efetivação dos direitos territoriais indígenas entra apenas como elemento secundário.

Os três casos aqui analisados permitem esboçar uma visão sobre os diferentes aspectos em jogo nos processos de demarcação de terras indígenas, conforme cada um dos três procedimentos demarcatórios:

- a “demarcação tradicional”, conduzida pela DAF/Funai, que nenhuma mais valia traz para os povos indígenas, afirmando a dependência ao Estado;

- a “demarcação participativa”, conduzida pelo PPTAL/Funai, que traz para os povos indígenas uma relativa mais valia, por um lado fortalecendo as instâncias indígenas de execução de políticas setoriais indígenas, o chamado “fortalecimento institucional”, mas, por outro, criando dependências e limitações de ordem institucional decorrentes do estabelecimento de relações muito próximas entre as organizações indígenas e o Estado;

- a “auto-demarcação” que traz para os povos indígenas envolvidos diretamente na demarcação de suas terras um ganho real de mais valia, contribuindo, no âmbito interno, para o fortalecimento das mobilizações em torno da autodeterminação indígena, e, no âmbito das relações interétnicas, para o reconhecimento tanto dos índios como agentes efetivos na formulação e execução de iniciativas que lhes dizem respeito, como da autonomia indígena como princípio político para a construção de um Estado pluriétnico e plurinacional.

## **QUADRO 26 – GANHOS E IMPACTOS DAS DEMARCAÇÕES**



<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Ganhos	Nenhum outro ganho, além da terra demarcada	Fortalecimento das organizações indígenas	Fortalecimento étnico e exercício político
Impactos	Afirmação da dependência dos índios ao Estado	Criação de novas dependências institucionais	Avanço na afirmação da autodeterminação

É inegável que a “auto-demarcação” representou um avanço político não apenas para os Kulina envolvidos diretamente na mobilização política e nos trabalhos técnicos de demarcação, como também para todos os povos indígenas no Brasil, na medida em que passou a influenciar toda a formulação da política fundiária indigenista nacional. Após a experiência bem sucedida dos Kulina na “auto-demarcação” de seu território, outros povos, em diversos pontos do país, empreenderam medidas de “auto-demarcação” destinadas a promover a oficialização do reconhecimento de suas terras.<sup>437</sup>

#### QUADRO 27 – GANHOS POLÍTICOS DAS DEMARCAÇÕES

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
-----------------------	------------------------------	----------------	------------------------------

<sup>437</sup> Ultrapassando os limites da Amazônia a influência da “auto-demarcação” Kulina se estendeu não apenas aos povos indígenas e à política indigenista, mas de modo mais amplo às populações tradicionais e às questões de reconhecimento de direitos territoriais coletivos em todas as regiões do país. No Estado de São Paulo as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira foram as que primeiro reivindicaram os direitos territoriais. Em 22 de agosto de 1994, os quilombolas propuseram na Justiça Federal a Ação Declaratória nº 94.0020556-2. A ação foi proposta contra a União Federal, a Fazenda Pública do Estado de São Paulo, a Alagoinha (Companhia de Empreendimentos Gerais) e a Fundação Cultural Palmares. [...] A comunidade já havia realizado a autodemarcação de suas terras e, contando com a assessoria de um topógrafo contratado pela Diocese de Registro, elaborado um mapa com seus limites. Instruíram a ação com essa documentação e com uma pesquisa realizada por um etnólogo demonstrando a origem da comunidade. Em 3 de dezembro de 2003, a juíza federal proferiu sentença julgando procedente o pedido inicial para declarar como remanescentes de comunidade de quilombo os associados da Associação Quilombo de Ivaporunduva, devendo a União emitir o título” (CPI-SP, s/d). “No dia 24 de julho deste ano essas famílias retomaram a ex-sede da Fazenda Catelda e deram início à autodemarcação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Pau Preto, dando continuidade a um processo que vem sendo negligenciado pelo Estado desde 2006, quando iniciaram as negociações com o Instituto Estadual de Florestas (IEF), órgão que administra o parque Estadual Verde Grande que abrange a fazenda Catelda” (Vazanteiros em Movimento, 2011).

Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Ganhos políticos Internos	Nenhum	Médio	Grande
Ganhos políticos interétnicos	Regular (subordinado à Funai)	Grande (para o Civaja) Pequeno (para os grupos do Juruá)	Grande
Aprendizagem política (para as relações interétnicas)	Nenhum	Médio (para o Civaja) Pequeno (para os grupos do Juruá)	Grande

Se toda demarcação de terra indígena é sempre um ato político, ainda maior dimensão política tem a “auto-demarcação”. A “auto-demarcação” questiona muito mais fortemente do que qualquer outro procedimento de demarcação os interesses contrários aos interesses indígenas, tanto os interesses de apropriação fundiária – seja dos pequenos invasores ou do grande latifúndio – como os interesses de controle da exploração de recursos naturais localizados nas terras que por direito pertencem aos grupos indígenas. Por outra parte, embora a “demarcação tradicional” marque o reconhecimento oficial das terras indígenas, este procedimento demarcatório não traz às populações indígenas maiores garantias relativamente ao controle fundiário sobre as terras ocupadas e a utilização dos recursos, uma vez que as terras demarcadas passam a ser percebidas pela população envolvente muito mais como “terras da Funai” do que como “terras dos índios”, enquanto os recursos naturais nelas existentes passam a ser vistos como recursos públicos passíveis de apropriação por qualquer indivíduo

**QUADRO 28 – GANHOS DA DEMARCAÇÃO PARA O CONTROLE DA TERRA INDÍGENA**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Controle sobre a terra ocupada	Médio	Médio	Grande
Controle sobre os recursos naturais	Pequeno	Médio	Grande

Nos termos da análise de Boaventura (2001) a “auto-demarcação” é eminentemente uma iniciativa “de baixo para cima”, “contra-hegemônica”, “emancipatória”, expressão de uma “democracia de alta-intensidade”. Enquanto a “demarcação tradicional”, como um processo deflagrado “de cima para baixo”, da esfera institucional do Estado sobre as populações indígenas, é um procedimento regulatório eminentemente de afirmação hegemônica, de imposição de uma “democracia de baixíssima-intensidade”, ficando a “demarcação participativa” numa situação intermediária de regulação de “democracia de baixa-intensidade”.

**QUADRO 29 – EXPRESSÃO DEMOCRÁTICA  
NOS PROCESSOS DEMARCATÓRIOS**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Iniciativa	Hegemônica	Hegemônica	Contra-hegemônica
Expressão	Democracia de	Democracia de	Democracia de

	baixíssima-intensidade	baixa-intensidade	alta-intensidade
--	------------------------	-------------------	------------------

Os casos aqui estudados permitem analisar as contribuições de cada procedimento demarcatório para o fortalecimento da emancipação *versus* regulação em disputa em todos os processos demarcatórios. Se considerarmos a “auto-demarcação” realizada pelos Kulina como um processo de alta intensidade emancipatória, a demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá ocupa uma posição diametralmente oposta, fortemente marcada por uma forte regulação social, e que nenhuma mais-valia agregou aos grupos locais e ao povo Kanamari em nenhum aspecto, nem técnico, nem político, nem étnico, nem de etnoconhecimento e para as relações interétnicas futuras.

**QUADRO 30 – EMANCIPAÇÃO *VERSUS* REGULAÇÃO,  
NOS PROCESSOS DEMARCATÓRIOS**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Emancipação social	Alta intensidade	Baixa intensidade	Alta intensidade
Regulação social	Baixa intensidade	Baixa intensidade	Baixa intensidade

Contudo, seria exagerado partilhar a opinião de que “a auto-demarcação tem um efeito de emancipação política dos índios em geral, conquistando mais os seus direitos de cidadãos” (Merz, 1997: 38). É certo que não há como negar os ganhos de

emancipação presentes na participação dos índios na demarcação de suas terras; porém, é mais indicado pensar que esta participação apresenta ganhos políticos que favorecem o processo de emancipação e não que esta participação possa representar em si mesma a “emancipação”. Não se deve esquecer que “direitos de cidadania”, em uma sociedade desigual, não significa “emancipação social”. Isto significa dizer que a demarcação da terra indígena, ainda que a partir de uma “auto-demarcação”, não deve ser confundida com “emancipação política”.

No contexto histórico de relações interétnicas desiguais e assimétricas como é o caso no Brasil, a demarcação das terras indígenas deve ser vista, tanto pelo Estado, como pelos povos indígenas, como um passo no sentido de reconquista da “emancipação política”; mas não devem, nem a demarcação em si, nem os ganhos atuais conquistados, serem confundidos com esta “emancipação política” pretendida pelo movimento indígena. Confundir “demarcação” com “emancipação” é não perceber que a luta dos povos indígenas não se resume somente ao reconhecimento do direito indígena de permanência nas terras que ocupam.

### **QUADRO 31 – GANHOS DA DEMARCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Ganhos nas relações entre grupos locais	Nenhum	Nenhum (para os grupos do Juruá) Pequeno (entre o Cívaja e os grupos do Juruá)	Grande
Ganhos nas relações entre índios e população regional	Nenhum	Médio (para os grupos do Juruá) Nenhum (para o	Grande

		Civaja)	
--	--	---------	--

Considerando a emancipação como o objetivo primordial das lutas indígenas, é sempre necessário um questionamento: até que ponto essa participação dos índios em trabalhos de demarcação de terras fortalece a luta política do movimento indígena? Ou, enfocando a questão de outro ângulo: o tomar contato durante a demarcação com técnicas e conceitos ocidentais estranhos ao universo indígena, não produz impactos que afetam a cosmovisão e coesão social indígena? Nessa mesma linha, podem ainda ser levantadas outras questões:

- o apoio de entidades nacionais e internacionais para a realização da demarcação contribui para a formação de um leque ampliado de interlocuções ou aumenta a dependência econômica, administrativa, política etc. ao mundo externo?

- as negociações diretas com os poderes públicos e a população local potencializam a emergência de novas relações interétnicas mais igualitárias ou acentuam relações de desigualdades?

- as relações institucionais com o órgão indigenista para o reconhecimento da demarcação favorecem a autonomia ou contribui para a subordinação às diretrizes e normas do Estado?

- a utilização e manuseio de instrumentos e equipamentos do mundo do branco acarreta ganhos de conhecimento ou aumenta a demanda por bens materiais de origem externa?

- o contato com tecnologias avançadas que favorecem a realização dos trabalhos contribui para o incremento do etnoconhecimento ou reforça a subordinação epistemológica?

Embora todas estas sejam questões mais diretamente relacionadas ao caso da “auto-demarcação”, onde os índios têm uma participação ativa na construção física de seu território, no contato direto com avançadas tecnologias e no processo de debate e discussão com poderes públicos e as populações locais sobre os impactos da demarcação, tais questionamentos continuam válidos para os outros procedimentos demarcatórios.

**QUADRO 32 – IMPLICAÇÕES DA DEMARCAÇÃO  
PARA AS RELAÇÕES DE CONTATO**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Aprimoramento das relações interétnicas	Pequeno	Médio	Grande
Subordinação às diretrizes do Estado	Grande	Médio	Pequeno
Incremento na dependência à equipamentos e tecnologias externas	Pequeno	Médio	Grande

A participação da UNI na “auto-demarcação” Kulina representou ganhos tanto para o fortalecimento institucional e político do movimento indígena como de formação e experiência pessoal para todos que tomaram parte dos trabalhos, como reconhece Chico Preto, coordenador da UNI:

A minha experiência no processo de auto-demarcação foi fundamental para o meu amadurecimento político. No início estava fazendo uma coisa sem muita clareza, já que essa é uma experiência inovadora. Foi preciso muito estudo e dedicação para ampliar o meu grau de conhecimento e entendimento de todo o processo. O contato com as diferentes ideias fez com que eu amadurecesse meus

pensamentos: do conhecimento técnico; do pensamento dos Kulina; das entidades de apoio (Comin/Opan), que têm uma linha política diferente da UNI; da filosofia da Financiadora e da Funai. E, junto com a clareza, veio o respeito. Houve muita luta para que a Funai reconhecesse e aceitasse esse trabalho que estamos concluindo. E podemos dizer que somos vitoriosos: a metodologia adotada é reconhecida e hoje a UNI é respeitada pela Funai, que inclusive nos chamou para fazer a fiscalização dos trabalhos das demarcações das terras do Médio Purus que estão sendo realizadas no Município de Pauini. Tudo isso fez com que eu amadurecesse muito (Merz, 1997: 84).

### **QUADRO 33 – GANHOS DAS DEMARCAÇÕES PARA O MOVIMENTO INDÍGENA**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Fortalecimento político do movimento indígena local	Nenhum	Médio (no médio Juruá) Grande (no vale do Javari)	Grande (para a UNI e no médio Juruá)
Fortalecimento institucional do movimento indígena	Nenhum	Nenhum (no médio Juruá) Grande (para o Civaja)	Grande (para a UNI) Médio (no médio Juruá)

Ao longo do processo a UNI ganhou experiência e competência administrativas que serão importantes para a condução de novos programas e projetos que venham a ser implementados pela entidade e pelos povos indígenas por ela representados. Aliás, a competência e experiência adquiridas pela UNI já foram reconhecidas, uma vez que, como disse Chico Preto, a UNI foi convidada pelo PPTAL a acompanhar e fiscalizar a demarcação de “terras indígenas” na região do médio rio Purus, região vizinha à região do médio rio Juruá.<sup>438</sup>

<sup>438</sup> Após o Convênio com a Funai, a UNI acompanhou os trabalhos realizados por empresa de engenharia na demarcação física de diversas terras indígenas na região do médio rio Purus.



**QUADRO 34 – CONTRIBUIÇÕES DA DEMARCAÇÃO PARA A  
EXPERIÊNCIA ADMINISTRATIVA DOS ÍNDIOS**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Contribuição institucional e política para o movimento indígena	Nenhuma	Nenhuma (para os índios do Juruá) Grande (para o Civaja)	Grande para os índios do Juruá
Contribuição para a experiência política dos índios	Nenhuma	Nenhuma (para os índios do Juruá) Grande (para o Civaja)	Grande para os índios do Juruá
Contribuição para a formação de redes de entre ajuda étnica	Nenhuma	Nenhuma (para os índios do Juruá) Grande (para o Civaja)	Grande para os índios do Juruá
Impacto sobre a concepção étnica de autonomia	Negativo	Negativo (subordinação ao Civaja)	Positivo

Quanto aos ganhos de competência administrativa pela UNI não há qualquer dúvida. Mas também é certo que tais ganhos administrativos implicam no risco de que as organizações indígenas passem agir como espaços de execução e administração de política indigenista do Estado em detrimento de seu papel de articulação étnica e de formulação de políticas indígenas que, inseridas no campo das negociações políticas entre índios e o Estado nacional, cumprem o papel de alargar o campo dos direitos indígenas.

Este risco pode ser sentido nas palavras de Manoel Kawinawá, que como Secretário da UNI, participou da “auto-demarcação”:

Quando entrei (na coordenação da UNI) senti uma dificuldade muito grande. Cheguei mais ouvindo daqueles que já sabiam de alguma coisa do que estavam fazendo.

Passaram quatro anos de ouvir. Aprendi as palavras técnicas, políticas, jurídicas. Hoje a UNI é uma “empresa indígena” que se dá bem com técnicos, leis e administração (Merz, 1997: 79).

### QUADRO 35 – RISCO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Impactos no universo indígena	Grande	Grande	Grande
Dependência à entidades de apoio	Aumento	Aumento	Aumento
Incremento das relações com a sociedade nacional	Pequeno	Médio	Grande
Incremento de conhecimentos externos	Nenhum	Pequeno	Grande

Apenas porque desde o início a dimensão política do processo de “auto-demarcação” Kulina foi tomada como eixo orientador das atividades é que “A participação decisiva dos *Madijá* em todos os níveis de planejamento e execução era a condição principal e necessária” (Merz, 1997: 33). Tivesse sido outra a linha de orientação adotada para os trabalhos de demarcação, a participação indígena ter-se-ia limitado somente a algumas atividades e/ou a certos aspectos, como, por exemplo, à fiscalização e acompanhamento dos trabalhos. Se isso tivesse ocorrido, certamente que a concretização da demarcação da terra indígena não teria sido inviabilizada, mas, sem dúvida, tal situação imprimiria uma outra característica ao processo, semelhante àquelas dos procedimentos de “demarcações participativas”, nos quais, embora a demarcação da

terra seja o objetivo final, o eixo orientador das atividades é fortemente institucional e com fraca intensidade de formação e exercício etnopolítico dos índios.

**QUADRO 36 – GANHOS ETNOLÍTICOS NAS DEMARCAÇÕES**

<b>Terra Indígena</b>	<b>Kanamari do Rio Juruá</b>	<b>Mawetek</b>	<b>Kulina do Médio Juruá</b>
Processo demarcatório	“Demarcação tradicional”	“Demarcação participativa”	“Auto-demarcação”
Ganhos étnicos (cultura, língua, história etc.)	Nenhum	Médio	Grande
Ganhos de etnoconhecimento (conhecimento étnico sobre a terra)	Nenhum	Médio	Grande
Ganhos de conhecimento técnico	Nenhum	Médio	Grande

A “auto-demarcação” Kulina, seja a partir de sua primeira fase como processo de mobilização política, seja a partir do estabelecimento do Convênio entre índios e o Estado, deu origem a um novo tipo de diálogo interétnico, tendo, de um lado, os Kulina, como população diretamente interessada na definição da terra, e a UNI, como entidade representativa do movimento indígena, e, do outro, o Estado, como agente regulador, representado pela Funai na condução do reconhecimento demarcação realizada pelos índios.

Acima de tudo, a “auto-demarcação” Kulina lançou as bases para uma nova forma de diálogo entre os interesses nacionais e os interesses indígenas. Não mais o antigo diálogo orientado unilateralmente pelo Estado nacional na execução de políticas públicas paternalistas, mas uma nova situação onde a exclusão cede lugar à dialogia (Oliveira, Oliveira Neves e Santilli, 2001), um relacionamento interétnico mais

igualitário, marcado, de um lado, pela atitude propositiva por parte dos índios e, de outro, pela postura transigente de um Estado plural e receptivo.

“Rumo à Auto-Demarcação: da Dependência à Decisão”, título de um dos capítulos do livro “Auto-demarcação *Madijá*: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia” (Merz, 1997), que traça um histórico detalhado da iniciativa Kulina, pode ser tomado para indicar o caráter emancipatório da “auto-demarcação”.

Muito além de uma mera concretização de iniciativa social, a “auto-demarcação” pode ser tomada como marco inicial de um novo processo de relações sociais interétnicas entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, um passo efetivo na superação das relações assimétricas e de construção de um relacionamento mais igualitário onde os índios passem a ocupar o lugar hoje reservado para si pelo Estado hegemônico na formulação e orientação das políticas públicas que dizem respeito aos povos indígenas, uma nova situação de diálogo interétnico simétrico onde os diferentes grupos sociais que conformam a sociedade pluriétnica considerem-se mutuamente como agentes sociais e políticos efetivos na condução do futuro de suas sociedades, compartilhando o contexto plural e inclusivo entre iguais de uma nova sociedade nacional.

A “auto-demarcação” é, no cenário das lutas políticas, o passo mais firme dado pelos povos indígenas no sentido de superar a situação de tutela e subordinação a que foram submetidos pelo Estado nacional. Como processo político, “auto-demarcação” é a demonstração mais clara, até hoje dada pelos índios, de que estão decididos e aptos a tomarem em suas próprias mãos a construção dos caminhos de reconquista da autodeterminação e autonomia perdidas ao longo do processo histórico de dominação a que foram submetidos no Brasil.

O deslocamento dos índios ao longo de todo o perímetro da “terra indígena” que está sendo demarcada além de representar uma oportunidade para o conhecimento pormenorizado dos limites físicos das suas terras, permite o conhecimento da diversidade topográfica que constitui o território, o reconhecimento de redutos de caça e pesca e de nichos ambientais favoráveis à utilização pelos grupos, e ainda um levantamento mais concreto sobre as potencialidades e limitações de exploração dos recursos naturais. E, logicamente, tão maior será o ganho de conhecimento profundo sobre a terra indígena quanto mais ativa for a participação dos índios no processo de demarcação. Neste sentido, a demarcação de uma “terra indígena” através do procedimento de “auto-demarcação” é aquela de maior contribuição étnica, uma vez que, participando ativamente de todos os trabalhos, a população local tem a possibilidade concreta de conhecer mais intimamente o meio físico que ocupa, reforçando e aprofundando não apenas o etnoconhecimento, mas, também, e principalmente, as relações que ligam social, cultural, histórica e miticamente os povos indígenas aos seus territórios.

A participação dos grupos locais na “auto-demarcação” da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá permitiu uma mudança positiva sobre a percepção da territorialidade Kulina, contribuindo para o processo de reversão das relações de poder que, com o contato, tornaram-se desfavoráveis aos povos indígenas:

Ainda na década de 80 [...] os seringalistas ou “patrões” eram tidos como os donos do rio Preto, do rio Eiru e de outros rios que integram a área indígena. Hoje, porém, os Kulina falam abertamente: “- a terra é nossa”. E essa afirmação tem seu lastro nas muitas histórias que acumularam sobre cada um dos pontos de seu território: não se limitam a dizer que aqui ou lá morava fulano antigamente, mas acrescentam coisas bem concretas, como “- eu encontrei tal árvore lá”, “-lá tem buriti ou um igarapé com uma pedra assim e assim”. Então todos podem contar alguma coisa, vai haver sempre alguém que conheceu aquele lugar, porque esteve lá na demarcação (Monteiro, 1999: 163).

Por outro lado, este tipo de conhecimento étnico, este “senso comum étnico” adquirido pelos Kulina durante o processo de “auto-demarcação”, nunca se efetiva quando a demarcação é feita através do procedimento convencional de demarcação, conduzido por empresas de engenharia. No desempenho das atividades técnicas contratadas com o órgão indigenista oficial, estas empresas em geral não envolvem a participação dos índios nos trabalhos, ou quando isto acontece, esta é sempre secundária e relegada à prestação de serviços de apoio logístico aos trabalhos técnicos. Na maior parte das demarcações realizadas a partir de procedimento convencionais, são praticamente inexistentes os ganhos, para os índios, tanto de mobilização política e de conhecimento do território, como também de aprendizado técnico. Da mesma forma, apenas diferindo da “demarcação tradicional” quanto a utilização dos índios no acompanhamento dos trabalhos no terreno, a “demarcação participativa” permite apenas um ganho reduzido de etnoconhecimento, muito inferior àquele advindo com a “auto-demarcação”.

A demarcação de terras indígenas não deve ser apenas um processo de agrimensura destinado a medição de terreno e definição de lotes ou faixas de terra a serem destinadas à ocupação pelos índios. Qualquer processo de demarcação é permeado por toda uma série de relações sociais que se estabelecem numa situação de disputa fundiária entre as comunidades indígenas e as populações envolvidas. Para que a demarcação seja duradoura, isto é, para que a terra demarcada venha a se constituir como parte integrante de um projeto étnico visando a permanência atual e futura de um povo, é necessário que a demarcação não seja tomada apenas como um processo de aplicação de procedimentos e normas técnicas, mas que envolva a participação ativa dos índios em todas as fases de discussão, planejamento e execução do processo (Monteiro, 1999: 163).

A falta de preocupação, observada nos casos estudados, para com o registro documental e análise crítica sobre o desenvolvimento dos trabalhos e os resultados e/ou impactos da demarcação é um fato grave, infelizmente recorrente na grande maioria dos processos de demarcação das terras indígenas. De certa forma, essa falta de preocupação pode ser entendida nos casos de “demarcação tradicional”, nos quais as empresas de engenharia prestadoras de serviço limitam-se exclusivamente à realização dos trabalhos técnicos, gerando somente relatórios de serviço que, por sua própria característica, não fornecem elementos para uma visão de outra ordem.

No caso das demarcações conduzidas pelos outros dois procedimentos, “demarcação participativa” e “auto-demarcação”, essa despreocupação de análise e registro torna-se totalmente inaceitável, parecendo demonstrar a pouca atenção e o pouco interesse, tanto da DAF/Funai e PPTAL/Funai, como das entidades indigenistas e mesmo indígenas, para a reflexão crítica quanto as suas ações.

Uma explicação poderia ser buscada na motivação imediatista, pragmática, empirista, das entidades indigenistas e indígenas que, voltadas quase que exclusivamente para o trabalho de acompanhamento direto nas aldeias, não prioriza, e até mesmo não valoriza, a prática de reflexões teóricas e análises conceituais, vistas como perdas de tempo e de energia, decorrentes de um intelectualismo de pouca eficácia concreta e interpretadas como objeto de um teorismo acadêmico rejeitado pela maioria das entidades que se dedicam à ação indígena/indigenista no terreno. Contudo, mais do que uma questão de metodologia de ação – se assim cabe dizer –, essa despreocupação, desatenção, desinteresse assume uma conotação de irresponsabilidade e de descaso, de falta de seriedade e de falta de compromisso dos órgãos e entidades que participam de “demarcações participativas” ou de “autodemarcações” com as implicações do procedimento de demarcação para além do objeto em si da demarcação

– a terra demarcada –, e do momento político imediato da demarcação – o período de realização dos trabalhos demarcatórios –, na vida dos povos indígenas.

Apesar das críticas que possam ser levantadas aos diferentes procedimentos demarcatórios, todos eles apresentam como ganho imediato: a terra demarcada. Um ganho inquestionável enquanto condição mínima e fundamental para a continuidade étnica dos povos indígenas.

A demarcação física da Terra Indígena Mawetek, realizada não pelos índios das aldeias localizadas nesta terra, mas por índios de outra região, é um exemplo concreto de que, no fundo, a “demarcação participativa” não é assim tão participativa como o seu nome pretende dar a entender. Ademais, na “demarcação participativa”, a presença dos índios, sejam eles habitantes da terra indígena objeto da demarcação, ou habitantes de outras terras, serve muito mais como um acompanhamento *pro forma*, destinado a atender normas “politicamente corretas” introduzidas nos processos de reconhecimento das “terras indígenas” do que um procedimento de política indigenista voltado ao fortalecimento e a valorização étnica.

Na linha das conquistas com a Constituição Federal, que reconhece a possibilidade dos índios, como atores políticos ativos, de intervirem na discussão, formulação e implantação de propostas, projetos, programas e políticas públicas destinadas a atender demandas étnicas, o reconhecimento da “auto-demarcação” como um procedimento oficial para a regularização das terras alarga o horizonte político indígena às questões relacionadas ao território, elemento central das atenções do Estado-nação.



Ainda que a autonomia política não seja uma bandeira das lutas indígenas no Brasil, como também não o é em nenhum país da América Latina<sup>439</sup>, ao reconhecer a “auto-demarcação” Kulina como procedimento legal para a demarcação de “terra indígena” o Estado brasileiro reconhece os povos indígenas como entes autônomos, como atores políticos não apenas de direito, mas, agora também como possibilidade concreta de participação nas discussões de política territorial que lhes dizem respeito.

A “auto-demarcação” Kulina, a partir do seu reconhecimento como procedimento oficial para a demarcação da terra indígena, conquistou para todos os povos índios, e não apenas para os Kulina, a possibilidade de participação como atores políticos ativos no diálogo interétnico naquilo em que o Estado nacional tem como seu bem mais valioso, as questões de geopolítica territorial.

O que faz da “auto-demarcação” um procedimento privilegiado das lutas indígenas é o fato de demonstrar que os índios podem fazer por si mesmo tudo aquilo que o Estado sempre reivindicou como sendo de sua única e exclusiva competência. A “auto-demarcação” demonstra, de maneira eficaz, que a hegemonia do Estado decorre exclusivamente do processo histórico de colonização e de construção política de desigualdades sócio-culturais a que foram/são submetidos os povos indígenas. Com o resultado positivo da “auto-demarcação” os índios demonstram que a autodeterminação étnica não é apenas uma demanda retórica, mas um projeto exequível de futuro, e que podem, os próprios índios, exercerem a sua autodeterminação enquanto populações etnicamente diferenciadas participantes de uma sociedade pluriétnica e de um Estado plurinacional.

---

<sup>439</sup> O Capítulo 2 indica alguns autores para os quais a reivindicação de autonomia política não está presente na luta dos povos indígenas na América Latina.

## CAPÍTULO 10

### DA LUTA PELA AUTODETERMINAÇÃO ÀS ARMADILHAS DA “PARCERIA”

#### 10.1. Demarcação: um projeto etnopolítico

Apesar dos diferentes tipos de demarcação – a “demarcação tradicional”, realizada pela DAF/Funai, a “auto-demarcação”, produto da iniciativa indígena, e a “demarcação participativa”, o *modus operandi* indígena assimilado pelo PPTAL/Funai – terem por objetivo atingir o mesmo resultado final de regularização fundiária das terras indígenas, resultado este algumas vezes alcançado a partir de metodologias e procedimentos técnicos no terreno semelhantes, tais procedimentos são efetivamente bastante distintos entre si, uma vez que tanto a participação indígena como a relação de poder Estado *versus* povos indígenas é substantivamente diferente em cada um dos três estilos de demarcação.

Mais especificamente com relação a “auto-demarcação” e a “demarcação participativa”, estas são de certa forma bastante próximas entre si no que diz respeito à participação dos índios nos trabalhos no terreno para a demarcação física, até porque esse segundo procedimento foi “inspirado” – se é que se pode dizer assim! – na metodologia e nos procedimentos demarcatórios formulados pelos Kulina durante a processo de “auto-demarcação” de suas terras no rio Juruá. Contudo, no que se refere a mobilização e envolvimento dos grupos indígenas locais na construção física da “terra indígena” e o compromisso étnico que daí resulta, “auto-demarcação” e “demarcação participativa” apresentam enormes diferenças entre si, com resultados muito mais favoráveis para aquele primeiro procedimento demarcatórios.

A “auto-demarcação” é o espaço por excelência de afirmação política, de formulação de propostas e de exercício da emancipação étnica. Na “auto-demarcação” a presença indígena se constitui no elemento fundamental, tanto para a concretização da demarcação física, como para a legitimação da “terra indígena” demarcada. Em contrapartida, na “demarcação participativa” a participação indígena no acompanhamento e fiscalização dos trabalhos realizados pelos técnicos da empresa de engenharia é regulada por normas técnicas, cronogramas de execução de tarefas e planejamentos administrativos totalmente alheios ao universo étnico. Na “demarcação participativa” a presença indígena é meramente acessória e figurativa no que diz respeito à concretização do objeto físico, a “terra demarcada”, embora desempenhando um papel fundamental na atribuição da legitimação desta “demarcação”. A partir das relações de poder que se afirmam durante o processo demarcatório as três sistemáticas de demarcação de terras indígenas correspondem a três diferentes modelos de relacionamento político interétnico substantivamente diferentes: tutelado/dependente, reforçado pela “demarcação tradicional”; subordinado/institucionalizado, fortalecido pela “demarcação participativa”; autogerido/autogoverno, estimulado pela “auto-demarcação”.

O Quadro a seguir indica os três procedimentos de demarcação sintetiza e os agentes institucionais e políticos responsáveis execução das respectivas demarcações, assinalando o tipo de demarcação, se desenvolvido pelos índios ou pelos brancos, a dinâmica social estimulada com a demarcação, o incremento nas relações com o mundo do branco, as relações de poder que se afirmam, e o modelo de relacionamento interétnico projetado pelo demarcação para o horizonte futuro para as relações entre os índios e o Estado nacional.

**QUADRO 37 – DISTINÇÕES ENTRE  
OS TRÊS PROCEDIMENTOS DEMARCATÓRIOS**

<b>Procedimento demarcatório</b>	<b>“Demarcação tradicional”</b>	<b>“Demarcação participativa”</b>	<b>“Auto-demarcação”</b>
Execução	DAF/Funai	PPTAL/Funai	Índios
Tipo de demarcação	Demarcação de branco, pelos brancos	Demarcação de índio, pelos brancos	Demarcação de índio, pelos índios
Dinâmica social estimulada	Subordinação ao Estado	Dependência às políticas públicas	Protagonismo indígena
Relações com o mundo do branco	Subalternidade	Fortalecimento de organizações indígenas	Fortalecimento étnico
Relação de poder enfatizadas	Colonialismo	Paternalismo	Autonomia
Relacionamento interétnico	Tutelado/ Dependente	Subordinado/ Institucionalizado	Autogerido/ Autogoverno

Longe de ser uma mera aplicação de técnicas de agrimensura para delimitação de terrenos ou um exercício de zoneamento ambiental, demarcar terras indígenas é, em sua essência, um ato político extremamente complexo de “construção de uma nova realidade sociopolítica, em que um sujeito histórico, um grupo étnico que se concebe como originário, ingressa em um processo de territorialização e passa a ser reconhecido, sob uma modalidade própria de cidadania, enquanto participante efetivo da nação brasileira” (Oliveira, 2001: 34). Por esta razão a “auto-demarcação” não pode ser vista apenas como os índios fazendo um trabalho da competência do Estado. Se assim fosse a “auto-demarcação” perderia muito de seu potencial político emancipador.

A “auto-demarcação” é muito mais do que os índios assumirem a ausência do Estado no reconhecimento das terras que ocupam. Como processo político de diálogo interétnico travado em torno da questão territorial, a “auto-demarcação” é o caminho mais seguro de um povo indígena estabelecer as bases para o seu fortalecimento étnico nas relações com as instituições públicas e com a sociedade nacional. Considerando

como José de Souza Martins que ao homem cabe produzir o seu destino, fazendo-se senhor de sua própria História (1999: 1), a iniciativa de “auto-demarcação” pode ser entendida na sua perspectiva imediata como a descrença de que o Estado brasileiro consiga, por si só, oferecer uma resposta satisfatória à problemática fundiária vivida pelos povos indígenas e na perspectiva das lutas étnicas a médio e longo prazo como a superação do sentimento de inferioridade frente o mundo do branco que gera a dependência em todas as dimensões da existência humana afirmando a colonialidade; inferioridade, dependência e colonialidade expressas desde os primeiros contatos com o mundo do branco e reafirmadas no paternalismo da política indigenista de Estado.

Como marco de afirmação da ação política, a “auto-demarcação é o começo de um do processo de reorientação das relações interétnicas; um passo em direção a um “processo de construção social por parte dos habitantes de um território que os impulsiona a buscar soluções para os seus problemas e necessidades a partir de autodiagnósticos da sua própria realidade” (Fundación Gaia Amazonas, 2000: 236). Tomado desta forma, a “auto-demarcação” assemelha-se ao processo de “ordenamento territorial” concebido pelas comunidades indígenas na Amazônia colombiana como o conjunto de relações que têm implicação na vida da população de um determinado território, como “a coluna vertebral que regula os princípios dos governos próprios e de todas as relações culturais, políticas, econômicas e sociais, seja a nível interno ou externo” (Sánchez, 2000: 102).

Assim, a demarcação de terras indígenas não pode ser encarada como um ato isolado no diálogo entre o Estado e os povos indígenas. Ao fim e ao cabo, o que está efetivamente em jogo na demarcação de terras indígenas não é apenas a terra demarcada, mas sim a construção de horizontes de convivência intercultural entre sociedades etnicamente diferenciadas.

Cabe lembrar que não é a regularização da situação fundiária que garante o controle da terra indígena. Prova disso é que grande parte das terras indígenas oficialmente reconhecidas e até mesmo algumas já com situação jurídica plenamente definida, encontram-se ameaçadas ou mesmo invadidas por garimpeiros, madeireiros, latifundiários, posseiros ou projetos oficiais de desenvolvimento. Não é a demarcação física, ou, muito menos, a demarcação administrativa, ou o registro em cartório, ou uma sentença judicial, que garante terra de índio.<sup>440</sup> O que garante a ocupação e a manutenção da “terra indígena” por um povo indígena, é o próprio índio, é a mobilização política dos povos indígenas, mobilização essa que é constantemente desarticulada pela ação reguladora do Estado, seja através da juridificação do processo de demarcação, seja através da abreviação redutora da mobilização indígena, restrita a atividades de acompanhamento da demarcação física e posterior participação em atividades de fiscalização de suas terras.

Embora o reconhecimento de terras indígenas seja um processo político já por seu próprio teor e objeto, a constituição oficial de uma “terra indígena” é despolitizada já na fase inicial de composição da equipe responsável pelos levantamentos de “Identificação” e “Delimitação” através de sua caracterização como “grupo técnico”. Uma despolitização que, além disso, foi reafirmada pela juridificação do processo de demarcação das terras indígenas em decorrência do Decreto Presidencial Nº 1.775/96, que retirou do órgão indigenista oficial a atribuição de regularização das terras

---

<sup>440</sup> Em toda parte do país, as terras ocupadas por índios são alvo de invasões. Muitas dessas invasões são marcadas por conflitos e violência decorrentes da retirada ilegal de madeira, da exploração mineral, da expropriação fundiária por empreendimentos do agronegócio e da implantação de projetos e programas de desenvolvimento regional e nacional. A invasão e violência em terras indígenas não ocorrem apenas da Amazônia, mas acontece em todas as regiões do país, atingindo até mesmo terras já reconhecidas como “terras indígenas”. Na Amazônia, e mais especificamente em região de fronteira no Estado de Roraima e na região do alto rio Negro, no Estado do Amazonas, está presente um outro tipo de violência, decorrente da instalação de unidades militares em terras indígenas, sendo que a presença de militares tem resultado em casos frequentes de abusos sexuais e provocado transtornos sociais nas comunidades indígenas.

indígenas, e da Portaria Nº 14/96, limitando as ações de indigenistas/antropólogos à uma mera atuação técnica com finalidades processuais.

Ainda que a demarcação acarrete a perda de áreas de ocupações antigas, e que por não serem utilizadas na atualidade são excluídas da terra final demarcada, a concretização de parte do antigo “território tradicional” como “terra indígena” contribui para a tomada de consciência pelos índios da dinâmica tensa que marca as relações interétnicas, e não apenas no que tange à questão fundiária.

É esta aprendizagem que permite aos povos indígenas entenderem em primeiro lugar que ainda que o “território tradicional” continue a ser definido etnicamente como o local “onde o meu pai nasceu, onde os antepassados estão enterrados”, como a ele se referem os Kulina, este não mais se realiza em toda a sua plenitude no contexto das relações interétnicas, tais como estas foram estabelecidas – e como ainda hoje estão estabelecidas – a partir do relacionamento desigual imposto pela sociedade ocidental. E, em segundo lugar, que, apesar disto, é esta concepção étnica do “território tradicional”, como o local “onde o meu pai nasceu, onde os antepassados estão enterrados”, que lhes garante no momento histórico e no contexto político atuais o reconhecimento pela população regional, pela sociedade nacional e pelo Estado brasileiro das áreas que ocupam como “terras indígenas”.

Enquanto por um lado “demarcação”, como uma iniciativa externa, de atribuição do Estado, traz em si uma conotação de configuração de espaços de confinamento, de redução, de fechamento societário com a exclusão de relações com o mundo externo, por sua parte a “auto-demarcação”, como mobilização indígena para a afirmação territorial, sugere o exercício de uma organização interna que alarga a possibilidade política de organização indígena no fortalecimento do grupo étnico em suas relações com a sociedade envolvente e com o Estado nacional. Assim, a participação dos índios

na demarcação de suas terras mostra-se como o caminho mais direto para fugir àquele risco por muitos assinalado de que a fixação de limites de demarcação física venha a repercutir na vida futura dos povos indígenas como uma forma de imposição de limites étnicos. Do mesmo modo, a participação dos índios na demarcação de suas terras através da “auto-demarcação”, associando os conhecimentos étnicos sobre a terra aos novos conhecimentos técnicos, administrativos e políticos para a construção da “terra demarcada”, é o caminho mais certo, ainda que passando por trilhas sinuosas, para a construção de novas relações interétnicas instituídas a partir de um diálogo intercultural de respeito à diferença sem discriminação e de busca de igualdade sem descaracterização.

As diferentes concepções de “terra” formuladas por índios e não-índios repercutem não apenas nos padrões de apropriação do espaço, mas também nas diferentes formas de representação do espaço apropriado.

A concepção cartesiana de espaço que orienta a visão das sociedades ocidentais contemporâneas deu origem a toda uma tecnologia e procedimentos de agrimensura que empregados na delimitação e mapeamento dos terrenos reforçam uma visão não apenas estranha, mas, substancialmente antagônica, à visão indígena de território. Para a visão ocidental

o espaço cartesiano é quadriculado, atravessado por coordenadas, pontos, ângulos, números e linhas. É um espaço concebido desde uma visão aérea, direcionada de cima sob um olhar vertical para baixo. Portanto, também sua representação reproduz essa perspectiva vertical, através das representações cartográficas. Representações planas, delimitadas por uma ‘janela’, cujo conteúdo representado se assenta sobre uma ‘grade’ quadriculada de coordenadas. O ideal da representação cartográfica é medir, quantificar ao máximo o espaço, de forma a permitir a sua apreensão a partir de uma abstração distante, sem uma experiência local (Schettino, 1996: 8).

A concepção indígena de espaço, profundamente diferente da concepção cartesiana, caracteriza-se por lançar um olhar horizontal aos locais originais, míticos e



históricos inscritos na visão de “terra”, construindo conceitualmente o “território tradicional”, anterior às relações interétnicas, e a “terra indígena”, a partir das relações de contato com o mundo do branco. E esta forma de ver não cartesiana é responsável pelo fato de que as representações dos índios sobre as suas terras sejam construídas a partir de uma perspectiva horizontal, fazendo com que os objetos que lhes estão mais próximos figurem maiores do que aqueles que estão distantes, sem obedecerem uma proporcionalidade rigorosa entre as suas efetivas dimensões. O que é representado pelos índios como terra indígena, qualquer que seja a escala – da aldeia, do grupo local, de povo indígena, ou da região geográfica mais ampla – é, assim, o conjunto das relações sociais representadas a partir dos percursos de caça, pesca e coleta, pelos caminhos que permitem os contatos entre as aldeias e grupos locais e pelas rotas de deslocamentos aos núcleos populacionais não-indígenas e às cidades.

Além de existir diferença de concepção de “terra” entre a sociedade ocidental e os índios, existe ainda diferença quanto às representações destas concepções. Para a sociedade ocidental “a função básica da concepção cartesiana do espaço é a conquista e o domínio sobre o espaço, desdobrados na conquista e no domínio militar, na exploração dos recursos naturais e na definição de propriedade e da soberania, ambas últimas ancoradas nas jurisprudências ocidentais”<sup>441</sup> (Schettino, 1996: 8). Por sua vez, na concepção indígena “o espaço é apreendido a partir de uma relação direta com o meio, e sua finalidade é a sobrevivência do grupo e a manutenção de sua sociabilidade” (Schettino, 1996: 8). Estas diferenças deixam claro que para os índios, mais do que quantificado, o espaço é qualificado “a partir de uma experiência local, direta, em contínua relação com o meio, a partir de percursos e deslocamentos cotidianos dentro da mata ou sobre igarapés e rios” (Schettino, 1996: 8), o que faz com que uma “terra” não

seja uma terra qualquer, isto é, que uma terra seja diferente de todas as outras terras, e que o elemento de definição da terra enquanto “terra indígena” não é a sua extensão, mas a relação de identidade e pertencimento que se estabelece entre a terra e as pessoas que nela vivem, uma relação de identidade e pertencimento que a partir dessa terra se estabelece com as pessoas que nela vivem.

A partir da participação dos Kulina na “auto-demarcação” de suas terras no médio rio Juruá, Marco Paulo Schettino, antropólogo da Funai responsável pela avaliação dos trabalhos realizados pelos índios, manifesta certa preocupação relativamente às implicações do processo de demarcação para a concepção de “terra” deste povo. Considerando que assim como a matemática, como a contabilidade e a mercadoria são elementos culturais erigidos como “entidades da cosmologia ocidental”, também a concepção cartesiana de espaço, empregada pela agrimensura para as regularizações fundiárias, está fundamentada em princípios e procedimentos estranhos aos universos dos povos indígenas, Marco Paulo Schettino chama a atenção para o fato de que, através da “auto-demarcação”,

Apropriar-se da concepção cartesiana de espaço é, para o Madijá, adentrar a cosmologia ocidental. Uma via rápida de acesso ao mundo dos brancos. As questões são, como este impacto está sendo absorvido pelo grupo, quais as suas consequências imediatas e distantes, e quais medidas devem ser adotadas de modo a permitir a autodeterminação cultural deste grupo frente ao contato intensificado com o mundo dos brancos, neste processo de auto-demarcação. A apropriação dessa concepção cartesiana não tem se dado sem conflito pois não se harmoniza com a concepção madijá de espaço, o que tem lhes tem causado constrangimentos [...] Os limites demarcatórios da terra, repercutem para os madijás, como limites à expansão e ao movimento sobre o espaço, assim como fazem as cercas interpostas entre as propriedades privadas. O espaço madijá é para ser percorrido com liberdade, sem se constranger às divisas dominiais das propriedades. O cerco de seu espaço tradicional chega-lhes como uma contigência (sic), aceita pragmaticamente, como forma de garantirem a sua reprodução social, de forma tranquila, a partir da terra que lhes oferece os meios de sobrevivência. Mas não é sem mau (sic) estar que esta aceitação se dá, pois ao incorporarem a nova concepção, estão, de alguma forma, reestruturando a ordem

---

<sup>441</sup> “Peixinho do Mar”, música do cancionista popular brasileiro, registra bem esse anseio de conquista e domínio sobre o espaço pelo estrangeiro europeu: “Oh nós, que viemos de outras terras, de outro mar, temos chumbo, pólvora e guerra, nós queremos é guerrear”.

simbólica sobre a qual a organização social do grupo cresce. Junto a esta nova concepção e seus conceitos, vem a tecnologia e os recursos financeiros e técnicos que a acompanha. Os *Madijá* estão submetidos aos impactos dessas novidades necessárias à participação na demarcação (Schettino, 1996: 9-10).

Embora devam ser levadas em conta as reais preocupações fundadas no rigor antropológico explicitado por Marco Paulo Schettino, cabe assinalar que não foi a “auto-demarcação” que intensificou os contatos dos Kulina com o mundo ocidental. A história da relação de contato dos índios Kulina com “entidades cosmológicas” do mundo dos brancos é já longa, datada pelo menos de meados do século XIX quando as frentes de extração da borracha alcançaram o território Kulina, e está marcada pela participação dos índios nas atividades extrativistas com cenários tanto de convivência próxima como de tensões latentes, e mesmo de confrontos deflagrados, sendo tais situações responsáveis por influências culturais e sociais mútuas, que se fazem sentir tanto na comunidade Kulina, como entre a população regional envolvente.

Apesar da validade dos questionamentos sobre as consequências a curto e longo prazo da participação dos Kulina na demarcação de suas terras e sobre as medidas que devem ser adotadas de modo a permitir a autodeterminação cultural frente o contato intensificado com o mundo dos brancos, a análise do processo de “auto-demarcação” empreendido por este povo indica que:

os *Madijá* não perderam a sua visão cultural e mitológica de “terra”, mas sim completaram-na por um conceito técnico dos brancos. Esta complementação intensificou bastante a conscientização dos *Madijá* em relação à sua ‘terra’. Aumentou a vontade de assegurar e defender os seus limites exatamente para preservar o conceito tradicional dos índios sobre a área (Merz, 1997: 24).

Sendo assim, e como também eu avalio esta situação, a “auto-demarcação”, além do ganho de mobilização política, permitiu ao conceito tradicional *Madija* de “terra”, socializado coletivamente, apropriar-se de conceitos e valores fundiários da sociedade brasileira, ampliando a compreensão do que vem a ser o “território *Madija*”

na relação de contato interétnico. A participação efetiva dos Kulina na demarcação física de suas terras contribuiu não apenas para a formulação de uma nova visão sobre a terra ocupada, mas também para o aprofundamento da aprendizagem política coletivizada de quais vêm a ser os limites de realização do conceito *Madija* de “território tradicional” nas novas relações interétnicas que impõem a necessidade de constante negociação deste mesmo conceito de “território tradicional”, sendo ambos, a visão dinâmica da “terra” e a aprendizagem política interétnica, igualmente importantes para permitir a continuidade do modo de vida indígena no contexto multiétnico da sociedade brasileira.

No campo das lutas pelo reconhecimento dos direitos coletivos dos índios aos territórios que ocupam, a “auto-demarcação” se constitui não no único, mas certamente no mais acabado, mais completo e mais preciso projeto etnopolítico de concretização de uma democracia multicultural e multiétnica como defendida por Boaventura, aquela onde “Todo mundo tem direito à igualdade quando a diferença discrimina e todo mundo tem direito à diferença quando a igualdade descaracteriza”.

## **10.2. Contribuições da “auto-demarcação” para a construção de relações pluriétnicas**

No campo das relações interétnicas, a mais importante iniciativa dos povos indígenas desde sempre foi a “auto-demarcação” Kulina, que representou os índios tomarem em suas mãos a responsabilidade de efetivação perante o Estado e a sociedade civil do reconhecimento oficial de suas terras.

Enquanto nas demarcações anteriores aos índios era permitido, quando muito, acompanhar os trabalhos desenvolvidos pelos técnicos, a partir da “auto-demarcação” os índios passaram a ser considerados parte integrante das equipes de demarcação. Com

isto os povos indígenas passaram a ter a possibilidade de influir diretamente para que a terra demarcada corresponda às suas expectativas étnicas<sup>442</sup>.

A “auto-demarcação” acenou para uma mudança política radical nas relações entre o Estado nacional e os índios, garantindo aos povos indígenas a possibilidade de assumirem eles próprios a condução da demarcação de suas terras. A participação ativa dos índios nas demarcações, até então estimulada por iniciativas pessoais de alguns indigenistas do órgão estatal mais sensíveis às questões indígenas, passou, com a “auto-demarcação” Kulina, a ser uma norma do órgão indigenista oficial, conforme reconhece Áureo Faleiros, responsável pelo Departamento de Assuntos Fundiários da Funai na época da realização da demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá:

A partir da auto-demarcação da área do Médio Juruá, surgiu a ideia da participação das comunidades indígenas nas demarcações, incluindo uma cláusula nos contratos obrigando as empresas de demarcação a aceitar a participação efetiva da comunidade indígena. Todos os novos contratos das atuais demarcações já contêm esta cláusula (Áureo Araújo Faleiros *apud* Merz, 1997: 86).

Além das inovações de ordem administrativa e política para as relações entre o Estado e os povos indígenas a “auto-demarcação” também aportou duas importantes contribuições técnicas para as futuras demarcações de terras, relacionadas: à largura das picadas indicadoras de limites e aos trabalhos de pós-demarcação destinados ao avivamento e manutenção dos sinais físicos no terreno. A partir das críticas apresentadas pelos Kulina relativamente à largura exigida para as picadas, a Funai passou a admitir que:

A redução das picadas de seis para um metro de largura foi um ensinamento da demarcação Kulina. Eles fizeram um alerta à Funai para uma sinalização da área mais inteligente, mais conveniente com a legislação ambiental que também reduz os custos. A norma de picadas de seis metros é uma norma antiga e interna

---

<sup>442</sup> Apesar da “participação efetiva da comunidade indígena” ter se tornado um dos critérios para a contratação da empresa responsável pela realização dos trabalhos de demarcação física, algumas terras indígenas continuam, ainda hoje, a serem demarcadas sem a participação dos índios. É o que ocorreu, por exemplo, na já mencionada demarcação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá.

da Funai, a redução para um metro ainda é provisória. Pedimos um relatório sobre a questão de como visibilizar os limites da área numa maneira mais ecológica, por exemplo plantas frutíferas (Merz, 1997: 86).

A princípio adotada como “provisória”, esta medida foi efetivada pela Funai término da “auto-demarcação” Kulina, tornando-se parte das normas técnicas para demarcação de terras indígenas a abertura de picadas com um metro, e não com os seis metros como era exigido anteriormente.

Durante a participação nas equipes de demarcação, manuseando mapas e operando equipamentos, dominando técnicas de leitura das imagens de satélite utilizadas para o rastreamento e localização de pontos exatos na floresta, os Kulina passaram a dominar um conhecimento técnico que lhes permitiu argumentar perante a Funai novos procedimentos de manutenção dos limites demarcatórios. Influenciados pela experiência Kulina de monitoramento da terra indígena através de imagens por satélites que fornecem a indicação precisa dos pontos onde estão instaladas as clareiras com os marcos geodésicos, atualmente os trabalhos de aviventação necessários para a conservação dos sinais físicos da demarcação, podem ser limitados apenas à manutenção das clareiras, e não mais das antigas picadas de seis metros, o que diminui em muito os custos operacionais para a manutenção da demarcação e o próprio trabalho requerido.

A partir da experiência acumulada através de atividades de manutenção da visibilidade dos limites da terra demarcada, os Kulina apresentaram críticas a procedimentos defasados e impróprios à realidade amazônica, formulando sugestões alternativas que por se mostrarem mais adequadas passaram a ser adotadas pela Funai como novas especificações técnicas para os trabalhos de pós-demarcação. Estas contribuições técnicas dos índios Kulina favorecem não apenas os procedimentos de demarcação e manutenção dos limites de terras indígenas, mas podem ser empregadas

de modo amplo a todas as outras situações de medições e demarcações de terrenos na Amazônia.

Os resultados fundiários e políticos alcançados pela “auto-demarcação” Kulina não ficaram restritos à região do rio Juruá e, muito menos, apenas a este povo. Os resultados positivos da “auto-demarcação” estimularam a mobilização de outros povos indígenas em prol de sua participação nos processos de regularização das terras que ocupam. Esse efeito propagador foi indentificado mesmo antes que a “auto-demarcação” estivesse concluída: “O Projeto já vem apresentando inclusive alguns desdobramentos que extrapolam seu objetivo mais específico de demarcação da área, como por exemplo a aceleração de outros processos demarcatórios na região” (Beltrão, 1998: 19). De modo concreto, a participação efetiva dos índios na demarcação de suas terras passou a ser tomada como uma conquista consolidada e um ponto sobre o qual tanto os povos indígenas em particular, como o movimento indígena em geral não estão dispostos a abrir concessões.

Como mobilização política e como procedimento técnico a iniciativa Kulina tornou-se fonte de inspiração para outros povos indígenas – como os Poyanawa, os Kanamari, os Wajãpi, os Deni etc. –, para organizações indígenas – como UNI, Foim, Civaja –, para ONGs de apoio à questão indígena – como Cimi, Opan, ISA, CTI e Greenpeace – e mesmo para instâncias distintas do órgão indigenista oficial – DAF e PPTAL – que valeram-se dos ensinamentos da “auto-demarcação” Kulina, adaptando-os às diferentes realidades locais e às respectivas relações institucionais, para demarcar outras terras indígenas.

A participação ativa dos índios na demarcação das terras que ocupam é hoje uma exigência não apenas dos povos indígenas, das organizações indígenas ou entidades indigenistas, mas também uma condição indispensável imposta pelos organismos

multilaterais que apoiam financeiramente o Estado brasileiro na implantação de políticas indigenistas e ambientais. Nos novos contratos firmados entre a Funai e empresas técnicas para a demarcação de “terras indígenas”, a participação dos índios é mencionada como exigência tanto para a execução dos trabalhos de demarcação física como para a aprovação final destes trabalhos pelo órgão indigenista. Da mesma forma, também as entidades e os órgãos internacionais de cooperação passaram a tomar a iniciativa Kulina como referência para as suas ações. Um bom exemplo é a Pão para o Mundo, que a partir da sua larga história de apoio e financiamento a experiências de movimentos populares na América Latina reconhece que

a “auto-demarcação” de terra indígena é um engajamento novo. Com o apoio ao projeto dos Madijá a PPM segue o seu princípio de “ajudar a auto-ajuda”, de possibilitar um processo responsabilizado através do qual os índios são os próprios sujeitos do desenvolvimento cumprindo um papel ativo com plenos direitos dentro da sociedade brasileira (Merz, 1997: 9).

Tal como explicitado pela PPM, a “auto-demarcação” não representa apenas a construção física de uma terra, mas o ponto de partida de um novo projeto político, onde, através da posse legal da área, é esperado que “surja um processo mais amplo a fim de assegurar futuramente a sobrevivência física e cultural das nações indígenas” (Merz, 1997: 9). A partir da sua experiência anterior com projetos semelhantes no Paraguai, a própria decisão da PPM de apoiar financeiramente a “auto-demarcação” baseou-se no reconhecimento do caráter inovador e da potencialidade de adequar a iniciativa Kulina a outros contextos sócio-políticos como “um processo importante na evolução das relações entre nações indígenas e o governo” (Merz, 1997: 65), ou seja, no reconhecimento da possibilidade de adoção do saber Kulina ao campo do indigenismo, o que significa dizer de não desperdiçar o conhecimento – prática de terreno, técnicas operacionais, metodologias etc. – Kulina que demonstraram a sua validade e eficácia para os processos de demarcação de terras indígenas.



Por todas as particularidades que envolvem a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, a “auto-demarcação” *Madija* constitui-se em um fato político inovador no campo das lutas indígenas no Brasil. Para a política indigenista brasileira a “auto-demarcação” tem uma importância fundamental. Esta não foi apenas a primeira vez que o Estado delegou aos próprios índios a autoridade para demarcar as suas terras, o que em si mesmo já seria uma enorme conquista nas lutas indígenas. Foi muito mais que isso, foi a primeira vez que o Estado delegou aos índios a responsabilidade para fazer qualquer coisa, reconhecendo-a como um ato oficial de pleno direito no cenário das relações interétnicas. Até a “auto-demarcação”, os índios eram tomados como agentes passivos, ainda que a Constituição Federal lhes garantisse os plenos direitos de cidadania. Com a “auto-demarcação” os índios comprovaram a viabilidade de serem os próprios povos indígenas instâncias legítimas e legais de formulação de saberes e conhecimentos válidos para a formulação e implementação de políticas que lhes digam respeito.

Para além da questão fundiária, a “auto-demarcação”, uma ação planejada, coordenada e integralmente executada pelos índios, mostra que os atos e as iniciativas dos povos indígenas não são atrelados a interesses nacionais externos ou a interesses de cidadãos estrangeiros, como argumenta a malícia daqueles que se opõem à autodeterminação indígena. Assim, a “auto-demarcação” joga por terra acusações levianas, não fundamentadas e mal intencionadas, baseadas no preconceito evolucionista para o qual os índios são seres incapazes de responder por seus atos<sup>443</sup> e, no mais arcaico positivismo, que toma a presença indígena como um risco de internacionalização da Amazônia e uma ameaça à integridade nacional.

---

<sup>443</sup> É essa a concepção expressa no Estatuto do Índio, instrumento normativo da política indigenista de Estado no qual os índios são considerados como “incapazes” perante o Direito.

Um aspecto importante da exemplaridade da “auto-demarcação” Kulina está no fato de ser uma ação orientada por interesses indígenas não atrelados a interesses de terceiros, sejam interesses institucionais, políticos ou particulares. Isto não significa dizer que, a partida, a administração e burocracia do “órgão indigenista estatal” sejam atreladas a interesses contra os índios, ou que as demarcações conduzidas pela Funai sejam, a partida, contra os índios. O que ocorre é que, sendo a demarcação um evento político, a Funai, como órgão do Estado, está exposta às interferências de ordem política movidas por interesses contrários aos interesses indígenas, ou, ainda, que interesses locais, regionais e nacionais, públicos ou privados por vezes conseguem, pela via das influências políticas, interferir e condicionar as demarcações conduzidas pela Funai. No caso da “auto-demarcação” estas influências têm menos peso, uma vez que são os próprios índios, e não mais o órgão estatal, os executores da demarcação. Na “auto-demarcação” as interferências ao processo são mais frequentemente de outras ordens, tais como ameaças físicas aos índios e aos não-índios que compõem as equipes de trabalhos, danos materiais aos equipamentos utilizados para os trabalhos, boicotes promovidos por fornecedores locais de produtos – gêneros alimentícios, ferramentas, materiais de trabalho etc. – necessários às atividades no terreno e criação de dificuldades e obstáculos para a realização das atividades, situações estas que estiveram presentes, todas elas, em inúmeros acontecimentos que marcaram o desenrolar da “auto-demarcação” Kulina.

Uma vez reconhecida pela Funai através do Convênio que delegou aos Kulina a competência para a demarcação técnica e à UNI a competência para a supervisão dos atos administrativos e técnicos, a “auto-demarcação” conduzida pelos índios Kulina tornou-se, para todos os efeitos, uma demarcação de fato, oficial. O que difere a “auto-demarcação” de outras demarcações de terras indígenas são apenas os procedimentos a

partir dos quais foram conduzidos os trabalhos técnicos no terreno. E mais uma vez, também no que se refere à condução dos procedimentos técnicos, a diferença pesa favoravelmente para a “auto-demarcação”.

A dimensão inovadora da “auto-demarcação” Kulina para as lutas indígenas é muito mais do que a materialização da terra demarcada. A contribuição da “auto-demarcação” Kulina para as lutas indígenas no país é acima de tudo política, dada pelo somatório da mobilização local, do envolvimento direto e da participação ativa dos próprios índios, onde a terra indígena demarcada expressa o resultado alcançado. Por sua vez, a forma como o processo da “auto-demarcação” Kulina foi conduzido “internamente” no terreno atribui à terra demarcada uma importância ainda muito mais forte, sendo o seu reconhecimento um desdobramento lógico, decorrente do resultado positivo da mobilização entre as aldeias, do processo de afirmação identitária que deu sustentação às diferentes atividades e que, ao mesmo tempo, foi alimentado pelo desenrolar do processo e sua concretização como “terra indígena”. Por tudo isso é que o termo “auto-demarcação”, mais do que indicar apenas procedimentos técnicos de materialização dos limites de uma terra indígena, assinala o processo político de mobilização indígena na concretização dos seus direitos territoriais, sendo, portanto, um processo político de afirmação étnica. Por tudo isso, a iniciativa Kulina pode ser vista como um exemplo de política demarcatória de caráter emancipatório, com resultados que repertem não apenas no tempo presente mas que seguramente acenam para a consolidação de novas relações interétnicas e seus possíveis efeitos no presente e no futuro:

“A experiência de auto-demarcação Madijá deverá certamente se consolidar como marco histórico e político no estabelecimento de um novo padrão de relacionamento entre a comunidade indígena brasileira e a sociedade nacional. Esta experiência vem permitindo o estabelecimento de um diálogo igualitário - sem intermediários - entre as partes, na busca de solução para a questão das terras indígenas em nosso país” (Beltrão, 1998: 18).

De modo sintético pode-se dizer que a demarcação realizada pelos índios Kulina das suas terras no médio Juruá, de meados de 1991 a início de 1998, contribuiu para a emergência de novas perspectivas de mobilização e de organização para todos – índios, entidades indígenas e indigenistas, e o próprio órgão oficial – que tomaram parte direta do processo ou que o apoiaram. Marcada desde o seu início pela coragem dos próprios índios em assumir uma tarefa que se lhes apresenta como extremamente complexa e até mesmo fora de suas capacidades imediatas de execução, os resultados e desdobramentos da “auto-demarcação” resgatam, não apenas para os Kulina, mas para todos os povos indígenas no Brasil, a confiança na possibilidade de redirecionamento das relações interétnicas para a construção de um novo contexto pluriétnico onde, a partir de um diálogo intercultural com base em relações democráticas multiculturais, seja possível superar a postura autoritária, tutelar, unilateral, hegemônica e uniformizante historicamente assumida pelo Estado hegemônico no relacionamento com os povos indígenas e com outros grupos étnicos minoritários.

As inovações da “auto-demarcação” para as lutas indígenas vêm confirmar na prática as expectativas teórico-empíricas sobre as potencialidades da contribuição dos povos indígenas para a definição de novos parâmetros técnicos, políticos, jurídicos, epistemológicos etc. de formulação de políticas sociais de fundamentação étnica que permitam a continuidade dos povos indígenas enquanto grupos sociais diferenciados inseridos (em Estados nacionais renovados.) em sistemas de relações interétnicas com as sociedades nacionais. Ainda que variem os termos empregados por diferentes analistas para assinalar o processo de modificação por que está passando o Estado moderno, “reconstituição” (Bonfil Batalla, 1990), “recomposição” e “redefinição” (Bartolomé, 2003), “reinvenção” (Souza Filho, 2004), “reformulação” e “construção”

(Macas, 2005), “construção” e “concretização” (Garcés, 2009), “renovação” e “configuração” (Sánchez, 2009), “construção” Oliveira Neves (2010), “conformação” e “fundação” (Garcia Linera, 2010), “reinvenção” e “refundação” (Santos, 2007c, 2009b e 2010b), ...o certo é que a práxis etnopolítica dos povos indígenas acena vigorosamente para a transformação das formas monoculturais de ordenamento social e político em novos Estados pluriétnicos, plurinacionais e interculturais mais igualitários e menos discriminatórios.

### **10.3. Armadilhas da “parceria”: as alianças entre organizações indígenas e Estado**

O exercício privado e organizado da violência é,  
ao longo da história brasileira,  
uma instituição  
e não uma exceção.  
Walnice Galvão (1986: 21)

Anunciada pelas promessas neoliberais como um novo caminho em direção à uma maior independência e autonomia de ações implementadas a partir de instâncias governamentais e instituições públicas, as “parcerias” não têm cumprido com o seu prometido. A realidade das “parcerias” entre as organizações indígenas e o Estado nacional tem sido marcada pelos aspectos negativos decorrentes, no plano prático, pela descontinuidade e interrupções frequentes dos serviços prestados às populações indígenas e, no plano político, pela subordinação do movimento indígena ao Estado nacional.

A partir de normas institucionais definidas pelo Estado neoliberal, as entidades indígenas e indigenistas, assim como as ONGs em geral, passaram a se constituir juridicamente sob o modelo de Organização da Sociedade Civil de Interesse Público

(OSCIP)<sup>444</sup>, assumindo o papel anteriormente exercido pelo Estado na execução de políticas públicas, enquanto esse mesmo Estado continua a reter o controle exclusivo o poder decisório sobre as questões indígenas. De modo geral as “parcerias” têm significado unicamente a transferência para as entidades indígenas e indigenistas de responsabilidades próprias do Estado relativas à execução de políticas públicas, como, por exemplo, o atendimento de demandas localizadas, a prestação de serviços específicos, a promoção de programas, projetos e ações práticas, a realização de eventos etc..

A metáfora já por muitos usada de que para ver o bosque é necessário olhar para além das árvores,<sup>445</sup> pode ser tomada como alerta para o movimento indígena e para a afirmação das iniciativas indígenas contra-hegemônicas emancipatórias, uma vez que a incorporação de lógicas institucionais da burocracia estatal – e a “parceria” em si mesma já é uma dessas lógicas –, produz a burocratização das lutas indígenas, com o consequente esvaziamento de sua dimensão política e com o seu atrelamento ao aparelho hegemônico regulador do Estado.

As “parcerias” entre organizações indígenas e o Estado trilham caminhos incertos, que parecem conduzir os movimentos indígenas a um processo de atrelamento crescente a órgãos e instituições públicas, canais de financiamento, agências de apoio e colaboração etc., criando dependências tanto materiais – administrativas, políticas,

---

<sup>444</sup> Assim como as ONGs, as Oscips, são entidades representativas de grupos e/ou segmentos sociais. Oscip é uma qualificação do Ministério da Justiça no Brasil que, a partir da lei nº 9.790, de 23 março de 1999, permite que grupos de pessoas ou profissionais sejam conceituados com Oscips, podendo, a partir disso, firmar parcerias e convênios com órgãos dos poderes públicos (federal, estadual e municipal). Assim, as Oscips são ONGs que, em parceria com os poderes públicos, fazem a gestão de recursos públicos para a implementação de políticas públicas. A forma Oscip é um instrumento administrativo-jurídico de institucionalização das ONGs às políticas de Estado. O que difere as Oscips das ONGs clássicas, é que estas últimas não recorrem aos recursos públicos para a execução de suas ações. Na prática as Oscips funcionam como escritórios/empresas de assessoria para a prestação de serviços públicos.

<sup>445</sup> Emir Sader utiliza a mesma imagem em seu argumento em favor da superação do capitalismo: “Corre-se o perigo de que as árvores impeçam ver o bosque, ao perseguir a quimera de realizar o socialismo com a ajuda das armas conspurcadas que nos legou o capitalismo (a mercadoria como célula econômica, a

institucionais, econômicas etc. – como simbólicas que submetem os povos indígenas ao aparelho de Estado. Um processo de subordinação política que sob a forma de “conquistas sociais” delimitadas no espectro dos projetos nacionais cada vez mais distancia o movimento indígena e os povos indígenas das antigas referências que a partir dos anos 1970 orientaram as lutas étnicas, tornando mais difícil a reconquista e garantia dos direitos étnicos negados através da colonização que subordinou os diferentes povos indígenas aos Estados nacionais implantadas na América “profunda” (Bonfil Batalla, 1990).

No Estado do Amazonas o atrelamento por parte dos representantes indígenas que trabalham na Fundação Estadual de Política Indigenista (Fepi) aos interesses do governo estadual fornece exemplo muito evidente desse distanciamento das referências que conformaram as lutas indígenas no Brasil num passado não muito distante. Através de um malabarismo retórico, os “índios funcionários” da Fepi alteravam o significado da sigla, geralmente referindo-se ao órgão governamental como “fundação estadual dos povos indígenas”, embora tal alteração nunca tenha havido no nome do órgão, continuando sempre como “Fundação Estadual de Política Indigenista”, portanto um órgão de Estado a serviço do Estado, e não uma entidade de Estado de ação/de caráter indígena, voltada para os interesses dos povos indígenas no Amazonas.

Em 07 de julho de 2009, através da Lei Estadual N.º 3.403, foi criada a Seind, um novo órgão da administração direta do Poder Executivo do Governo Amazonas, em substituição à antiga Fepi. Contudo, a mesma lógica de Estado continua a presidir as relações do Governo do Amazonas com os povos indígenas, o que fica claro no próprio nome do novo órgão criado “Secretaria de Estado para os Povos Indígenas” e não “dos

---

rentabilidade, o interesse material individual como alavanca etc.). Como se argumentava, ‘não se pode construir o socialismo com instrumentos capitalistas’” (2000: 17).

povos indígenas”; enquanto os “índios funcionários” mantêm a antiga retórica, referindo-se à Seind como “secretaria dos povos indígenas”.

Embora diversos índios tenham ocupado postos na antiga Fepi e na atual Seind exatamente a partir de sua condição de “representantes indígenas”, gradativamente foram envolvidos – ou deixaram-se envolver! – pela política de estado, a tal ponto que, a rigor, é indevido considerar qualquer dos “índios funcionários” do Estado do Amazonas como representante ou porta voz de seu povo junto ao poder público estadual. Atualmente todos os índios servidores, trabalhando em qualquer secretaria de Estado do Amazonas, desempenham exclusivamente o papel de mediadores dos interesses do governo do Estado perante a sociedade civil e os povos indígenas, emprestando a “cara índia” às ações do governo do Estado do Amazonas. As alianças – “parcerias”? – entre os funcionários indígenas da antiga Fepi/atual Seind, e os interesses políticos e econômicos regionais e nacionais, explicitam-se na defesa que estes “índios funcionários” fazem de projetos governamentais distantes e até mesmo completamente alheios aos universos indígenas.

Como uma nova versão de relações interétnicas dos sistemas de governança neoliberal, as “parcerias” abrem aos povos indígenas as portas de um processo contínuo de subtração da autonomia, tornando cada vez mais distante e improvável esta que foi a principal bandeira de luta dos povos indígenas de toda a América Latina nas últimas décadas. Ainda que “autonomia” nunca tenha sido uma questão explicitada nas reivindicações dos povos indígenas no Brasil, ela sempre esteve presente no horizonte das lutas indígenas, na maior parte das vezes reivindicada sob o termo “autodeterminação”, frequentemente empregado em mobilizações e atos públicos promovidos pelos povos indígenas no Brasil, e como direito fundamental reconhecido



através da Declaração da ONU sobre os Direitos Indígenas e da Convenção 169 da OIT, documentos internacionais ratificados pelo Estado brasileiro.

Ao contrário do que o nome sugere, “parceria” é um falso conceito, um pseudoconceito, utilizado para encobrir práticas de raiz colonial que favorecem apenas uma das partes “parceiras”, no caso o Estado.

No campo do indigenismo brasileiro, “parceria” é uma daquelas

palavras diretamente *transcritas* e não *traduzidas* [...] que constituem uma ilustração exemplar do efeito de *falso corte* (deslocamento de sentido) e de *falsa universalização* que produz a passagem à ordem do discurso com pretensões filosóficas: definições fundacionais que estabelecem uma ruptura com os particularismos históricos, que se mantêm em segundo plano do pensamento do pensador historicamente situado e fechado (grifos no original) (Bourdieu e Wacquant, 2001: 17-18).

A partir de uma falsa ideia de aliança comprometida com o futuro, “parceria” mascara interesses e objetivos imediatos que na maior parte das vezes interessa apenas a um dos lados envolvidos na “parceria”. Ao mesmo tempo que promove a ruptura dos sujeitos históricos – os índios – com os particularismos históricos – a situação histórica de contato desigual, excludente, discriminatório, racista, etc. – “parceria” funciona como bálsamo, substituindo a tomada de posição crítica pelo adesismo, oportunista ou refém da falta de expectativa indígena produzida pela situação colonial de contato e o processo de controle social e político a que foram/são submetidos os grupos étnicos pelos Estados nacionais modernos.

Na verdade “parceria” é apenas um novo nome para a antiga estratégia de cooptação, apenas ressemantida em termo politicamente correto, aprofundando, de uma parte o poder hegemônico do Estado, e de outra, o apagamento, a anulação, a eliminação, a supressão, a despolitização, o descredenciamento e a deslegitimação dos representantes indígenas enquanto intermediários entre os mundos étnicos e o mundo externo, das lideranças indígenas enquanto porta-vozes dos interesses dos seus grupos,

das entidades indígenas enquanto organizações legítimas de articulação étnica e do próprio movimento indígena enquanto palco político de mobilização dos diferentes povos associadas em lutas e reivindicações étnicas comuns.

“Parceria” e “Demarcação participativa” são, nesse sentido, “falsos conceitos” (Bourdieu e Wacquant, 2001: 37) que ao sugerir ações conjuntas, participadas, partilhadas, encobrem mecanismos de regulação social que ao atrelar as iniciativas indígenas às políticas públicas subordinam os povos indígenas às diretrizes do Estado nacional hegemônico.

Subordinação, submissão, cooptação, atrelamento, acomodamento, envolvimento, apaziguamento, resignação, despolitização, domesticação, docilização, aplacamento, burocratização, institucionalização, canibalização, desrepresentatividade, deslegitimação e muitos outros, são os termos que podem ser empregados para indicar os efeitos do processo de regulação social das lutas indígenas e suas lideranças operacionalizado pelo Estado brasileiro através das “parcerias”, uma regulação que tal como num processo de fagocitose destrói o movimento indígena e conduz as suas lideranças ao descrédito, não apenas perante a sociedade nacional, mas principalmente, e no que tão mais grave para a luta pela autodeterminação/autonomia dos povos indígenas, entre os próprios “parentes”.

### **10.3.1. Institucionalização da “auto-demarcação”**

Como avalia Antônio R. Esteves em relação à ocupação da Amazônia, “Um ponto é certo: a Amazônia é a terra das experiências não aproveitadas. Cada novo projeto de ocupação que surge descarta a experiência dos anteriores, o que transforma a região num imenso laboratório de experiências frustradas” (1993: 10). E todos os projetos de iniciativa do Estado e da sociedade nacional sempre descartam as

experiências humanas dos inúmeros povos indígenas que tornaram a Amazônia uma região rica em biodiversidade, e marcada por uma complexa sócio-diversidade que se configuram como o seu maior patrimônio, mesmo após séculos de violências contra os povos indígenas e as depredações provocadas ao meio ambiental construído por estes povos.

O mesmo ocorreu com a “auto-demarcação”, que institucionalizada como “demarcação participativa” representa mais uma das muitas “experiências [amazônicas] frustradas” (Esteves, 1993: 10), mais um dos muitos casos de “desperdício da experiência” (Santos, 2000) indígena provocado pelo autoritarismo do Estado monocultural, mais um entre os inumeráveis casos de “desperdício da razão prática” (Santos, 2000b) promovidos pela arrogância da modernidade ocidental que recusa aceitar a possibilidade de existirem outros os sistemas de produção de conhecimento alternativos ao mundo moderno.

Os índios, e os sistemas de produção de conhecimento étnicos que dão sustentação aos muitos povos indígenas representam não apenas alternativas ao mundo moderno, como sempre lhe vê o princípio de competição excludente que conforma o paradigma da modernidade ocidental, mas, antes como alternativa no mundo moderno, uma alternativa na complementaridade de pensamentos distintos, na complementaridade sempre presentes mundos indígenas.

Além de reconhecimento pelo Estado de um espaço étnico até então negado, a demarcação de “terra indígena” representa a construção de uma cartografia política, a construção de um espaço físico que por sua característica de espaço territorial de permanência étnica deveria conduzir para a redefinição das relações interétnicas.

Enquanto a demarcação pode ser entendida como a reconfiguração de uma cartografia territorial indígena em situação de contato interétnico, a participação dos

índios na demarcação de suas terras é muito mais do que isso, é a construção de uma nova cartografia política a partir da qual devem ser ditadas as novas as relações entre os povos indígenas e o Estado nacional.

E esta nova cartografia política pode ser construída a partir de dois paradigmas distintos, que conduzem a resultados substancialmente distintos no que diz respeito à da “terra indígena” demarcada: o primeiro, a que chamo de paradigma descolonizado/descolonizador, de fundamentação étnica específica das sociedades indígenas, operacionalizado pelo procedimento de “auto-demarcação”, que constrói uma cartografia política de alta intensidade emancipatória; e o segundo, a que chamo de paradigma colonial/colonizador, de fundamentação técnica e política gerada pela racionalidade moderna ocidental, operacionalizado pelos procedimentos de “demarcação participativa” e “demarcação tradicional”, que constroem cartografias políticas, respectivamente, de baixa e baixíssima intensidade emancipatória.

Muito mais do que um procedimento técnico ou administrativo, a demarcação de “terras indígenas” se configura como um momento privilegiado e fértil e, ao mesmo tempo, perigoso e frágil, de e para o diálogo político entre os povos indígenas e o Estado nacional, decorrente da tensão “emancipação”/“regulação” presente no processo de demarcação de terras indígenas.

Nesse sentido, se por um lado a “auto-demarcação” é o procedimento demarcatório que favorece de maneira mais decidida a afirmação dos índios como agentes ativos no diálogo político com o Estado nacional, por outro, a “demarcação participativa” limita a interlocução indígena no âmbito do diálogo político, através da institucionalização/burocratização da ação indígena atrelada aos procedimentos administrativos e técnicos do órgão indigenista, responsável formal pela demarcação de “terras indígenas”. Por sua vez, a “demarcação tradicional”, na qual os índios não

participam como agentes ativos nem mesmo dos trabalhos técnicos de fixação dos marcos geodésicos e de abertura dos limites físicos da terra demarcada, se caracteriza como o mais completo procedimento colonial de demarcação de terras, excluindo totalmente os índios do diálogo político com o Estado nacional.

**QUADRO 38 - PROCEDIMENTOS DEMARCATÓRIOS E  
DIÁLOGO POLÍTICO COM O ESTADO NACIONAL**

<b>Procedimento demarcatório</b>	<b>Dimensão (intensidade)</b>	<b>Diálogo político com o Estado nacional</b>	<b>Fortalecimento</b>
“auto-demarcação”	Emancipação (alta) Regulação (baixa)	afirmação dos índios como agentes ativos	Autonomia
“demarcação participativa”	Emancipação(média) Regulação (média)	limitação da expressão indígena	Atrelamento institucional
“demarcação tradicional”	Regulação (alta) Emancipação (baixa)	completa exclusão dos índios	Dependência institucional

A “auto-demarcação” pode ser vista, assim, como uma revolução paradigmática que introduz no campo dos debates entre sistemas políticos distintos – Estado nacional e povos indígenas – o reconhecimento da eficácia e legitimidade de paradigmas indígenas como orientadores de novas relações interétnicas. É contra o reconhecimento da eficácia e legitimidade dos paradigmas indígenas em todas as dimensões do relacionamento interétnico, e não apenas no que diz respeito à dimensão fundiária, que a “demarcação participativa” ressalta a dimensão “regulação” imposta pelo Estado, já que promove o esvaziamento da mobilização indígena que na “auto-demarcação não é apenas meramente técnico-instrumental, mas predominantemente étnica e política.

No início, a “auto-demarcação” Kulina não foi percebida pelo Estado como prática étnica de territorialização indígena sendo vista como uma expressão de reivindicação territorial, e, como tal, entendida meramente como uma iniciativa

defensiva dos índios ao avanço das populações regionais sobre as terras indígenas. Posteriormente, quando ganhou visibilidade a dimensão contra-hegemônica da “auto-demarcação”, e esta passou a ser percebida pelo Estado como um dos caminhos de construção de alternativas de autogoverno, a iniciativa Kulina foi submetida ao processo de regulação social através da sua institucionalização como procedimento demarcatório gerenciado pelo órgão indigenista oficial, com a sua consequente despolitização e atrelamento ao aparato burocrático-administrativo do Estado.

O reconhecimento pelo Estado da iniciativa dos índios Kulina no médio rio Juruá como procedimento oficial de demarcação de “terras indígenas”, marca uma conquista dos direitos territoriais indígenas no Brasil, e, por conseguinte, dos direitos indígenas de modo amplo. E nisso, a institucionalização da “auto-demarcação”, plasmada sob a forma de “demarcação participativa”, desencadeada e administrada pelo PPTAL/Funai, representa um revés nas lutas indígenas, subordinando as iniciativas étnicas às normativas institucionais burocráticas do Estado, através do PPTAL/Funai, em atendimento à normas e procedimentos impostos por instrumentos jurídico-administrativos explicitamente regulatórios – como o Decreto Nº 1.775/96 e Portaria Nº 14/96. Secundarizando e mesmo eliminando o protagonismo indígena, limitado à uma presença meramente legitimadora das demarcações do PPTAL/Funai, a “demarcação participativa” assume o papel de legitimadora do processo de alijamento dos povos na (re)construção da cartografia política de seus territórios.

A demarcação exitosa da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, realizada a partir da iniciativa autônoma dos próprios índios Kulina, é em si mesma um exemplo acabado da validade e eficácia da intervenção Kulina no mundo a partir do sistema de produção de conhecimento Kulina, o que equivale dizer da validade e eficácia de uma “epistemologia do Sul” para o equacionamento de questões diretamente relacionadas ao

mundo contemporâneo. A proposta de uma “epistemologia do Sul” (Santos, 2009a) visa promover transformações profundas não apenas no comportamento e no pensamento das pessoas, mas, principalmente promover transformações definitivas nas instituições sociais e políticas que definem, orientam, legitimam e operacionalizam as relações interpessoais, e, no caso em questão, interétnicas. Na medida em que a “auto-demarcação” sofre o esvaziamento do seu potencial de emancipação social por via da institucionalização a que foi submetida pelo aparelho do Estado regulador, é desperdiçada a possibilidade das práticas e saberes indígenas promoverem transformações nas práticas das instituições responsáveis pelo reconhecimento oficial de “terras indígenas” – Funai, Tribunais de Justiça, Ministério da Justiça e Presidência da República. Desperdiçada a possibilidade de transformações nas instituições perde-se também uma possibilidade de que ocorram transformações nas relações sociais que conformam a sociedade brasileira, o que significa dizer que é dada uma forte contribuição para a manutenção da colonialidade de poder que não convivência em igualdades efetivas de condições entre brancos e índios.

Mais do que tomar a “auto-demarcação” a partir dos seus resultados – a demora para completar a demarcação física, o custo elevado para os procedimentos técnicos etc., que comparativamente às sistemáticas “tradicional” e “participativa” podem lhe ser desfavoráveis em aspectos técnico, administrativo e financeiro, o que deve ser levado em conta na análise e avaliação da “auto-demarcação” é o seu potencial enquanto mobilização etnopolítica. Sendo a demarcação um ato eminentemente político, analisá-la a partir de uma qualquer variável que não de ordem política é já um indicativo da intencionalidade de desqualificá-la naquilo que ela apresenta de mais positivo e que a distingue, radicalmente, dos outros dois procedimentos de demarcação de terras

indígenas: a sua força para a mobilização e o envolvimento das populações locais na efetivação de seus direitos étnicos.

É significativo observar que algumas “inovações” – largura das picadas, instalação de marcos, técnicas de abertura de picadas, dinâmica na realização dos trabalhos etc. – promovidas pelos índios Kulina na “autodemarkação” tenham sido incorporadas pela Funai como normas e especificações a serem aplicados em futuros trabalhos de reconhecimento de terras indígenas. Contudo, todas as contribuições Kulina foram assimiladas como contribuições “práticas” e descontextualizadas do sistema cultural Kulina e do momento político no qual teve lugar a mobilização étnica da “auto-demarkação”, as suas “contribuições” foram descaracterizadas enquanto experiências humanas efetivas de uma forma específica de intervenção no mundo; “desepistemologizadas” sobre elas se reproduziu o processo frequente de capturação de conhecimentos produzidos fora do paradigma da modernidade científica que ao passar por uma “cientificização” redura de suas dimensão culturais não-científicas é incorporado à ciência, na verdade mais aos procedimentos e técnicas do que ao arcabouço teórico-conceitual que constitui o *corpus* da ciência. Incorporação de “contribuições” de ordem prática e restritas à aplicação/utilização prática, o que indica o descrédito e o desvalor atribuído pelo pensamento moderno a todo conhecimento não-moderno.

Canibalizados, institucionalizados, tecnicizados, cientificizados, desepistemologizados, esvaziados das propriedades e particularidades étnicas que lhes dão sentido, os conhecimentos Kulina formulados na “auto-demarkação”, conhecimentos produzidos pela experiência de intervenção Kulina no mundo que faz com que os Kulina se identifiquem como povo indígena distinto de outros povos indígenas e distinto dos brancos, foram, como já ocorreu tantas outras vezes na história



do pensamento humano, desperdiçados enquanto elaborações epistemológicas específicas pela razão indolente (Santos, 2000b) para serem incorporados como “contribuições indígenas” ao mundo moderno.

Como processo demarcatório no qual os índios têm uma participação *pro forma* a “Demarcação participativa” efetiva uma “regulação disfarçada de emancipação social” (Santos, 2008a: 18) com a qual produz: a minimização da dimensão etnopolítica da mobilização indígena que caracteriza a “auto-demarcação”; a maximização da “visibilidade” indígena como legitimadora da demarcação física, mas não da efetiva presença indígena como condutora e responsável pelo processo; o fortalecimento institucional de organizações indígenas envolvidas nas “parceiras” para a demarcação, mas não o fortalecimento político dos povos e comunidades indígenas localizados na “terra indígena” demarcada; a ênfase nas dimensões econômicas, técnicas e de duração do tempo do trabalho para desabilitar a “auto-demarcação” como um procedimento administrativa, econômica, tecnicamente e politicamente viável; a negação completa da contribuição indígenas como alternativa aos procedimentos tecnicistas que orientam as demarcações tradicionais.

Embora a “auto-demarcação” tenha demonstrado toda a sua eficácia e força etnopolítica, tanto no reconhecimento legal da “terra indígena” pelos poderes estatais constituídos, como na afirmação cultural, social e política dos índios Kulina perante a população regional estabelecida no entorno da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, a sua institucionalização como procedimento técnico toma as contribuições conceituais empírica formuladas pelos Kulina como inovações exclusivamente técnicas e dissociadas do contexto epistemológico que lhe deu origem, negando a possibilidade de afirmação da “auto-demarcação” como o procedimento a ser adotado em futuras demarcações e reforçando a regulação imposta aos povos indígenas.

A “demarcação participativa” pode ser entendida como uma forma discreta, disfarçada, de regulação, uma forma renovada de regulação social, uma vez em que, ao reduzir a presença indígena a uma mera operacionalização da demarcação institucional, acaba por impedir a participação ativa dos índios no processo político de afirmação étnica decorrente da participação indígena na construção da “terra indígena” demarcada. Nesse sentido, o único ganho dos povos indígenas decorrente de sua “participação regulada” na demarcação, é o alegado “fortalecimento institucional”, que, por sua vez, opera o atrelamento das organizações do movimento indígena à burocracia administrativa do Estado e, por conseguinte, a subordinação do movimento indígena ao aparelho de Estado.

Como foi visto no Capítulo 9, no caso da “demarcação participativa” da Terra Indígena Vale do Javari, realizada de maneira conjugada à “demarcação participativa” da Terra Indígena Mawetek, não houve nenhum ganho de “fortalecimento institucional” para o Civaja, organização indígena que pouco tempo depois de concluída a demarcação foi encerrada em decorrência de problemas de ordem administrativa e contábil relacionados à “parceria” através da qual respondia pela administração do Dsei Vale do Javari.

Analisando mais de perto os documentos e o material de propaganda do PPTAL percebe-se que a discrepância quanto ao anunciado “fortalecimento institucional” das organizações indígenas utilizadas na “demarcação participativa” e os ganhos efetivos experimentados pelos índios não é decorrência de um engano, ou um equívoco, ou de problemas na operacionalização do processo demarcatório, mas sim resultado programado da intencionalidade institucional de legitimação pelos índios das ações da política indigenista oficial. Na verdade, atuando desde o começo como um concorrente do DAF para a execução da demarcação de “terras indígenas”, a estratégia do PPTAL

sempre foi a de institucionalizar as iniciativas autônomas promovidas pelos grupos locais, afirmando com isso a autoridade centralizadora do Estado nacional na condução da questão indígena, mais precisamente na definição das questões territoriais, em detrimento da dimensão política enfatizada nas iniciativas indígenas. Essa intencionalidade fica expressa nos dois livros publicados pelo PPTAL (Kasburg e Gramkow, 1999, Gramkow, 2002) para divulgar as demarcações promovidas em diferentes pontos da Amazônia e que passaram a ser chamadas de “demarcações participativas”.

Apesar de largamente empregado pelos índios e utilizado em todos os documentos e relatórios técnicos dos trabalhos da demarcação física da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá (Parreira, 1991-1997), o termo “auto-demarcação” foi totalmente abolido dos livros de divulgação institucional do PPTAL, não sendo empregado nenhuma vez sequer, em nenhum dos dois volumes. Mesmo nos dois artigos que abordam especificamente a demarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá, e cuja “autora participou em todas as fases como indigenista [e onde] enfatiza a importância do envolvimento dos Kulina nesse processo” (Kasburg e Gramkow, 1999: 11), segundo as palavras das duas organizadoras na “Apresentação” do primeiro volume, o termo “auto-demarcação” foi substituído por expressões vagas e imprecisas tais como: “uma iniciativa corajosa dos próprios índios” (Monteiro, 1999: 155), “o trabalho de demarcação que os Kulina estavam realizando” (Monteiro, 1999: 158), “os trabalhos de demarcação” (Monteiro, 1999: 162) e “o processo de demarcação pelos próprios índios” (Monteiro, 2002: 114). Submetido a uma interpretação empobrecedora, “auto-demarcação” foi substituído por termos despolitizados e generalizantes que ressaltam a ação/participação dos índios nos trabalhos de demarcação, mas que não caracterizam o processo como uma iniciativa autônoma dos Kulina.

Em suma, a “auto-demarkação” Kulina reconhecida pelo convênio entre Funai, UNI e índios Kulina não apenas em sua dimensão técnica, mas como processo político de demarcação, pode ser tomada como exemplo de reconhecimento pela Funai, e, por conseguinte, pelo Estado brasileiro dos saberes e práticas indígenas, reconhecimento da eficácia de uma epistemologia indígena, no caso epistemologia Kulina. Contudo, com a institucionalização da “auto-demarkação” em “demarkação participativa” mais uma vez a arrogância do pensamento ocidental opta pelo desperdício de conhecimentos, desperdício de experiências indígenas de intervenção no mundo. É exatamente por dominar as relações entre o Estado nacional e os povos indígenas, e por não se permitir o questionamento crítico acerca de seus princípios, suas formulações teóricas e suas fundamentações conceituais que o pensamento moderno não concebe a possibilidade de que os povos indígenas possam aportar qualquer contribuição válida para o mundo contemporâneo, uma vez que para o pensamento moderno não existe como válido o pensamento dos índios Kulina, Kanamari, Apurinã, Tikuna, Yanomami, Guarani, Mapuche, Quechua, Nahuas, Zapotecos, Apache, Sioux e de nenhum dos povos que por serem “indígenas” são desqualificados como possibilidades credíveis para a modernidade.

Esvaziada a mobilização indígena de seu potencial emancipatório, canibalizados as experiências de mundo dos sistemas culturais indígenas, fortalecidas as relações de poder hegemônico que subordinam os povos indígenas, mais apropriado do que continuar a denominar o procedimento demarcatório institucionalizado pelo PPTAL/Funai como “demarkação participativa” é reconhecer que na verdade trata-se de uma demarcação com uma presença indígena contingenciada, gerenciada, seja pela empresa encarregada pelos trabalhos de demarcação física seja por organizações indígenas que participam da “parceria”; uma demarcação que longe de apoiar os povos

indígenas em lutas de emancipação reforçam laços de dependência e de atrelamento às políticas públicas nacionais e de subordinação do poder tutelar do Estado.

### **10.3.2. Trilhas sinuosas em caminhos certos<sup>446</sup> – Desperdício da experiência indígena**

O que para os índios é já um longo caminho histórico de andar nas trilhas sinuosas do contato em direção aos caminhos certos, orientados pela tradição de sempre reiventada, para o mundo moderno é desperdício da experiência indígena, promovida pela hegemonia da razão indolente (2006a), que em suas diferentes formas – razão impotente, razão arrogante, razão mentonímica e a razão proléptica – hegemoniza os povos indígenas, o “Sul do Sul”<sup>447</sup> (Santos, 1995) , aqueles mantidos à margem na hierarquia do mundo moderno, sujeitos às mais acentuadas e violentas formas de subordinação” (Oliveira Neves, 2003: 112), a quem são abertas apenas as portas do fundo da sociedade ocidental. Portas que se lhes abrem apenas para a saída de seus mundos étnicos.

Muito antes da conformação de um movimento indígena organizado, os conflitos de terras estão presentes na história do contato dos povos indígenas com a sociedade europeia. A luta pela defesa da terra é marca comum na vida de todos os povos indígenas da América Latina. A luta pelo reconhecimento dos territórios indígenas como espaços míticos de construções étnico-culturais específicas está na gênese do movimento indígena que tem na demarcação das terras de uso tradicional e comunitário uma de suas principais bandeiras de enfrentamento e resistência.

---

<sup>446</sup> Como parcialmente já citado: “[...] Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm uma longa experiência de andar alinhado em trilhos sinuosos. O que para um pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando-nos lições inesperadas de produtividade” (Ramos, 1997: 53).

<sup>447</sup> “O que nós podemos aprender com os povos indígenas que, em certo sentido, são o Sul do Sul?” (Santos, 1995: 325).

Para o Estado brasileiro, aos índios estiveram sempre reservadas apenas duas possibilidades:

- “isolados da civilização”, como sociedades paradas no tempo;
- “integrados à civilização”, como cidadãos marginais à sociedade nacional.

É contra esta limitação duplamente discriminatória e excludente que se mobilizam os índios. As iniciativas “emergentes”, “contra-hegemônicas”, ou seja qual for o nome usado para designar as mobilizações indígenas de afirmação dos direitos étnicos, demonstram que uma outra possibilidade existe: aquela em que os povos indígenas assumem como sujeitos ativos a condução efetiva das questões que lhes dizem respeito no contexto das relações interétnicas.

A existência não conflitiva de diferentes povos indígenas ainda hoje organizados socialmente, no interior dos Estados nacionais, o que significa dizer, a existência de povos indígenas que, sem negar o que são, se reconhecem como cidadãos nacionais e que ao reivindicar o reconhecimento de diferença étnica não estão propondo a criação de Estados independentes, pode ser lida como a comprovação empírica da formulação que Boaventura em torno da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, ao defender que “a unidade do país reforça-se quando se reconhece a diversidade das culturas dos povos e nações que o constituem” (Santos, 2008b), negando com isso as acusações infundadas de interesses anti-indígenas que consideram a presença de povos indígenas em região de fronteira uma ameaça à soberania nacional. Os “indígenas brasileiros” não propõem a formação de um Estado multinacional formado a partir do agrupamento dos diferentes povos indígenas localizados no Brasil. Ao reivindicar o reconhecimento como povos, como nações, os índios reivindicam que o Brasil se reconheça como um Estado multinacional e internacional (Quijano, 2006), entendido

com Estado de multi-nações gerido através de uma governança inter-nações. Para compreender que a demanda de reconhecimento das nações indígenas não conduz a separatismos, vale lembrar que:

Nem a nação nem o Estado, como se pode deduzir, necessitam, para sua existência, de um território fixo, delimitado, exclusivo. A nação cigana se espalha por todo o mundo, sem perder sua identidade. Não existe um território cigano, uma Ciganolândia. Da mesma forma, indivíduos dispersos por muitos países podem considerar-ser, e ser considerados, cidadãos de um mesmo Estado. Assim acontece, por exemplo, com os chamados “governos no exílio”, e ocorreu muitas vezes durante a Segunda Guerra Mundial, em que os resistentes à ocupação nazista organizavam governos fora de seus países. Essas coisas são muito importantes de se ter em mente quando tentamos compreender problemas como o dos índios brasileiros, dos palestinos, dos bascos, dos irlandeses do Norte e de outros povos, cujas lutas ocupam os noticiários de todos os dias (Ribeiro, 1998, 38-39).

Todos aqueles que voltam um olhar sem preconceito para as lutas dos povos indígenas percebem que as suas reivindicações não acenam para separatismos nacionais, demandas apenas vislumbradas por aqueles que tomam os povos indígenas por princípio como inimigos do Estado nacional e que, por isso mesmo, nega-lhes o reconhecimento enquanto nações que de fato e de direito o são.<sup>448</sup> Ao defender a configuração de Estados pluriétnicos e plurinacionais a partir das lutas dos índios latinoamericanos, Consuelo Sánchez lembra que “em termos gerais, a demanda de autodeterminação dos povos indígenas não é defendida em termos de independência, mas sim em meio à disposição de exercer esse direito em um sistema autônomo *dentro* do país em que eles estão inseridos” e lembra que “essa é uma primeira diferença em relação à tendência de todo movimento nacional nos séculos XIX e XX, que era a separação estatal e a formação de um Estado nacional independente” grifo no original (Sánchez, 2009: 79).

E nisso os índios não são o exemplo único. Canadá, Bélgica, Suíça e Espanha, são alguns dos países que reconhecem as diferenças de expressões culturais como partes

constitutivas do Estado. A própria organização política do Brasil como República Federativa, inspirada em outras “nações amigas”, explicita a possibilidade da unidade como o somatório das partes, sem que as partes precisem desaparecer ou perder a sua “autonomia relativa” para a constituição do todo integrado.

Com relação ao reconhecimento da presença indígena no Brasil, Deborah Duprat assinala que a Constituição de 1988 corresponde a uma ruptura com os sistemas legais anteriores que não concebiam os índios como partes constitutivas do Estado: “A Constituição de 1988 representa uma clivagem em relação a todo o sistema constitucional pretérito, uma vez que reconhece o Estado brasileiro como pluriétnico, e não mais pautado em pretendidas homogeneidades, garantidas ora por uma perspectiva de assimilação, mediante a qual sub-repticiamente se instalam entre os diferentes grupos étnicos novos gostos e hábitos, corrompendo-os e levando-os a renegarem a si próprios ao eliminar o específico de sua identidade, ora submetendo-os forçadamente à invisibilidade” (Duprat, 2002: 41).

Para o índio a terra não é vista apenas como meio de produção, “a terra é um conceito totalizante e aglutinador de todos os demais: cultura, etnicidade, indianidade, história, religião, política, economia, etcétera” (Barre, 1983: 162). A reivindicação da “demarcação” não confunde o conceito de “territorialidade” que emerge da luta indígena com o conceito de “propriedade”, que numa visão economicista reduz a terra a meio de produção. Neste sentido a luta pela demarcação da terra tem uma dimensão claramente emancipatória, uma vez que questiona todo o conjunto de pressupostos e valores ocidentais a serviço de uma hegemonia do “Norte”. O potencial emancipatório, revolucionário, subversivo dos povos indígenas oferece ao mundo ocidental “perspectivas de mudança tanto estrutural como cultural e civilizatória, que de fato,

---

<sup>448</sup> Sobre esse ponto, cabe lembrar que apesar de todas as agressões e desrespeitos praticados pelo Estado



significará a recuperação e o desenvolvimento das estruturas comunitárias, de suas culturas e civilizações, que poderão naturalmente ‘modernizar-se’ seguindo uma outra trajetória” (Barre, 1983: 239).

O movimento indígena representa um passo decisivo para romper a exclusão a que os índios foram historicamente sujeitos pela colonização europeia. Para o movimento indígena romper o marco da dominação, interiorizado pela condição de colonizado, “é como tratar de saltar as fortalezas dos ‘outros’, do ‘alter’ ao ‘nós’ comunitário, para o qual em primeiro termo este ‘nós’ se reforça a si mesmo, se convence de suas razões e de suas forças. Ganha espaço nas demandas e ratifica assim maior controle nas mudanças vividas. Igualdade e diferença são os dois âmbitos das reivindicações étnicas” (León Trujillo, 1991: 398). Assim romper com a dominação imposta pelo Norte imperial é antes de tudo romper com o Sul imperial, o Sul à imagem e semelhança do Norte, o Sul que reproduz, reafirma e reifica a dicotomia Norte-Sul, que por sua vez dá sustentação à hegemonia do Norte que subordina o Sul<sup>449</sup>.

As lutas dos povos indígenas são lutas políticas para a construção de novas relações pluriétnicas no contato, o que significa dizer, novas relações entre grupos étnicos diferentes não mais marcadas pela concepção de supremacia cultural inerente às relações interétnicas que estabelecem como única possibilidade de relacionamento entre sistemas culturais distintos a hegemonia daquele tido como superior, mas avançado, mais evoluído, *versus* a subordinação de todos os demais, que por serem “inferiores” são submetidos ao processo de uniformização cultural, social, política e epistemológica. Assim, as lutas dos povos indígenas são expressões de uma “luta política paradigmática” que acena para a construção de novas relações sociais, configurando um

---

Unidos da América contra as pessoas e contra os povos “nativos americanos”, estes são reconhecidos pelo Governo Norte Americano como “nações”.

<sup>449</sup> “Como produto do império, o Sul é a casa do Sul onde o Sul não se sente em casa”, pois “conhecendo apenas através das lentes do Norte imperial, a periferia não podia senão reconhecer-se a si própria o Sul

novo paradigma alternativo de sociabilidade democrática interétnica (Santos, 2000b: 314); uma luta etnopolítica paradigmática tendo como horizonte o estabelecimento de novas relações de contato interétnico, que não mais reproduzam as situações de marginalização dos grupos étnicamente diferenciados, e a construção descolonizada de um Estado plurinacional, um novo Estado que não apenas estabeleça uma ruptura com a colonialidade historicamente imposta, mas que não permita que sejam criadas novas formas de controle social sobre as diferentes parcialidades étnicas que constituem a nova nacionalidade plural.

Entre todas as expressões de luta e mobilizações étnicas, a demarcação de terras é a que de modo mais objetivo põem em questionamento a ordem reguladora do Estado moderno. Sendo o Estado-nação uma forma de organização política estabelecida a partir de uma base territorial exclusiva, a demarcação de terras indígenas – assim como as demais terras de uso coletivo das populações tradicionais – assume uma dimensão eminentemente contra-hegemônica, ao lançar um questionamento sobre a noção de território que na concepção moderna se constitui em um dos pilares centrais de definição dos Estados nacionais monoculturais.

A “auto-demarcação” é, no campo das lutas indígenas, aquela que mais concreta e incisivamente acena para a possibilidade factual de reinvenção/reconstituição/construção/renovação das relações interétnicas em um Estado que: admita a presença ativa de diferentes etnias coexistindo no seu interior, portanto um Estado pluriétnico; que reconheça as diferentes etnias como nações autônomas constitutivas de uma nova nacionalidade plural, portanto um Estado plurinacional; e que estabeleça como regra básica para o relacionamento social, cultural, político, jurídico, epistemológico etc. o diálogo simétrico entre as diferentes etnias, portanto um Estado

---

imperial” (Santos, 2000: 345).

intercultural. Um novo Estado plural que garanta “a consolidação de formas plurais de autogoverno que desestremem a matriz liberal do sistema político, novas formas civilizacionais; que obriguem permanentemente o Estado a se desconstruir” (Garcés, 2009: 178), forçando a dimensão regulação do Estado a transigir cada vez mais em direção à uma democrática plural de alta intensidade, o que significa dizer plurinacional, pluriétnica e intercultural (Santos, 2007c).

Um Estado plural “culturalmente policêntrico, liberando-o da prisão do eurocentrismo. Uma condição indispensável à visibilidade dessa relação comopolita e dessa concepção policêntrica da diversidade e das diferenças culturais é a do reconhecimento da heterogeneidade e condição híbrida de todas as culturas contra a afirmação de uma pureza ou essência que distinguiriam, irremediável e definitivamente, a ‘nossa’ cultura de todas as outras” (Nunes, 1999: 74); substantivamente diferente do Estado moderno, centrado em um “reducionismo satisfeito em si” (Leclercq, 1973: 212) que se manifesta como a grande e inconfundível marca da arrogância do pensamento ocidental moderno em sua negação do “outro”, o pensamento indígena configura um pluralismo aberto ao outro, aos outros “outros” que sendo todos reconhecidos a partir de suas diferenças não são submetidos à uma uniformização redutora de alteridades. Buscando uma definição concisa para a proposta dos indígenas equatorianos de “construção de um Estado distinto, de um Estado Plurinacional”, Luis Macas resume: “Um Estado onde possamos ter espaço todos. Todos por igual, obviamente” (Macas, 2005: 39).

Obviamente que as iniciativas indígenas que acenam para a construção de um cenário plural, simétrico, igualitário, compartilhado e dialógico, o que significa dizer “de construção descolonizada de um Estado plurinacional” (Garcés, 2009), não devem corresponder meramente à uma inversão da situação atual, em que os índios venham a

assumir o monopólio e a hegemonia historicamente exercidos pelo Estado nacional. Se assim for, ainda falando com Fernando Garcés V., existe o risco de terminar “vestindo o mesmo cavaleiro com um novo paletó” (Garcés, 2009: 185). E se a proposta que se defende é de um Estado plurinacional, plurétnico, pluricultural, de pluralismo político e jurídico, de pluralidade sócio-organizativa, pluriepistemológico, enfim, de um Estado em tudo plural, tudo o que não se pode permitir é a permanência de práticas e instituições uniformizadoras e hegemônicas, quaisquer que sejam as suas fundamentações étnicas ou culturais.

A linha tênue entre emancipação e regulação oscila conforme a ambiguidade que assumem as “parcerias” que, por razões táticas, podem combinar iniciativas de emancipação pela qual se luta com instrumentos de regulação social (Santos, 2000b: 319) controlados pelo Estado hegemônico. No caso dos grupos indígenas, a verdadeira dimensão “contra-hegemônica” das iniciativas, tenham elas a sua origem em grupos locais ou em organizações indígenas, é dada pela discrepância entre afirmação étnica e subordinação ao Estado nacional. Por isso a importância de se verificar até que ponto uma iniciativa étnica (por exemplo: venda de artesanato, exploração do turismo em terras indígenas, comercialização de fragrâncias e essências vegetais nativas etc.) favorece “realidades indígenas resistentes” ou consolida “localismos” afirmando uma relação de poder que submete o(s) grupo(s) étnico(s).

O mesmo poderia ser dito com relação às demarcações de terras, aos programas de fiscalização territorial e controle ambiental, aos programas e ações para o atendimento às situações de saúde e doença e para a formação de agentes indígenas de saúde, às iniciativas de formulação e aplicação de programas de educação diferenciada, etc., onde o Estado se apropria de “realidades indígenas resistentes” para formular modelos alternativos de ação pública, tais como: o PPTAL, para a demarcação de terras

indígenas e fiscalização territorial; o Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI)<sup>450</sup>, para implementar a formação de recursos humanos indígenas voltados para o gerenciamento e administração de iniciativas de desenvolvimento econômico; os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), para a realização de ações de prevenção e o atendimento das questões de doença; os Conselhos Estaduais de Educação Indígena (CEEIs), para o monitoramento das atividades de educação formal etc.. Conduzidas por normatividades administrativas e ritos institucionais alheios aos universos indígenas, as ações e programas realizados em “parceria” entre as instâncias públicas e as organizações indígenas ou indigenistas geralmente perdem a dimensão emancipadora que é fundamental ao processo de afirmação e valorização dos povos indígenas no contexto das relações de contato com as sociedades nacionais.

Claro está que a apropriação das “realidades indígenas resistentes” para a formulação de modelos alternativos de ação pública tem por objetivo exclusivo fortalecer a ação institucional reguladora do Estado. Reduzir as iniciativas indígenas às esferas públicas é uma estratégia eficaz das “parcerias” para regular as possibilidades de emancipação anunciadas pelas iniciativas indígenas e para não permitir a plena efetivação de procedimentos que possam alterar a lógica colonial das relações interétnicas assimétricas e substituir o Estado, enquanto agente exclusivo de exercício de poder hegemônico, por atores políticos copartícipes em um contexto de dialógico simétrico intercultural. Resumidas à reprodução da ação institucional dos respectivos órgãos públicos aos quais estão associadas, as “parcerias” funcionam como mecanismo aprimorado de agir estatal reforçando a regulação social sobre as organizações do movimento indígena e sobre as populações indígenas.

---

<sup>450</sup> O PDPI é um sub-programa do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7) para apoio às iniciativas indígenas de desenvolvimento econômico, financiado com recursos japoneses via o Banco Mundial (BM).

No governo neoliberal que a partir de 1994 se implantou no Brasil, aliado à filosofia de globalização econômica que atrela os países periféricos aos interesses do Norte, “parceria” surge como um passe de mágica a partir do qual o Estado se retira de suas atribuições sociais transferindo às entidades organizadas da sociedade civil a responsabilidade pela implementação de políticas públicas.

A “desobriga” das atribuições e a transferência do trato das questões sociais para ONGs e outras entidades da sociedade civil, através de “parcerias”, insere-se num amplo projeto de “uma reorientação das suas prioridades e uma destruição institucional seletivamente conduzida” (Pureza, 2003: 518), conforme o modelo de governação global neoliberal adotado pelo governo brasileiro. Complementar à destruição institucional da responsabilidade estatal, essa governação global, típica da era pós-westfália, apesar de apoiar-se no estabelecimento de relações de colaboração entre governos e redes de organizações não-governamentais menospreza os objetivos políticos desses parceiros, não havendo, contudo, um esvaziamento da capacidade regulatória do Estado, uma vez que os mecanismos de controle e fiscalização social continuam a fazer parte de seu monopólio político interno (Pureza, 2003). É isso o que acontece, por exemplo: com a questão da saúde indígena no Brasil, que apesar de transferida para a responsabilidade dos Dseis operados através de “parcerias” com organizações indígenas ou ONGs, continua subordinada à subordinada à Sesai; com as demarcações de terras, que a partir da “auto-demarcação” institucionalizada como “demarcação participativa”, continuam sujeitas ao controle do Estado, através da Funai; ou ainda com todas as demais ações de prestação de serviços públicos cujas responsabilidades operacionais foram transferidas a entidades “parceiras”, mas que continuam “supervisionadas”, “fiscalizadas”, “monitoradas”, em uma palavra, reguladas pelo Estado.

Isto não significa dizer que todas as organizações indígenas constituem-se, invariavelmente, em “instrumentos regulatórios” a partir do momento em que firmam “parcerias” com o Estado visando o atendimento de demandas das populações locais. Não é o caso, também, de rejeitar de antemão toda e qualquer “parceria”. Apenas não há como deixar de considerar que nestas “parcerias” está sempre presente o rígido controle do Estado que ameaça apropriar-se das iniciativas indígenas através de uma “transformação perversa das energias emancipatórias em instrumento regulatório” (Santos, 2000b: 311). Trata-se sim, da necessidade de manter uma vigilância crítica em torno da dimensão emancipação das mobilizações étnicas e das organizações indígenas, de modo a não permitir a sua apropriação pela dimensão regulação das políticas públicas do Estado presentes nas “parcerias”. Trata-se, e, também, por outro lado, de permitir ao movimento indígena transformar em ganhos para a mobilização emancipadora dos povos indígenas as possibilidades de emancipação que possam estar presentes nas políticas públicas implementadas através de ações em “parceria” com órgãos e instituições do Estado.

A palavra de ordem dos povos indígenas no Brasil sempre foi “autodeterminação”. Mais recentemente, a partir do envolvimento das organizações indígenas com o Estado para a execução de atividades e programas destinados a atender as demandas imediatas, “autodeterminação” cedeu lugar no discurso político indigenista a outros termos como “parceria”, “aliança”, “colaboração”, termos que embora não sendo novos no campo do indigenismo brasileiro adquiriram uma força que até então não tinham e, o que é mais grave, foram submetidos à uma ressemantização com visível esvaziamento da conotação política de que eram dotados. Do ponto de vista teórico, a questão que se coloca é: existe possibilidade de compatibilizar o interesse “emancipatório” do movimento indígena com o “paradigma burocrático” da sociedade

nacional no qual são inseridas as organizações indígenas através das “parcerias”, “alianças” e “colaborações”?

O que parece ter-se perdido no caminho das lutas indígenas dos anos 1970-1980 às “parcerias” da globalização neoliberal hegemônica dos anos 1990-2000, foram as bandeiras da “autodeterminação” e da “emancipação” que impulsionaram a conformação do movimento indígena organizado e deram origem às organizações representativas dos povos indígenas. Para não ser tão pessimista, e com isso manter acesa uma chama de resistência indígena, talvez seja conveniente dizer que as bandeiras de luta do movimento indígena não se perderam, mas que apenas estão atualmente diluídas no contexto das relações institucionais mantidas através das “parcerias” das entidades do movimento indígena com o Estado brasileiro e da “institucionalização” de lideranças indígenas como servidores públicos federais, estaduais e municipais.

Um balanço rigoroso do movimento indígena no Brasil indica que hoje os índios perderam a força política e o poder que possuíam na década de 1980 de conquistar a adesão e solidariedade de outros segmentos da sociedade em torno de sua causa. Contudo a questão indígena continua sendo um potencial de construção política, residindo este potencial em dois fatos. Em primeiro lugar, na herança de um passado recente onde o movimento indígena representava uma grande força organizada – e talvez a única grande força organizada – de resistência ao “Plano de Integração Nacional” da Ditadura Militar que, marcadamente a partir dos anos 1970, impulsionou o processo de modernização do país e de “integração da Amazônia”. Em segundo lugar, e o mais importante fator, de, por suas características inerentes, o movimento indígena contrapor modelos de sociedades diferentes – sociedade nacional *versus* sociedade(s) indígena(s) –, emergindo desta contraposição uma “rivalidade” entre conhecimentos, valores, princípios, sistemas políticos e formas de organizações sociais diferentes, uma



“rivalidade societária” que expressa concepções diferentes de mundo e possibilidades distintas de organização societária.

Apesar das dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas não apenas no Brasil mas em toda a América Latina os avanços e conquistas das lutas de resistência alimenta em alguns analistas um certo otimismo que vislumbra para os povos indígenas possibilidades mais favoráveis de convivência futura em um Estado plural onde vigorem, efetivamente, os direitos étnicos. Um otimismo que é descrito por Boaventura como um “otimismo trágico, por assentar, por um lado, na experiência dolorosa e na consciência lúcida dos obstáculos à emancipação e, por outro, na crença inabalável na possibilidade de os superar” (Santos, 2006a: 204). De minha parte, com uma visão, talvez, mais cética, não vislumbro no cenário político nacional e no campo restrito da política indigenista brasileira indícios tão mais promissores para os povos indígenas, que me permitam mais do que um “ceticismo resistente”. Sem identificar no cenário atual das lutas indígenas no Brasil indícios de melhores dias, a minha visão é de um ceticismo que embora não tendo nenhuma certeza de para onde conduzirão as lutas e reivindicações indígenas, busca motivação e estímulo na resistência étnica demonstrada pelos povos indígenas “no pequeno mundo de todos os dias”<sup>451</sup> (Martins, 1998: 2), uma resistência que vem de longe, de mais de 500 anos, e que acena para horizontes, se não mais otimistas, ao menos não tão trágicos como foram estes últimos 500 anos submetidos à conquista.

O “otimismo trágico” pode ser entendido como uma resistência idealística à realidade dos fatos. De modo aproximado, o “ceticismo resistente” pode ser entendido como um resistência cética ao idealismo, ressalta a necessidade de uma resistência

---

<sup>451</sup> “Se a vida de todo o dia se tornou o refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade. O novo herói da vida é o homem comum imerso no cotidiano. É que no pequeno mundo de todos os dias está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais” (Martins, 1998: 2).

cética de fundamentação étnica – ou resistências céticas de fundamentações étnicas, que se trata de diferentes grupos étnicos – para a construção de cenário interétnicos plurais e multiculturais. Parafraseando o existencialista Sartre citado por Luiz Carlos Maciel (1986: 182-183), é por continuar a acreditar que, de um modo ou de outro, a análise crítica sempre pode ajudar a evitar que o pior aconteça, é que me recuso a abandonar a trincheira, a minha resistência na trincheira das lutas étnicas. Uma resistência que alimenta o meu ceticismo, um ceticismo que realimentado pela resistência não se rende às tentações do ceticismo.

“Ceticismo resistente” é uma figura resultante da expectativa positiva derivada das resistências étnicas, uma expectativa realista, a se considerar os avanços e conquistas advindo destas iniciativas para o presente dos povos indígenas que alimentam as lutas pela autodeterminação, contraposta por uma certa dose de descrença face o vigor e eficácia dos instrumentos de regulação que criam uma expectativa sombria de superação dos cenários de negação e impossibilidade étnica renovados a cada momento pela colonialidade do poder que continua dominante nas relações interétnicas.

Refletindo sobre as implicações e desdobramentos de um “ceticismo resistente” para a análise crítica das relações do Estado com os povos indígenas e sobre o papel e contribuições de um “cético resistente” para as lutas indígenas, ganha todo sentido a pergunta de Brás de Oliveira França em uma das entrevistas que me concedeu durante o trabalho de campo:

Toda essa fala é uma fala bastante... Eu acho que ela é realista, mas ela também é pessimista. Então, por que uma pessoa que tem uma outra visão de mundo, que conhece a visão de mundo do branco, que já viveu no mundo branco, continua numa luta indígena se já sabe que o mundo branco não tem interesse no mundo indígena? (França, 2000).

Mais do que uma figura de expressão de uma análise sociológica/antropológica crítica “ceticismo resistente” é, talvez, um compromisso de ativismo e intervenção

social que se apoia na resistência étnica dos povos indígenas na busca de construção de um Estado e uma sociedade plural.

Mesmo perante os revezes já enfrentados e os descaminhos experimentados, as lutas dos povos indígenas no Brasil não podem ser definidas pelo fracasso. As iniciativas indígenas contra-hegemônicas e, antes, a capacidade dos povos indígenas gerarem iniciativas contra-hegemônicas demonstra que as bandeiras de luta dos anos 1970 não foram esquecidas, mas, apenas, por vezes deixadas à espera num “varadouro”<sup>452</sup>, em trilhas sinuosas, num atalho da floresta, para numa manobra estratégica serem retomadas no momento mais oportuno pelo movimento indígena, ou por organizações locais, em suas lutas contra-hegemônicas, sempre renovadas, contra a colonização, a subordinação e a exclusão destes mais de 500 anos de regulação territorial e epistemológica impostas.

Apesar das adversidades historicamente enfrentadas pelos povos indígenas na situação de contato com a sociedade de origem europeia<sup>453</sup>, as alternativas sempre são possíveis, sempre estão lá, à espera de olhos mágicos que as resgate. Numa associação com “Grândola, Vila Morena”<sup>454</sup>, a seminal canção de Zeca Afonso, símbolo da resistência portuguesa na Revolução dos Cravos<sup>455</sup>, as ações, atividades, programas e projetos desenvolvidos pelos diversos povos indígenas impulsionam o sonho de uma “terra da fraternidade” possível e que continua a ser perseguido a partir das terras

---

<sup>452</sup> “Varadouro”: caminho secundário aberto na mata para encurtar distâncias.

<sup>453</sup> No caso do Brasil o mais adequado parece dizer “sociedade de fundamentação europeia”, uma vez que após esses mais de 500 anos de contatos interétnicos são muitas as marcas de culturas indígenas e negras, que, incorporadas, são hoje partes constitutivas da cultura brasileira; ainda que o pensamento brasileiro continue a ser moldado pelo pensamento ocidental moderno, e que, como a maioria dos latino-americanos continuemos a nos pensar como europeus, continuamos a pensar que somos europeus.

<sup>454</sup> “[...] Grândola, vila morena, terra da fraternidade, o povo é quem mais ordena, dentro de ti ó cidade!” (Letra, música e interpretação de Zeca Afonso, *in* “Cantigas de Maio”. Lisboa: Orfeu, 1971).

<sup>455</sup> Movimento militar deflagrado em 25 de abril de 1974 por oficiais intermédios, na sua maioria capitães, que contando com apoio popular, pôs fim ao longo período de 41 anos de ditaduras, iniciado com a “Ditadura Militar”, instaurada a partir de 28 de maio de 1926 com o golpe militar, e continuado com a “Ditadura Nacional”, durante o mandato presidencial de Óscar Carmona (1928-1933), e com os

indígenas, as “vilas morenas” nos trópicos, onde cada um dos povos indígenas é quem mais ordena, através de realidades indígenas, inspiradas em projetos de resistência étnica que tomam o passado com lastro para o presente e como projeção para o futuro, projetos étnicos que visam reinventar as relações interétnicas, criando relações pluriétnicas descolonizadas e descoloniais diferentes daquelas que até este momento têm vindo a reger a vida dos índios no contato com a sociedade nacional.

Restringir a participação efetiva dos índios na demarcação de suas terras, como operado por meio da institucionalização da “auto-demarcação” em “demarcação participativa” é desperdiçar possibilidades de contribuições dos povos indígenas para o aprimoramento não só de processos de reconhecimento de terras indígenas, mas, de modo amplo, em todas as dimensões das relações sociais entre povos diferentes. E tudo que é dito para as demarcações de terras indígenas pode ser igualmente dito para todos os campos das relações interétnicas, educação, saúde, cultura, política, epistemologia etc..

Retomando as minhas próprias palavras que enceram a entrevista com Pedro Inácio no volume “As Vozes do Mundo”, organizado por Boaventura (2009), refletir sobre os caminhos/as possibilidades da “auto-demarcação” e os descaminhos da autodemarcação institucionalizada como processo burocrático de reconhecimento de terras indígenas, o que significa dizer, como processo burocratizante das lutas indígenas, “foi para mim, mais uma vez, os ensinamentos que outros tantos velhos índios já me haviam mostrado: que a utopia é possível, e que, mais do que ser possível a utopia, as possibilidades de construir a utopia são sempre possíveis” (Ribeiro e Oliveira Neves, 2009: 228).

---

dois períodos de Estado Novo, regime autoritário fascista, a “Ditadura Salazarista”, de Oliveira Salazar (1933-1968), e a chamada “ditadura branda” de Marcelo Caetano (1968-1974).

Um apanhado geral das considerações aqui formuladas, se é que nelas fui exitoso, sugere que os índios são insubstituíveis para o aprimoramento das relações sociais, culturais, econômicas, ambientais, políticas, epistemológicas etc. entre povos diferentes. Negar esse fato é desperdiçar a contribuição que os povos indígenas, os sistemas indígenas de produção de conhecimento, os sistemas indígenas de organização social, os sistemas indígenas de transmissão de conhecimentos, os sistemas indígenas de manutenção e transmissão do poder, podem dar ao aprimoramento de um novo mundo possível, que não é apenas um novo mundo utópico, mas um mundo possível de ser efetivamente – afetivamente? – construído.

Em quatro palavras, o resumo final desta Tese poderia ser: os índios são insubstituíveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramovay, Pedro (2008), “A guerra da raposa”, *Le Monde Diplomatique Brasil*, julho, 30-31.
- Acevedo Marin, Rosa E. e Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2006), *Populações Tradicionais. Questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas.
- Acosta, Alberto (2012), *Amazonía: Violencias, resistências y respuestas*. Conferência proferida no Colóquio Internacional “As Lutas pela Amazônia no Início do Milénio”. Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Coimbra, 27 e 28 de março.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (1994), “Universalização e localismo: movimentos sociais e crises dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”, in Maria Ângela D’Incao; Isolda Maciel da Silveira (orgs.), *Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 521-537.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2006), “Identidades, territórios e movimentos na Pan-Amazônia”, in Rosa E. Acevedo Marin e Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Populações Tradicionais. Questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 60-68
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2007), “Apresentação”, in Joaquim Shiraishi Neto (Org.). *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 9-17.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2009), “Mapeando a vida”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 4, nº 44, maio 2009, 28-31.
- Almeida, Fábio Vaz Ribeiro de (2001), “Tatchiüãne: ‘nossa terra de muito tempo’”. in *Amazônia em Cadernos nº 6 – Diálogos Interdisciplinares*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 159-177.
- Almeida, Mauro W. B. de. (1982), *Ocupação dos altos Juruá e Purus*. [S.l.]. (Datil.).
- Alvarez, Sônia (2008), *Conferência realizada no âmbito do Doutorado em Sociologia da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra*. Coimbra, 01 de junho.
- Alves, Alessandra Goes e Augusto, Letícia Fucuchima (2012), *Economia verde é uma ilusão ou alternativa?* (Disponível em:

[www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2012/07/economia-verde-e-uma-ilusao-ou-alternativa](http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2012/07/economia-verde-e-uma-ilusao-ou-alternativa))

- Amaral, Januário (2004), *Mata Virgem: Terra Prostituta*. São Paulo: Terceira Margem.
- "Anna Pata Anna Yan" *Nossa Terra Nossa Mãe* (2008), Documento Final da Assembléia Extraordinária dos Povos Indígenas de Roraima. Comunidade Indígena Barro, 13 de junho.
- Andrade, Carlos Drummond de (1967), "Pranto Geral dos Índios", in *José & outros: poesia*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 79-80.
- Andrade, Onofre de (1937), *Amazônia: esboço histórico, geographia physica, geographia humana e ethnographia do Rio Juruá*. Maceió: Casa Ramalho.
- Ao Governo, ao Povo e aos Índios (1981), in Lux Vidal et alli (coords.), *A Questão da Terra Indígena - Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, Nº 2. São Paulo: Global Editora/ Comissão Pró-Índio/SP, 41-44.
- APIB (2012), *Carta do Rio de Janeiro - Declaração Final do IX Acampamento Terra Livre – Bom Viver/Vida Plena*. Rio de Janeiro, 20 de junho.
- Arruda, Rinaldo Sérgio Vieira (1998), *Avaliação de Meio Termo – Texto Preliminar*. Relatório de Consultoria ao Programa Piloto para Conservação das Florestas Tropicais do Brasil/Projeto Integrado de Proteção das Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal. São Paulo: PPTAL. (Digit)
- Artebaniwa (s/d), Projeto Arte Baniwa (Disponível em: <http://www.artebaniwa.org.br/tipos1a.html>)
- Azanha, Gilberto (2000), Contato pessoal.
- Bagno, Marcos (2009), *Preconceito Lingüístico: o que é, como se faz*. 51ª. Ed.. São Paulo: Loyola.
- Baines, Stephen G. (1991), "*É a FUNAI que sabe*": *A frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PR.
- Baines, Stephen G. (1993b), "Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari". *Série Antropologia*, 148, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Baines, Stephen G. (1994a), "A Usina Hidrelétrica de Balbina e o Deslocamento Compulsório dos Waimiri-Atroari". *Série Antropologia*, 166, Brasília: Departamento de Brasília, Universidade de Brasília.
- Baines, Stephen G. (1994b), "A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de

- ‘autodeterminação indígena’ dirigida”. *Revista de Antropologia*, Volume 36, São Paulo: USP, 207-237.
- Baldí, César Augusto (2008), “Questão indígena tem de abandonar concepções racistas”, *Revista Consultor Jurídico*, 2 de junho. (Disponível em: [www.conjur.com.br](http://www.conjur.com.br))
- Barbosa, Alexandre Dias; Silva, Raimundo Nonato Pereira da (1995), *Entre a Cruz e a Espada: a reconstituição histórica do movimento indígena no Estado do Amazonas*. Relatório Final de Atividades de Projeto de Iniciação Científica. Manaus: Ufam/PróReitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. (Datil.)
- Barre, Marie-Chantal (1983), *Ideologias Indigenistas y Movimientos Indios*. México: Siglo Veintiuno.
- Barros, Antônio Fernando (2009), Sustentação Oral da Procuradoria da República na sessão de votação do Supremo Tribunal Federal da Petição 3388.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1999), “Movimientos índios y nuevas fronteras estables en América latina”, in Juan J. Pujadas Muñoz, Emma Martín Díaz e Joaquín Pais de Brito (Coords.), *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía*. Actas del VIII Congreso Antropología, 20-24 de septiembre de 1999. Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Galega de Antropología.
- Bartolomé, Miguel Alberto. “Bases culturais da identidade étnica no México”. in George de Cerqueira Leite Zarur (Org.), *Região e nação na América Latina*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 135-161.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2003), “Movimientos índios y fronteras en América Latina”, in Parry Scott e George Zarur (Orgs.), *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife : Ed. Universitária, 49-65.
- Becker, Bertha K. (1990), *Amazônia*. São Paulo: Ed. Ática.
- Beltrão, Ricardo Ernesto Vasquez (1998), “Auto-demarcação Madijá: uma aula de governo dos povos indígenas”, in Luis Mario Fujiwara, Nelson Luiz Nouvel Alessio e Marta Ferreira Santos Farah (orgs.), *Vinte Experiências de Gestão Pública e Cidadania 1997*. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania 1998, FGV/EAESP.
- BN (2009), “Outra Amazônia”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 4, número 44.



- Boff, Leonardo (2011), Quarenta anos da Teologia da Libertação. (Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao>)
- Bonfil Batalla, Guillermo (1983), “Lo propio y lo ajeno – una aproximación al problema del control cultural”, *Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales*, México, v. 27, nº 103, 183-191.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1988), “*Identidad étnica y movimientos indios en América Latina*”. Identidad Etnica y Movimientos Indios. México: Ed. Revolución.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México Profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Borges, Jorge Luis (1994), “Tigres azuis”, in *A Memória de Shakespeare*. Lisboa: Veja, 45-64.
- Bourdieu, Pierre (2001), “Os grãos de areia”, in *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 78-79
- Bourdieu, Pierre e Wacquant Loic (2001), *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Braga, Laerte (2008), *A criminalização do MST*. Instituto de Estudos Latino Americanos, Universidade Federal de Santa Catarina. (Disponível em: [http://www.iela.ufsc.br/?page=latino\\_americano\\_artigo&id=458](http://www.iela.ufsc.br/?page=latino_americano_artigo&id=458))
- Brasil, Sandra e Camargos, Daniella (2000), “De nau a pior”, *Veja*. (Disponível em: [http://veja.abril.com.br/030500/p\\_044.html](http://veja.abril.com.br/030500/p_044.html))
- Britto, Carlos Ayres (2008), *Relatório da Ação Popular Processo: petição nº 3388*. Brasília, 27 de agosto.
- Britto, Rossana G. (2000), *A saga de Pero do Campo Tourinho: o primeiro processo de inquisição no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Brown, Dee (2010), *Enterrem meu coração na curva do rio*. Porto Alegre: LP&M.
- Buñuel, Luis (1982), *Meu Último Suspiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Calvino, Italo (1990), *As Cidades Invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Campos, Ciro (2008a), *Terra Indígena em Roraima é a campeã da soberania (Parte I)*. (Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia.php?editoria>)
- Campos, Ciro (2008b), *Terra Indígena em Roraima é a campeã da soberania (Parte II)*. (Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/noticia.php?editoria>)
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2000), “O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever”, in *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp, 17-35.

- Carneiro Filho, Arinaldo e Souza, Oswaldo Braga (2009), *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Carvalho, Águido Akell Santos de (2011), *Índios em Trânsito: uma etnografia dos Baré em Manaus*. Monografia de Conclusão de Curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Amazonas. Manaus. (Digit.)
- Carvalho, José Murilo de (2006), “O Brasil e seus nomes”, *Revista de História da Biblioteca Nacional*, nº 15, dezembro. (Disponível em: [www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-brasil-e-seus-nomes](http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-brasil-e-seus-nomes))
- Castro, Edna (1997), “Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais”, in E. Castro e F. Pinton (Orgs.), *As Faces do Trópico Úmido: conceito e questões sobre desenvolvimento sustentável*. Belém: CEJUP; Universidade Federal do Pará: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 221-242.
- Cavalcante, Idelfonso de Souza (1995), *Relatório da Situação Fundiária da Terra Indígena Kanamari do Matrinchã no Município de Eirunepé Estado do Amazonas*. Manaus: Funai. (Digit.)
- Church, George Earl (1912), *Aborígenes of South America*. London: [s.n.].
- Cimi (2003), *Ministro da Justiça e Presidente da Funai comemoram redução da T.I. Baú*. (Disponível em: [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br))
- Cimi (2011), *Amazônia Indígena*. Power point institucional.
- Cimi (2012), *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2011*. Brasília: Cimi. (Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/CNBB/Relat.pdf>)
- CIR (2008a), *Memorial TI Raposa Serra do Sol*.
- CIR (2008b), *Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Apresentação de slides da Campanha “Anna Pata, Anna Yan”.
- Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (2000), *Documento Final*. Coroa Vermelha: Conferência dos Povos Indígenas do Brasil.
- Constantino, Carlos Alexandre (2006), *ONGs (Organizações Não-Governamentais)*. (Disponível em: [www.amigonerd.net/trabalho/27989-ongs-organizacoes-nao-governamentais](http://www.amigonerd.net/trabalho/27989-ongs-organizacoes-nao-governamentais))
- Constituição da República Federativa do Brasil* (1988).
- Cortázar, Julio (1972), *Prosa do Observatório*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Costa, Ricardo Luiz da Silva (1996), *Relatório Final – GT Canamari/Port. Nº 1152/DOU 07.11.95 – Referência: Diagnóstico Ambiental*. Belém: Funai. (Digit.)

- Couto, Mia (2002), *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*. Lisboa: Editora Caminho.
- CPI-SP (s/d), *Comunidade Ivaporanduva*. (Disponível em: <http://www.cpis.org.br/acoes/html/jurisprudencia.aspx?LinkID=8>)
- Dallari, Dalmo de Abreu (1981), “Direitos sobre Terras Indígenas”, in Lux Vidal et alli (coords.), *A Questão da Terra Indígena - Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, Nº 2. São Paulo: Global Editora/ Comissão Pró-Índio/SP, 45-47.
- Da Matta, Roberto (1986), “Você tem cultura?”, in *Explorações: Ensaio de Sociologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 121-128.
- Dantas, Fernando Antonio de Carvalho (2004), “A ‘cidadania ativa’ como novo conceito para reger as relações dialógicas entre as sociedades indígenas e o Estado Multicultural Brasileiro”, *Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, Ano 2, Nº 2. Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado e Cultura/Universidade do Estado do Amazonas, 215-229.
- Declaração de Barbados* (1971), Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul. Barbados.
- Declaração de Belém sobre Índios Isolados* (2005), Documento Final do “Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco”. Belém do Pará, de 08 a 11 de novembro.
- Derickx, João e Trasferetti, José Antônio (1993), *No Coração da Amazônia: Juruá, o rio que chora*. Petrópolis : Vozes.
- Descola, Philippe (1990), “Limites ecológicos e sociais do desenvolvimento da Amazônia”, in Gianfranco Bologna (Org.), *Amazônia Adeus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 211-225.
- Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil* (2000), Movimento “Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil Outros 500”. Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril.
- Duprat, Deborah (2002), “O Estado pluriétnico”, in Antônio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann (Orgs.), *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 41-47.
- Duprat, Deborah (2007), “O Direito sob o marco da pluretnicidade/multiculturalidade”. in Deborah Duprat (Org.), *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA, 9-19.

- Durham, Eunice Ribeiro (2004), “O lugar do índio”, in *A Dinâmica da Cultrua: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 296-305.
- Dussel, Enrique (1993), *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Dussel, Enrique (2005), “Europa, modernidade e eurocentrismo”, in Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 55-70.
- Echeverri, Juan Álvaro (2005), Contato pessoal. Manaus, setembro.
- Eco, Umberto (1989), “A ilusão realística”, in *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 54-58.
- Eliade, Mircea (1992), *Tratado de História das Religiões*. Porto: Ed. Asa.
- Espinosa, Roberto (2009), *O tema indígena não é um tema quantitativo*. Entrevista à Elizabeth Carvalho. Programa Milênio, Globo News, 23 de fevereiro. (Disponível em: [www.g1.com.br/milenio](http://www.g1.com.br/milenio))
- Estatuto do Índio* (1973), Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973.
- Esteves, Antônio R. (1993), *A ocupação da Amazônia*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Fabriz, Daury César (2008), Palestra proferida no Seminário *A crise da modernidade e o papel do Estado na realização de políticas públicas para a efetivação dos direitos sociais no Brasil*. Coimbra, Centro de Estudos Sociais. 09 de julho.
- Farage, Nádia (1991), *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.
- Fernandes, Florestan (1995), *Em Busca do Socialismo: últimos escritos & outros textos*. São Paulo: Xamã.
- Fernández Retamar, Roberto (2006), *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas*. 1ª. ed.. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues (1974), “Sobre a Nação Catauixi, que Habita as Margens do Rio Purus”, in *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão-Para, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. [S.l.]: Conselho Federal de Cultura, 87-89.
- Ferreira de Castro (1982), *A Selva*. [s.l.]: Guimarães Editores. 34 edição.
- Figueiredo, Luciano (2009), “Carta do Editor”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 4, nº 44, maio, 5.
- Fonseca, Claudia (2004), “Antropólogos para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio”, in Wilson Trajano e Gustavo Lins Ribeiro (Orgs.), *O campo da*

- antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 69-91.
- França, Brás de Oliveira (2000), Entrevista pessoal, concedida em São Gabriel da Cachoeira, em 12 e 26 de junho.
- Freire, Gilberto (1966), *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 13. ed. Rio de Janeiro: Liv. José Olympio Ed..
- Freire, Paulo (1996), *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 27ª. Ed.. São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, Paulo (2000), *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP.
- Fundación Gaia Amazonas (2000), “Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas”, in Juan José Vieco; Carlos Eduardo Franky; Juan Álvaro Echeverri (edit), *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia: memorias*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 235-249.
- Galeano, Eduardo (1971), *Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galeano, Eduardo (1983), *Memória de fogo, 1: nascimentos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galeano, Eduardo (1984), *Memórias de fogo, 2: as caras e as máscaras*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galeano, Eduardo (1985), *As Caras e as Máscaras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Galeano, Eduardo (2001), *Dias e noites de amor e de guerra*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2002a), *O teatro do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2002b), *Futebol ao sol e a sombra*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2002c), *O Livro dos Abraços*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2004), *Bocas do Tempo*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2005), “501 Años de Cabeza Abajo”, in Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Galeano, Eduardo. (2009). *Espelhos. Uma história quase universal*. Porto Alegre: L&PM.
- Galeano, Eduardo (2010), *Ser como ellos: y otros artículos*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno Editores.

- Galvão, Eduardo (1966), *Encontro de Sociedade Tribal e Nacional*. Manaus: Ed. Governo do Amazonas.
- Galvão, Eduardo (1976), “Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas”, in Egon Schaden (Org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 421-434.
- Galvão, Walnice Nogueira (1986), *As Formas do Falso – um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. 2ª. Ed.. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Gandavo, Pero de Magalhães (1980), *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. (Coleção: Reconquista do Brasil, nova série)
- Garcés, Fernando (2009), “Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó”, in Ricardo Verdum (Org.), *Povos Indígenas, Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 167-192.
- Geertz, C. (1994), “Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa”, in *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: ediciones Paidós Ibérica, 195-262.
- Guimarães, Paulo Machado (2008), *Considerações sobre a Ação Popular em Tramitação no Supremo Tribunal Federal Contra a Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol - Processo: petição nº 3388*. Brasília, 07 de maio. (Disponível em: [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br))
- Gonçalves, Carlos Walter Porto. (2001), *Amazônia, Amazônia*. São Paulo: Contexto.
- Gonçalves, Carlos Walter Porto. (2001), *Amazônia, Amazônia*. São Paulo: Contexto.
- Gonçalves, Marco Antônio T. (Org.) (1991), *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/ IFCS-UFRJ.
- Gondim, Neide (1996), *Simá, Beiradão e Galvez, imperador do Acre (ficção e história)*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- González, J. Natalicio (1935), *El Paraguay Eterno*. Asunción: Paraguay.
- Gramkow, Márcia Maria (Org.) (2002), *Demarcando Terras Indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL; GTZ.
- Hatoum, Milton (2005), “Laços de Parentesco: Ficção e Antropologia”, *Raízes Amazônicas*, Ano 1, Vol. 1, nº 1, junho, 81-87.

- Heck, Egon Dionísio (1999), “500 Anos de Conquista e Dominação”, in Waldir José Rampinelli e Nildo Domingos Ouriques (orgs), *Os 500 Anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 1999, 13-26.
- Heck, Egon Dionísio (2008), “Ameaça à soberania é argumento de ‘má fé’”, *Boletim Brasil de Fato*. Entrevista concedida em 24 de abril. (Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br>)
- Houaiss, Antônio e Villar, Mauro de Salles (2009), *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Ianni, Otavio (1979), *Luta pela Terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- IBGE (2012), *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 - primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE. (Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas>)
- IBGE (2012b), *Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas*. (Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias>)
- ISA (2012), Povos Indígenas no Brasil Atual. (Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>)
- Ianni, Octávio (1979), *Luta pela Terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- Kasburg, Carola e Gramkow, Márcia Maria (1999), “Apresentação”, in Carola Kasburg e Márcia Maria Gramkow (orgs.), *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL; GTZ, 9-13.
- Kluckhohn, Clyde (1972), *Antropologia: Um Espelho para o Homem*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia Limitada
- Koch-Grünberg, Theodor (2006), *A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Tradução de Erwin Frank. Manaus: Editora Inpa/Edua.
- Kopenawa, Davi (1990), “Xawara: o ouro canibal e a queda do céu”, in Cláudia Andujar e Carlos Alberto Ricardo (coords), *Yanomami: A Todos os Povos da Terra*. São Paulo: CCPY; Cedi; Cimi; NDI, 11-14.
- Kopenawa, Davi (2000), Depoimento no vídeo “Quem são eles?”, *Índios no Brasil*. Realização TV Escola, Produção Vídeo nas Aldeias. São Paulo.
- Kopenawa, Davi (2011), “Uma crítica xamânica ao capitalismo”, *Porantim*, ano XXXIV, Nº 341, dezembro/2011, 12-13.

- Krenak, Ailton (2000), Depoimento no Vídeo “Índios no Brasil”. São Paulo: Vídeo nas Aldeias/TV Escola.
- Kroemer, Gunter (1985), *Cuxiuara: O Purus dos Indígenas - Ensaio Etno-Histórico e Etnográfico sobre os Índios do Médio Purus*. São Paulo: Loyola.
- Labiak, Araci Maria (2007), *Frutos do Céu e Frutos da Terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, Faculdades Salesianas Dom Bosco.
- Lacerda, Rosane (2008), “Um discurso e duas medidas: O STF e a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol”, *Observatório da Constituição e da Democracia - C&D*. Grupo de pesquisa Sociedade, Tempo e Direito, do núcleo de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – UnB, n.º 21. abril, 18-19.
- Lander, Edgardo (Org.) (2005), “Apresentação”, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 19-20.
- Lange, Ana Maria Carvalho Ribeiro, Labiak Araci Maria e Oliveira Neves, Lino João de (1985), *Relatório de Identificação da Área Indígena Kanamari do Rio Juruá*. Brasília, 1985. (Datil.). (Incluído no Processo Funai/BSB/2704/84).
- Las Casas, Frei Bartolomé de (2001), *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Tradução de Heraldo Barduy. Porto Alegre: L&PM.
- Lauriola, Vincenzo (2009), *Supremo etnocentrismo. Raposa, condicionantes, direitos indígenas e conservação*. Artigo, distribuído por mensagem eletrônica, 9 de Março.
- Leclercq, Gerard (1973), *Antropologia y Colonialismo*. Madrid: Alberto Corazon Editor.
- Leite, Jurandir C. F. (1991), “Antropólogos e 'Antropólogos' na definição das terras indígenas”, *Resenha e Debate*, 4, 12-16.
- Leonardi, Victor (1996), *Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores.
- Leonardi, Victor (2000), *Fronteiras Amazônicas do Brasil: Saúde e História Social*. Brasília: Paralelo, São Paulo: Marco Zero.
- León-Portilla, Miguel (1992), *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Léon Trujillo, Jorge (1991), “Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados”, in Diego Cornejo Menacho (Org.), *Indios: Una*



- reflexioón sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, El Duende, Abya-Yala, 373-417.
- Loebens, Francisco (2008), *Raposa Serra do Sol: uma elite sem argumentos*. (Disponível em: [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br))
- Loebens, Guenter Francisco e Oliveira Neves, Lino João de (Orgs.) (2011), *Povos Indígenas Isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência*. Manaus: Edua/Cimi.
- London, Jack (1967), *A Vozes da Floresta*, São Paulo: Clube do Livro.
- Lourenço, Eduardo (2001), *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa: Gradiva.
- Macas, Luis (1991), “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, in Diego Cornejo Menacho (Org.), *Indios: Una reflexioón sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, El Duende, Abya-Yala, 17-36.
- Macas, Luis (2005), “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”, in Pablo Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 35-42.
- Maciel, Luiz Carlos (1986), *Sartre. Vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Maldos, Paulo (2008), *Sombras da ditadura militar pairam sobre Raposa Serra do Sol*. [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br)
- Malinowski, Bronislaw (1980), “Objetivo, método e alcance desta pesquisa”, in Alba Zaluar Guimarães (Org.), *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves S. A., 39
- Martins, Ives Gandra da Silva (2004a), “Os indígenas privilegiados”, *Brasília em Dia*, ano 8 nº 377, 28/fev-05/mar, 14.
- Martins, Ives Gandra da Silva (2004b), “Gostaria de ser índio”, *Jornal do Brasil*, 07/10. (Sessão Opinião)
- Martins, José de Souza (1980), *Expropriação e Violência*. São Paulo: Hucitec.
- Martins, José de Souza (1998), “O senso comum e a vida cotidiana”, *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, 10(1), maio, 1-8.
- Martins, José de Souza (2009), *Fronteira; a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto.
- Maupeou d’Ableiges, Dom Xavier Gilles de (2009), *Nota Pública sobre as declarações do presidente do STF, Gilmar Mendes*. Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, 6 de março.

- Maybury-Lewis, David (2003), “Identidade étnica em estados pluriculturais”, in Parry Scott e George Zarur (Orgs.), *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 11-18.
- Meggers, Betty J. (1977), *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mellati, Julio Cezar (1999), “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais”. (Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>)
- Melo Neto, João Cabral de (1977), “A diversidade cultural no diálogo Norte-Sul”, in *Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 125-131.
- Menéndez, Miguel A. (1992), “A área Madeira-Tapajós: situação de contato entre colonizador e indígenas”, in Manuela Carneiro da Cunha (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 281-296.
- Merz, Martin (1997), *Auto-demarcação Madijá: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia*. Rio Branco: UNI.
- Métraux, Alfred (1948), “Tribes of the Jurua-Purus Basins”, in Julian H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*, v. 3. Washington: Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology, 657-686.
- Métraux, Alfred (1982), *Les Indiens de L'Amérique du Sud*. Paris: A.A. Métailié. [1948].
- Meunier, Jacques, Savarin, Anne-Marie (1983), “A etnologia: história das doutrinas”, in André Akoun (Diretor), *Dicionário de Antropologia: do homem primitivo às sociedades actuais*. Vizeu: Editorial Verbo, 176 -193.
- Mignolo, Walter D. (2005), “A colonialidade de caboa rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”, in Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 71-103.
- Ministério da Justiça (1996), *Portaria N° 14*, 09 de janeiro.
- Monteiro, Rosa (1999), “‘Vamos acabar nosso trabalho!’: A demarcação da área indígena Kulina do Médio Juruá”, in Carola Kasburg e Márcia Maria Gramkow (Orgs), *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ, 155-165.
- Monteiro, Rosa (2002), “‘Wana Adjaba itsonim nawara’ - (Os donos das terras)”, in Márcia Maria Gramkow (Org), *Demarcando Terras Indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ, 113-121.

- Moreira Neto, Carlos de Araújo (1988), *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.
- Novaes, Sylvia Caiuby (1993), *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de si através dos Outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Nunes, João Arriscado (1999), “Encontro de culturas na submissão do Outro”, in *Notícias do Milênio*, Diário de Notícias, 08 de julho.
- O’Gorman, Edmundo (1992), *La invención de América. Investigación acerca de la estructura del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Mexico: Fondo de Cultura Económica. [1ª. Ed. 1958]
- Opan (2006), *Garantia das terras indígenas: um direito à vida socioambiental*. (Disponível em: <http://www.amazonianativa.org.br/opan-premios.php>)
- Oliveira, Adélia Engrácia (1981), “A Decadência do Aviamento num Povoado da Amazônia: Notas Preliminares”, *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro, 131-146.
- Oliveira, Adolfo de; Oliveira Neves, Lino João de; Santilli, Paulo (2001), “Política Indígena no Brasil (1970-2000): Da Exclusão a Dialogia”, *L’Ordinaire Latino Americanain*, 184 - Horizons Brésiliens, Toulouse, 75-86.
- Oliveira, Adolfo de, Cerobim, Mauro e Werlang, Guilherme (2009), *GT 16: Gestão e Auto-Gestão Indígena: desafios da Autonomia Indígena*. Resumo de proposta de Grupo de Trabalho à Reunião de Antropólogos do Norte Nordeste (Abanne)/Reunião Equatorial de Antropologia (REA). Natal, Rio grande do Norte.
- Oliveira, Eliézer Rizzo (2004), Palestra proferida no Painel “A faixa de fronteira e a segurança nacional: perspectiva estratégica e questões de inteligência”, in *Seminário Faixa de Fronteira – Novos Paradigmas*. Brasília, Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, 07 e 08 de outubro.
- Oliveira, Inês Barbosa de (2006), *Boaventura & Educação*. Belo Horizonte : Autêntica.
- Oliveira, João Pacheco (1979), “O Caboclo e o Brabo”, in Ênio Silveira et al, *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 11, 101-140.
- Oliveira, João Pacheco (1988), “*O Nosso Governo*”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.
- Oliveira, João Pacheco (Org.) (1989), *Os poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional. (Comunicação nº 14).
- Oliveira, João Pacheco (1995), “Muita Terra para Pouco Índio? Uma Introdução (Crítica) ao Indigenismo e à Atualização do Preconceito”, in Aracy Lopes da Silva e

- Luís Donizete Benzi Grupioni (orgs) *A Temática Indígena na escola: Novos subsídios para os professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 61-81.
- Oliveira, João Pacheco de (1998), “Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural”, in *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 43-68.
- Oliveira, João Pacheco (2001), *As Demarcações Participativas e o Fortalecimento das Organizações Indígenas*. Relatório de Consultoria à GTZ/Projeto Integrado de Proteção das Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal. Rio de Janeiro: Museu Nacional. (Digit.)
- Oliveira, João Pacheco de (2004), “Roraima: os índios ameaçam a segurança nacional?”, *Prosa & Verso*, 06/mar.
- Oliveira, João Pacheco; Almeida, Alfredo Wagner Berno de (1989), “Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai”, in João Pacheco Oliveira Filho (org), *Os poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional. (Comunicação nº 14).
- Oliveira, José Aldemir (2004), “Terra de índio”, *Diário do Amazonas*, Seção Opinião, 24/abr, 9.
- Oliveira Neves, Lino João de (1993), “Ecologia Indígena: paradigmas em equilíbrio”, *Revista da Universidade do Amazonas*, Série Ciências Humanas, 2(2), 45-56.
- Oliveira Neves, Lino João de (1994), *Territorialidade e Política Indígena*. Comunicação apresentada no Colóquio Povos Indígenas da Amazônia: afirmação de etnicidade. (Sessão “Política Indígena e Reflexos na Antropologia”). Colóquio promovido pela Universidade do Porto. Porto, 17-19 de novembro de 1994.
- Oliveira Neves, Lino João de (1996), *137 Anos de Sempre: um capítulo da história Kanamari do contato*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Oliveira Neves, Lino João de (1998a); *Esboço de Projeto de Investigação*. Manaus, 20 de fevereiro. (Digit.)
- Oliveira Neves, Lino João de (1998b); *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Mawetek*. Manaus: Funai. (Digit.)
- Oliveira Neves, Lino João de (1999a), “Contato: O jogo sutil da diferença”, *Terra das Águas*, 1(2), 98-116.

- Oliveira Neves, Lino João de (1999b), “Juridificação do processo de demarcação das terras indígenas no Brasil ou antropologia/direito: grandes esperanças ou aliados perigosos na regulação social do movimento indígena no Brasil?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 55, Coimbra, 113-129.
- Oliveira Neves, Lino João de (2000), “Os números do extermínio indígena”, in *JC Textos - 500 Anos de Conquista*. Manaus: Jornal do Comércio. 19 de abril.
- Oliveira Neves, Lino João de (2003), “Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 111-151.
- Oliveira Neves, Lino João de (2004a), “Terra para índio, terra para branco”, *O Estado do Amazonas*, Seção: Ideais & Opinião, 04/mai, p. 5.
- Oliveira Neves, Lino João de (2004b), “Iniciativas contra-hegemônicas de povos indígenas no amazonas, Brasil”, *Estúdios Latinoamericanos*, 24, Varsovia, 185-202.
- Oliveira Neves, Lino João de (2007a), “Terra indígena nunca foi ameaça”, *O Estado do Amazonas*, Seção: Contra Ponto, 04 de fevereiro, 5.
- Oliveira Neves, Lino João de (2007b), *La Colonialidad y la Historia de las Culturas/Pueblos de la Cuenca Amazónica (un acercamiento)*. Palestra proferida na Vídeo-conferência inaugural do 12 Congreso de Antropología em Colombia. Manaus, 16 de maio.
- Oliveira Neves, Lino João de (2007c), *La Colonialidad y la Historia de las Culturas/Pueblos de la Cuenca Amazónica (un acercamiento critico)*. Comunicação apresentada no Simposio “La deconstrucción de la colonialidad: iniciativas indígenas y antropológicas”. Santafé de Bogotá, 10 a 14 de outubro.
- Oliveira Neves, Lino João de (2008a), *Desconstrução da colonialidade: Iniciativas indígenas na Amazônia*. Comunicação apresentada na Sessão III “Interculturalidade e Pós-Colonialismos. É possível a Igualdade na Diferença?”, no Workshop Pré-Colóquio “Os jovens e os caminhos do futuro”, do Colóquio Caminhos do Futuro: Novos Mapas para as Ciências Sociais e Humanas”. Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 18 de junho.
- Oliveira Neves, Lino João de (2008b), *Territórios indígenas e colonialidade: Reações contra os direitos indígenas na Amazônia*. Artigo apresentado no Seminário “As Lutas Inígenas no Brasil: Memórias, Territórios e Direitos”. Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Coimbra, 17 de julho.

- Oliveira Neves, Lino João de (2009), “Amazônia, um espaço diversificado”, *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Edição nº 44, maio. (Disponível em: <http://revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=2376>)
- Oliveira Neves, Lino João de (2010), “O discurso de construção de uma Amazônia sem índios (Ou: O discurso anti-índio para a desconstrução da Amazônia indígena)”, in Ivani Ferreira de Faria e Raimundo Nonato Pereira da Silva (Orgs.), *Saberes Indígenas: ensino superior, autonomia e território*. Manaus: UFAM/Piatam, 287-295. (Palestra proferida na I Semana de Ciências Sociais: Análises e Perspectivas em um Ambiente de Fronteira, UFRR. 20 a 22 de agosto de 2008.)
- Oliveira Neves, Lino João de (2011), “Povos Indígenas Isolados, quem são?”, in Guenter Francisco Loebens e Lino João de Oliveira Neves (Orgs.). *Povos Indígenas Isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência*. Manaus: Edua/Cimi, 48-79.
- Oliveira Viana, Francisco José de (1921), *Pequenos estudos de psicologia*. São Paulo: Revista do Brasil.
- ONU (1990), *Los Derechos de Los Pueblos Indígenas*. Folheto informativo n. 9 - Campaña Mundial Pro Derechos Humanos. Genebra: ONU.
- Palacio Asensio, José Luis (1980), *Nucanchic Huiñai Huiñai Causai – Nuestro Pasado. Bajo río Napo Ecuatoriano*. Quito: FCUNAE.
- Parissier, Jean Baptiste [s.d.], *Six Mois au Pays du Caoutchouc ou Excursion apostlique au Rio Juruá*. [S.l.]. (manusc.). Archives Générales des PP. du St. Spirit, Archives Privés - 139-IV.
- Parreira, José Otávio Francisco (1991-1997), *Coletânea dos Relatórios Elaborados no Decorrer do Desenvolvimento da Metodologia para Auto-demarcação*. Rio Branco. 17 de agosto de 1991 a 31 de janeiro de 1997. (Digit.)
- Passarinho, Jarbas (2008a), “Terras indígenas e a Constituição”, *Correio Braziliense*, 25 de março. (Disponível em: <http://www.ternuma.com.br>)
- Passarinho, Jarbas (2008b), “Os indígenas e o STF”, *Correio Braziliense*, 02 de agosto. (Disponível em: <http://www.ternuma.com.br>)
- Patzi Paco, Felix (1999), *Insurgencia y sumisión: Movimentos indígena-campesinos (1983-1998)*. La Paz: Muela del Diablo.
- Pereira, Augusto Heleno Ribeiro (2009), *Discurso na cerimônia de transmissão do Comando Militar da Amazônia*, 06 de abril.
- Peti (1991), “Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil”, *Resenha e Debate*, 4, setembro.

- Pinheiro, Pedro Inácio (2001), Entrevista pessoal, concedida na ladeia Filadélfia e no Cenro Magüta, Benjamin Constant, em 11 e 12 de agosto.
- Porro, Antônio (1992a), “Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus”, in Eduardo Hoornaert (coord.), *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 11-48.
- Porro, Antônio (1992b), “História Indígena do alto e médio Amazonas”, in Manuela Carneiro da Cunha (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 175-192.
- Prado Junior, Caio (1973), *Formação do Brasil Contemporâneo - Colônia*. São Paulo: Brasiliense.
- Prado Junior, Caio (1974), *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Presidência da República (1996), *Decreto Nº 1.775*, 08 de janeiro.
- Pujol, Carlos (1996), “Prologo”, in Augusto Roa Bastos, *Metaforismos*. Barcelona: Edhasa.
- Pureza, José Manuel (2003), “Quem Salvou Timor Leste? Novas referências para o internacionalismo solidário”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 513-551.
- Quijano, Aníbal (2005), “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 227-278.
- Quijano, Aníbal (2006), “Na América Latina a precarização e a flexibilização do trabalho foram muito mais longe que nos países ‘centrais’”. *Brasil de fato*. Entrevista à Jorge Pereira Filho. 11 de julho. (Disponível em: <http://historiaemprojetos.blogspot.com.br/2008/10/entrevista-com-o-sociologo-peruano-anbal.html>)
- Ramos, Alcida Rita (1997), “The Indigenous Movement in Brazil: A Quarter Century of ups and Downs”, *Cultural Survival Quartely*, Summer, 50-53.
- Ramos, Alcida R. (1988), *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática.
- Repetto, Maxim (2008), *Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR.
- Reportagem, (2000), Ano I, Nº 10, maio.

- Reyes Garcia, Luís (1984), “El quehacer histórico indio (notas para la reflexión). *Civilización: Configuraciones de la Diversidad*, vol 2. México D. F.: Centro Antropológico de Documentación de América Latina, 265-269.
- Ribeiro, Darcy (1968), *O Processo Civilizatório. Etapas da evolução sociocultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, Darcy (1970a), *As Américas e a Civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, Darcy (1970b), *Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, Darcy (1972), *Os Brasileiros. I Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Ribeiro, Darcy (1976), *Maíra*. Rio de Janeiro: Record.
- Ribeiro, Darcy (1977), *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.
- Ribeiro, Darcy (1978), *O Dilema da América Latina. Estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes.
- Ribeiro, Darcy (1980a), *Uirá sai a procura de Deus. Ensaio de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Ribeiro, Darcy (1980b), *Kadiweu, ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes.
- Ribeiro, Darcy (1986), *Universidade para quê?* Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Ribeiro, Darcy (1995a), *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Darcy (1995b), *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Darcy (2000), *O Mulo*. Rio de Janeiro: Record.
- Ribeiro, Darcy (2001), *Somos Todos Culpados: pequeno livro de frases e pensamentos de Darcy Ribeiro*. Seleção e Organização de Eric Nepomuceno. Rio de Janeiro: Record.
- Ribeiro, Fábio Vaz e Oliveira Neves, Lino João de (2009), “Pedro Inácio Ngematüci: Indígena Ticuna da Amazônia, líder do movimento indígena”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *As Vozes do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 181-229. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v. 6).



- Ribeiro, João Ubaldo (1998), *Política: quem manda, por que manda, como manda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ricardo, Carlos Alberto (ed.) (1991), “Jogo duro na Cabeça do Cachorro”, in *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 101-103.
- Roa Bastos, Augusto (1996), *Metaforismos*. Barcelona: Edhasa.
- Rodrigues, Edmilson Brito (2008), *Soberania Territorial e Direito dos Indígenas às Terras Ancestrais: Dois Princípios Indissociáveis*. (Disponível em: <http://www.coiab.com.br/coiab.php>)
- Rodrigues, João Paulo (2009), *A atual ofensiva contra o MST*. Entrevista à Michelle Amaral da Silva. (Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/entrevistas/a-atual-ofensiva-contra-o-mst>)
- Rodrigues, Lia Imanishi (2000), “500 Anos Depois”, *Reportagem*, Ano I, Nº 10, maio, 21-26.
- Romão, Marcos (2009), Mensagem sem título na rede social, através da lista discriminacaoracial, 30 de janeiro. (Disponível em: [discriminacaoracial@yahoogrupos.com.br](mailto:discriminacaoracial@yahoogrupos.com.br))
- Rosenfield, Denis (2008a), “Ameaça à vista”, *O Estado de S. Paulo*, 28 de abril.
- Rosenfield, Denis (2008b), “Qual latifúndio?”, *O Estado de S. Paulo*, 26 de maio.
- Sader, Emir (2000), *Cartas a Che Guevara: o mundo trinta anos depois*. São Paulo: Paz e Terra. (coleção Leitura) (1ª edição, 1997)
- Sahlins, Marshall (2004), “Polifonia não é cacofonia”, in *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 35-37.
- Sánchez, Consuelo (2009), “Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais”, in Ricardo Verdum (Org.), *Povos Indígenas, Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 63-90.
- Sánchez, Tomás Román (2000), “Experiência de ordenamiento territorial del Médio Caquetá”, in Juan José Vieco; Carlos Eduardo Franky; Juan Álvaro Echeverri (edits.), *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia: memorias*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 99-106.
- Santa-Anna Nery, Barão de (1979), *O País das Amazonas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.
- Santilli, Juliana (1999), “A proteção jurídica às terras indígenas e a seus recursos naturais”, in Carola Kasburg; Márcia Maria Gramkow (orgs.), *Demarcando Terras*

- Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília : Funai; PPTAL;GTRZ, 45-63.
- Santilli, Paulo (2001), *Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. London: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998a), *Reinventar a Emancipação Social: Explorando as Possibilidades da Globalização Contra-Hegemónica*. Proposta de Investigação apresentada à Fundação MacArthur. Coimbra: CES.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998b), *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Gradiva.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999), “A construção multicultural da igualdade e da diferença”, *Oficina do CES*, nº 135, jan.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000a), Conferência “Do Fascismo Societal à Globalização Contra-hegemónica”. Sessão de abertura do ano letivo dos Mestrados em Sociologia (“As Sociedades Nacionais perante os Processos de Globalização” e “Políticas Locais e Descentralização: as Novas Áreas do Social”), da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 07 de janeiro.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000b), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Os processos de globalização”, in Boaventura de Sousa Santos, (Ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 31-106.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), “O fim das descobertas imperiais”, in Inês Barbosa de Oliveira e Paulo Sgarb (Orgs.), *Redes culturais, diversidades e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 19-36.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004), “Os Direitos Humanos”. *Visão*, 11 de março.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006a), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, Boaventura (2006b), “Mister Book em Nova York”. *Confraria – arte e literatura*, nº 8 mai/jun 2006. (Disponível em <http://www.confrariadovento.com/revista/numero8/conto01.htm>)
- Santos, Boaventura de Sousa (2006c), *Conhecimento e Transformação Social: para uma ecologia dos saberes*. Conferência proferida em Manaus, Auditório da Universidade do Estado do Amazonas, 11 de setembro.

- Santos, Boaventura de Sousa (2006d), “As dores do pós-colonialismo”. *Folha de S. Paulo*, 21 de agosto.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007a), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, outubro, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007b), “Orador-ninguém”, in *Escrita INKZ. Manifesto para uma arte incapaz*. Porto: Edições Afrontamento, 220-245.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007c), *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CENDA – CEJIS CEDIB.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008a), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, março, 11-43.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008b), “Bifurcação na Justiça”, *Folha de S. Paulo*, 10 de junho. (Disponível em: [www.ces.uc.pt/publicacoes/opiniaobss/202.php](http://www.ces.uc.pt/publicacoes/opiniaobss/202.php))
- Santos, Boaventura de Sousa (2009a), *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI; CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009b), *Pensar el estado y la sociedad, desafíos actuales*. Buenos Aires: Wadhuter Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010a), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce-Extención, Universidad de la República.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010b), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas des una epistemología del Sur*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa (Org.) (2009), *As Vozes do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Coleção: Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v. 6).
- Santos, Boaventura de Sousa e João Arriscado Nunes (2004), “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento da diferença e da igualdade”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 19-51.
- Santos, João (1992), “A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880)”, in Eduardo Hoornaert (Coord.), *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 296-320.
- Souza Santos, Luiz Fernando de Souza (2008), Mensagem pessoal, em 23 de julho.
- Saramago, José (1982), *Memorial do Convento*. Lisboa: Editorial Caminho.

- Schaden, Egon (1976), “O Estudo Atual das Culturas Indígenas”, in Egon Schaden (Ed.), *Leituras de Etnologia*. São Paulo: Nacional. p. 3-20.
- Schettino, Marco Paulo Fróes (1996), *Relatório Antropológico de Avaliação Parcial da Auto-demarcação da Terra Kulina do Médio Juruá-AM*. Brasília: Funai, 12 de abril. (Digit.)
- Schmink, Marianne (2009), “A cidadania florestal”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 4, nº 44, maio, 26.
- Schröder, Peter (1999), “Os índios são ‘participativos’? As bases sócio-culturais e políticas da participação de comunidades indígenas em projetos e programas”, in Carola Kasburg; Márcia Maria Gramkow (Orgs.), *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTRZ, 233-263.
- Schwade, Egydio [s.d.], *As Canoas Descem o Juruá*. [S.l.]. (Datil.).
- Shiraishi Neto, Joaquim (2007), “Prefácio”, in Joaquim Shiraishi Neto (Org.). *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 19-24.
- Silva, Abel e Monteiro, Rubens (1985), *Relatório de Identificação da Área Indígena Kulina do Médio Juruá*. Brasília, 1985. (Datil.).
- Silva, Márcio Ferreira da (2009), *Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Edua, Valer.
- Silva, Michelle Amaral da (2009), *Escolas itinerantes do MST. Crime é fechá-las*. (Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/entrevistas/escolas-itinerantes-do-mst-crime-e-fecha-las>)
- Soares, Olavo (2001), *O andarilho das Américas (Cabeça de Vaca)*. 2. ed. rev. ampl. Ponta Grossa: UEPG.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de (1998), “O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil”, in Luís Donizete Benzi Grupioni (Org.), *Índios no Brasil*. São Paulo: Global.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de (2000), Entrevista pessoal. Curitiba, 12 de setembro.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de (2003), “Multiculturalismo e direitos coletivos”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Reconhecer para libertar: os*

- caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 71-108.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de (2004), “Multiculturalismo e direitos coletivos”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 55-84.
- Souza, Jessé (2008a), “Caveiras no armário”, *Folha de Boa Vista*. 03 de abril. (Disponível em: <http://www.exercito.gov.br/resenha/complemento.htm>)
- Souza, Jessé (2008b), “Um voto extraterrestre”, *Folha de Boa Vista*, 02 de setembro. (Disponível em: <http://pajuaru.blogspot.com>)
- Souza Lima, Antonio Carlos de (1995), *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Souza Lima, Antonio Carlos (2005), “A identificação como categoria histórica”, in Antonio Carlos Souza Lima e Henyo Trindade Barreto Filho (Orgs.), *Antropologia e Identificação: antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 29-73.
- Souza Lima, Antonio Carlos e Barreto Filho, Henyo Trindade (2005), *Antropologia e Identificação: antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Souza, Márcio Gonçalves Bentes de (1977), *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- Stein, Stanley J. e Stein, Bárbara S. (1977), *A Herança Colonial da América: ensaios de dependência econômica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Terra Indígena Raposa Serra Do Sol - A nossa mãe, a nossa vida, o nosso futuro* (2008), Carta das Comunidades Indígenas da Raposa Serra do Sol. Terra Indígena Raposa Serra do Sol, 28 de abril.
- Tocantins, Leandro (1961), *O Rio Comanda a Vida: Uma interpretação da Amazônia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Tocantins, Leandro (1982), *Amazônia - Natureza, Homem e Tempo: Uma planificação ecológica*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- Trindade, Cairo (2005), “Globalização”, in *Agenda 2005 - PSTU*.
- Varese, Stefano (1981), “Estratégia Étnica ou Estratégia de Classe?” in Carmen Junqueira e Edgard de Assis Carvalho (Orgs.), *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 119-129.

- Vazanteiros em Movimento (2011), *Vazanteiros realizam autodemarcação de RDS no Norte de Minas Gerais*. (Disponível em: <http://vazanteirosemovimento.wordpress.com/2011/08/11/vazanteiros-realizam-autodemarcacao-de-rds-no-norte-de-minas-gerais-3/>)
- Velho, Otávio (1976), “A Repressão da Força de Trabalho”, in *Capitalismo Autoritário*. São Paulo: Difel, 109-119.
- Vianna Moog, Clodomir (1936), *O Ciclo do Ouro Negro – Impressões da Amazônia*. Porto Alegre: Livraria do Globo.
- Vieira, Jaci Guilherme (2007), *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980*. Boa Vista: Editora da UFRR.
- Wallerstein, Immanuel (2003), *Utopística, ou, As decisões históricas do século vinte e um*. Petrópolis: Vozes.
- Wood, L. A. & Kroeger, R. O. (2000), *Doing discourse analysis: Methods for studying action in talk and text*. London: Sage Publications.

## REFERÊNCIAS MUSICAIS

Caetano Veloso, “Um Índio”, álbum “Bicho”, 1977.

Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra, “Fado Tropical”, álbum “Chico Canta”, 1973.

Fernando Machado Soares, “Balada da Despedida”, álbum “Fado de Coimbra”.

Gilberto Gil e Dominginhos, “Lamento Sertanejo (Rês desgarrada)”, álbum “Refazenda”, 1975.

Gonzaguinha, “Comportamento Geral”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

Gonzaguinha, “Depois do Trovão”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

Gonzaguinha, “Romântico do Caribe”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.

Gonzaguinha, “É preciso”, álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1974.

Gonzaguinha, “Amanhã ou depois”, álbum “Luiz Gonzaga Jr”, 1974.

Gonzaguinha, “Gás neon”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

Gonzaguinha, “Mundo novo, vida nova”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

Gonzaguinha, “Geraldinos e arquibaldos”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

Gonzaguinha, “Mundo novo, vida nova”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

Gonzaguinha, “Suor e serragem”, álbum “Plano de Vôo”, 1975.

Gonzaguinha, “Senhor/Senhora”, álbum “Começaria tudo outra vez”, 1976.

Gonzaguinha, “Começaria tudo outra vez”, álbum “Começaria tudo outra vez”, 1976.

Gonzaguinha, “Por aí”, álbum “Moleque Gonzaguinha”, 1977.

Gonzaguinha, “Recado”, álbum “Recado”, 1978.

Gonzaguinha, “Pessoa”, álbum “Recado”, 1978.

Gonzaguinha, “Artistas da Vida”, álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.

Gonzaguinha, “Galopando”, álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.

Gonzaguinha, “De volta ao começo”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Gonzaguinha, “Libertad Mariposa”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Gonzaguinha “E Vamos à Luta”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Gonzaguinha, “Achados e Perdidos”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Gonzaguinha, “Pequena História para um Tempo sem Memória (A Legião dos Esquecidos)”, álbum “De Volta ao Começo”, 1980.

Gonzaguinha, “O que é o que é?”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

Gonzaguinha, “Caminhos do Coração”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

Gonzaguinha, “Simplesmente Feliz”, álbum “Caminhos do Coração”, 1982.

Gonzaguinha, “Alô, Alô Brasil”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

Gonzaguinha, “Feliz”, álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.

Gonzaguinha, “Cabeça”, álbum “Grávido”, 1984.

Gonzaguinha, “Nem o Pobre Nem o Rei”, álbum “Grávido”, 1984.

Gonzaguinha, “O Homem Falou”, álbum “Olho de Lince – trabalho de parto”, 1985.

Gonzaguinha, “Africasiamérica”, álbum “Luiz Gonzaga Jr. – Gonzaguinha”, 1991.

Luís Carlos Sá e Sérgio Magrão, “Caçador de mim”, álbum “Caçador de mim”, 1981.

Torrinho e Aldísio Filgueiras, “Porto de Lenha”, álbum “Porto de Lenha, 1996.

Zeca Afonso, “Grândola, vila morena”, álbum “Cantigas de Maio”. Lisboa: Orfeu, 1971.



## ANEXOS

**ALIANÇA INTERNACIONAL PARA A PROTEÇÃO  
DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS**

**DECLARAÇÃO DE BELÉM SOBRE OS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS**

**11 DE NOVEMBRO DE 2005**

As instituições e pessoas reunidas no Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco, realizado em Belém do Pará (Brasil) entre os dias 8 e 11 de novembro de 2005, constituíram a *Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados*. Esta Aliança, através desta declaração, deseja chamar a atenção dos governos dos países onde existem povos indígenas isolados e em contato inicial;

**CONSIDERANDO QUE:**

1. Existem povos indígenas ou segmentos de povos que vivem na Amazônia e no Gran Chaco, assim como em outras partes do mundo, que por vontade própria ou por agressões de diferentes tipos, tenham decidido se manterem isolados do resto da sociedade.
2. Os povos indígenas isolados da Amazônia e do Gran Chaco se encontram na Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai e Peru.
3. Os povos indígenas americanos são originários e pré-existentes aos Estados Nacionais, constituindo, no caso particular dos povos isolados, não apenas testemunho vivo dos povos originais, como também *os* sobreviventes de um genocídio histórico contínuo.
4. Nos últimos 50 anos, inúmeros povos em isolamento (culturas e línguas) desapareceram de maneira quase que despercebida pelos governos e a sociedade nacional.
5. Os povos indígenas isolados constituem patrimônio sociocultural tangível e intangível da Humanidade.
6. A interdependência destes povos com seus territórios garante a integridade da biodiversidade e de grandes porções da biosfera em bom estado de conservação.
7. A dificuldade desses povos em desenvolverem, em curto prazo, defesas orgânicas para combater doenças externas e de provavelmente sofrerem de desnutrição, os coloca em uma situação de extrema vulnerabilidade.
8. A condição de debilidade, vulnerabilidade, desproteção e assimetria desses povos frente aos Estados e as sociedades nacionais ameaça e põem em risco os seus direitos.
9. A ausência de marcos legais, institucionalidade e de políticas públicas coerentes, específicas e efetivas nos países da Amazônia e do Gran Chaco, dificulta a adoção de medidas que garantam a integridade física, cultural e territorial dos povos indígenas isolados.
10. Existem diversas ameaças externas causadas por políticas de desenvolvimento (projetos e megaprojetos hidrocarboníferos, mineradores e garimpeiros, projetos rodoviários, hidroelétricos, florestais, agropecuários, de recursos hídricos, privatização dos recursos naturais – águas, florestas, biodiversidade), atividades ilícitas (extração florestal, narcotráfico, mineração, extração de fauna e flora), o

desmatamento, a colonização assim como pela presença de agentes externos (organizações religiosas, turísticas, científicas, empresas de cine/televisão, aventureiros e outros).

11. A Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho foi ratificada por todos os Estados que contam com povos indígenas isolados (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai e Peru) e, portanto, é de cumprimento obrigatório como Lei nacional em cada um desses países.
12. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a Convenção para a Prevenção e a Repressão do crime de Genocídio (1948), a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da UNESCO (2001), a Convenção de Paris sobre Proteção do Patrimônio Intangível (2003), o Convenio de Diversidade Biológica (Rio, 1992), a Resolução 3056 sobre Povos Indígenas que vivem em Isolamento Voluntário na Região Amazônica e no Chaco da Uniao Mundial para a Natureza (Bangkok, 2004), são documentos a serem respeitados, assim como;
13. A recomendação (parágrafo 73) sobre povos indígenas isolados adotada na IV Sessão do Foro Permanente de assuntos indígenas das Nações Unidas (2005), e a proposta do Grupo de Trabalho encarregado de elaborar o projeto de Declaração Americana sobre os Direitos de Povos Indígenas da OEA na sua ultima sessão (Guatemala, 2005)
14. Algumas organizações indígenas, organizações não governamentais, organizações da sociedade civil e outras, realizam um trabalho significativo para a adoção e aplicação de marcos legais, políticas públicas, gestão territorial, defesa do meio ambiente, execução de programas de proteção e defesa, e campanhas de informação pública.
15. Os povos indígenas isolados e em situação transfronteiriça; Ayeréode do Paraguai e Bolivia, Tagaeri, Taromenane e outros Huaorani do Equador, os povos isolados Awa-Guajá e os do Rio Pardo do Brasil, Nanti, Machiguenga, Nahua, Cacataibo, Mashco-Piro, Murunahua e Yora do Peru, Nukak-Makú da Colombia, Yanomami, entre outros, enfrentam graves riscos atuais.

#### **DEMANDAMOS E EXIGIMOS:**

1. O reconhecimento oficial por parte dos Estados dos países amazônicos e do Gran Chaco, da existência dos povos indígenas isolados nos seus territórios e sua responsabilidade de protegê-los.
2. O reconhecimento e a proteção de sua decisão de viver em isolamento, assim como dos direitos humanos, individuais, coletivos e ambientais que assistem a estes homens e mulheres dos povos indígenas isolados.
3. O reconhecimento legal de seus territórios originais e tradicionais, e da condição de inalienabilidade, inviolabilidade, indivisibilidade, imprescritibilidade desses direitos, a fim de garantir sua integridade e continuidade física e cultural.
4. A adoção, aplicação e gestão eficaz por parte dos Estados Nacionais de mecanismos de proteção direta da vida e dos territórios dos povos isolados para impedir a entrada e atividade de agentes externos que violem seus direitos.
5. A efetiva aplicação da Convenção 169 Sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes (OIT), instrumento legal privilegiado para proteção desses povos, e a formulação, adoção e execução de leis específicas, de políticas públicas e de medidas administrativas para a proteção dos povos indígenas isolados.

6. A suspensão ou modificação imediata de todos os projetos que causem dano por meio do desmatamento, colonização, atividades ilícitas ou ilegais e outros que atualmente estão sendo executados ou planejados para o futuro nos territórios de povos indígenas isolados e em seus entornos.
7. A suspensão imediata de financiamento por organismos multilaterais a projetos que ameçam a integridade física, cultural e territorial dos povos indígenas isolados.
8. As políticas nacionais e internacionais de conservação à biodiversidade e de criação de áreas naturais protegidas, reconheçam o caráter preferente e prioritário dos direitos dos povos indígenas isolados.
9. Políticas nacionais que priorizem, gerenciem e implementem ações em favor destes povos.
10. A adoção de medidas urgentes de saúde pública (entre elas o isolamento da área e avaliação de riscos – sempre respeitando os costumes destes povos) e diante da possibilidade de contato iminente, com os riscos assinalados anteriormente, que sejam tomadas medidas adequadas pelos Estados através de seus órgãos e autarquias responsáveis.
11. Que os Estados, juntamente com a necessária participação das organizações indígenas e não governamentais, tomem a cargo a formulação, administração e supervisão das políticas públicas dos governos para a proteção desses povos.
12. Que os Estados da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai e Peru, implementem ações imediatas e efetivas para assegurarem sobrevivência dos povos ou frações dos povos indígenas isolados Ayoréode, Tagaeri, Taromenane y outros Huaorani, dos Awa-Guajá, dos povos isolados do Rio Pardo, dos Nanti, Matsigenka, Nahua, Mashco-Piro, Cacataibo, Murunahua, Yora, Nukak-Makú e Yanomami, entre outros.
13. O desdobramento de esforços de entendimento e acordos bilaterais e multilaterais entre Estados para implementar políticas e medidas de proteção aos povos indígenas isolados que vivem em situação trans-fronteiriça.
14. A inclusão de medidas necessárias nas políticas públicas para evitar, proibir e punir toda intrusão não autorizada nos territórios dos povos indígenas isolados.

Aprovado em sessão plenária, durante o Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco, em Belém, Pará, Brasil, no dia 11 de novembro de 2005.

## ANEXO B

### OS ÍNDIOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

Este documento traz os artigos da CF/88 que estão relacionados à situação dos índios brasileiros.

Art. 1.º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

I - a soberania;

Art. 3.º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4.º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

III - autodeterminação dos povos;

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações.

Art. 5.º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e a ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes;

Art. 20. São bens da União:

XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

§ 2.º A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do

território nacional, e sua ocupação e utilização serão reguladas em lei.

Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre:

XIV - populações indígenas;

Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:

XVI - autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais;

Art. 109. Aos juízes federais compete processar e julgar:

XI - a disputa sobre direitos indígenas.

Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público:

V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas;

Art. 174. Como agente normativo e regulador da atividade econômica, o Estado exercerá, na forma da lei, as funções de fiscalização, incentivo e planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado.

§ 3.º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.

§ 4.º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.

Art. 176. As jazidas, em lavra ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta da do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra.

§ 1.º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o caput deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2.º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1.º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1.º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2.º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

## CAPÍTULO VIII

### Dos Índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3.º e 4.º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

ADCT

Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

Brasília, 5 de outubro de 1988.

Ulysses Guimarães, Presidente  
Mauro Benevides, 1.º Vice-Presidente



## ANEXO C

### DEMARCAÇÕES DE TERRAS INDÍGENAS

#### NOS GOVERNOS PÓS-DITADURA

(até 13 de abril de 2012)

<b>PRESIDENTE [PERÍODO]</b>	<b>TERRAS INDÍGENAS</b>	
	<b>Declaradas</b>	<b>Homologadas</b>
Dilma Rousseff [janeiro de 2011 a abril de 2012]	4	3
Luiz Inácio Lula da Silva [janeiro de 2007 a dezembro de 2010]	51	21
Luiz Inácio Lula da Silva [janeiro de 2003 a dezembro de 2006]	30	66
Fernando Henrique Cardoso [janeiro de 1999 a dezembro de 2002]	60	31
Fernando Henrique Cardoso [janeiro de 1995 a dezembro de 1998]	58	114
Itamar Franco [outubro de 1992 a dezembro de 1994]	39	16
Fernando Collor [março de 1990 a setembro de 1992]	58	112
José Sarney [abril de 1985 a março de 90]	39	67
Obs. O número de terras não deve ser somado, pois várias terras já regularizadas foram redefinidas e novamente homologadas em governos posteriores.		

Fonte: ISA, 2012. Organização: Lino João de Oliveira Neves.

## ANEXO D

### PLACA DE IDENTIFICAÇÃO, 1917 COMUNIDADE LIMÃO - SURUMU



Inscrição na Placa:

Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio  
Serviço de Protecção aos Índios  
Inspectoria no Amazonas e Acre

Terras reservadas para domicilio e aproveitamento dos índios  
MACXUXIS e JARICUNAS

LEI ESTADUAL Nº 941  
DE 16 DE OUTUBRO DE 1917

## ANEXO E

### RESUMO DOS PRINCIPAIS INSTRUMENTOS DE PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS

<b>Proteção Internacional (ONU)</b>	<b>Proteção Regional (Américas)</b>	<b>Proteção Nacional</b>
<u>Declaração Universal dos Direitos Humanos (1945)</u>	<u>Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948)</u>	<u>Constituição Federal Brasileira de 1988 (artigo 5 e 231)</u>
<u>Declaração da ONU sobre direitos indígenas (2007)</u>	<u>Convenção Americana sobre direitos humanos (1969)</u>	<u>Decreto 65.810/69 que promulga a Convenção sobre Eliminação de todas as formas de discriminação racial</u>
<u>Convenção sobre Eliminação de todas as formas de discriminação racial (1965)</u>	<u>Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura (1985)</u>	<u>Lei 6001/73 Estatuto do Índio. (sua atualização é objeto de projeto de lei desde 1991)</u>
<u>Pacto Internacional sobre direitos civis e políticos (1966)</u>	<u>Protocolo de San Salvador sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1988)</u>	<u>Lei 7.716/89 que define os crimes resultantes de preconceito de raça e cor</u>
<u>Pacto Internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais (1966)</u>	<u>Convenção de Belém do Pará para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher (1994)</u>	<u>Decreto 592/92 que promulga o Pacto Internacional sobre direitos civis e políticos</u>
<u>Convenção sobre eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (1979)</u>	<u>(Projeto de Declaração da Organização dos Estados Americanos de direitos indígenas)</u>	<u>Decreto 591/92 que promulga o Pacto Internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais</u>
<u>Convenção contra tortura (1984)</u>	-	<u>Decreto 7.003/09 que dispõe sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos (e revoga o Decreto 4.229/02)</u>
<u>Convenção internacional sobre os direitos da criança (1989)</u>	-	<u>Decreto 5.051/04 que promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas</u>
<u>Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas (1989)</u>	-	-

Fonte: <http://pib.socioambiental.org>

## CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS DE JULIO CERZAR MELATTI À “CONVENÇÃO PARA A GRAFIA DOS NOMES TRIBAIS” E AO SEU USO

### "Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais"

Esta "Convenção" foi assinada por participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976).

### Resumo da "Convenção"

- Utilizar todas as letras do alfabeto e sinais diacríticos da ortografia oficial brasileira, e ainda as letras **k**, **ñ**, **w** e **y**, mas descartar o **c** e o **q** (substituindo-os pelo **k**), o til (substituindo-o pelo **n** posposto à vogal) e o acento grave.
- Fazer uso de dígrafos, como **dj**, **lh**, **ng**, **tx** (a "Convenção" não explicita, mas deixa subentendido que estão descartados o **gu**, o **ss**, o **rr**).
- Representar a aspiração com o **h**, isolado ou combinado com consoantes oclusivas (o **nh** é substituído pelo **ñ**).
- Representar com o **r** qualquer modalidade de consoante líquida.
- Representar com o hífen a oclusão glotal.
- Substituir o **i** e o **u** por **y** e por **w**, respectivamente, quando se tratar de semiconsoante.
- Usar o **ä**, o **ö** e o **ü** para representar respectivamente as vogais baixas, médias e altas que sejam mistas. A "Convenção" chama de mistas as vogais anteriores arredondadas e as posteriores não-arredondadas, sem considerar as centrais.
- Usar, em todos os nomes, os acentos agudo ou circunflexo para indicar a sílaba tônica, a não ser que a vogal dessa sílaba seja tremada.
- Escrever os nomes tribais com inicial maiúscula, sendo facultativo o uso dela quando tomados como adjetivos.

- Os nomes tribais, quer usados como substantivos, quer como adjetivos, não terão flexão de gênero e de número, a não ser que sejam de origem portuguesa ou morficamente aportuguesados.

Ultimamente tenho evitado usar esta “Convenção” por vários motivos. Proposta para ser usada em textos em português, ela não só diverge da ortografia oficial como pouco lhe acrescenta. Pelo contrário, elimina um excelente recurso que é o til. Os etnólogos estrangeiros não a seguem e os brasileiros o fazem apenas parcialmente. Os não familiarizados com temas indígenas não sabem de sua existência e nem como procurá-la, esgotados que estão o número da revista e o livro que a estamparam. Etnólogos, indigenistas e lingüistas não fazem uso da última das normas que compõem a “Convenção”, que permite manter etnônimos oriundos da língua portuguesa ou morficamente aportuguesados na ortografia oficial e flexioná-los segundo gênero e número: não raro se escreve “Kanela”, um vocábulo que não tem origem indígena; ou se escreve “Tukano” e não se faz a flexão em “Arara”, sem levar que conta que os dois últimos, apesar de oriundos de uma língua indígena, há muito foram incorporadas ao léxico do português.

Vale lembrar que esta “Convenção” nada tem a ver com as adaptações que se fazem ao alfabeto para cada língua indígena a fim de que seus falantes possam escrever e ler textos nela escritos. Entretanto, alguns etnólogos, ao escreverem em português, grafam o etnônimo do grupo indígena com que trabalham conforme o alfabeto preparado para a língua deste, como se o leitor estivesse informado a seu respeito.

Sou de opinião que, nos textos em português, os etnônimos indígenas devem ser escritos conforme a ortografia oficial. Se algum esclarecimento tiver de ser dado sobre a sua pronúncia, que seja feito na primeira vez que for mencionado, entre parêntesis, com ajuda dos caracteres do Alfabeto Fonético Internacional. Afinal de contas, se a “Convenção” foi pensada para fazer face às limitações das oficinas gráficas de 50 anos atrás, hoje os computadores põem à nossa disposição um enorme número de caracteres.

Julio Cezar Melatti

Fonte: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>

## ANEXO G

### **ESTATUTO DO ÍNDIO (LEI 6.001/73)**

**Presidência da República  
Subchefia para Assuntos Jurídicos**

#### **LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973.**

Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

#### TÍTULO I

##### Dos Princípios e Definições

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Art. 2º Cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos:

I - estender aos índios os benefícios da legislação comum, sempre que possível a sua aplicação;

II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional;

III - respeitar, ao proporcionar aos índios meios para o seu desenvolvimento, as peculiaridades inerentes à sua condição;

IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência;

V - garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso;

VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes;

VII - executar, sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas e projetos tendentes a beneficiar as comunidades indígenas;

VIII - utilizar a cooperação, o espírito de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento;

IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes;

X - garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em face da legislação lhes couberem.

Parágrafo único. (Vetado).

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art 4º Os índios são considerados:

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 ou permanente 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 característicos da sua cultura.

## TÍTULO II

### Dos Direitos Civis e Políticos

## CAPÍTULO I

### Dos Princípios

Art. 5º Aplicam-se aos índios ou silvícolas as normas dos artigos 145 e 146, da Constituição Federal, relativas à nacionalidade e à cidadania.

Parágrafo único. O exercício dos direitos civis e políticos pelo índio depende da verificação das condições especiais estabelecidas nesta Lei e na legislação pertinente.

Art. 6º Serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum.

Parágrafo único. Aplicam-se as normas de direito comum às relações entre índios não integrados e pessoas estranhas à comunidade indígena, excetuados os que forem menos favoráveis a eles e ressalvado o disposto nesta Lei.

## CAPÍTULO II

### Da Assistência ou Tutela

Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

§ 1º Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber, os princípios e normas da tutela de direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou fidejussória.

§ 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.

Art. 8º São nulos os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.

Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efeitos.

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I - idade mínima de 21 anos;

II - conhecimento da língua portuguesa;



III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Art. 10. Satisfeitos os requisitos do artigo anterior e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

Art. 11. Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.

Parágrafo único. Para os efeitos do disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º.

### CAPÍTULO III

#### Do Registro Civil

Art. 12. Os nascimentos e óbitos, e os casamentos civis dos índios não integrados, serão registrados de acordo com a legislação comum, atendidas as peculiaridades de sua condição quanto à qualificação do nome, prenome e filiação.

Parágrafo único. O registro civil será feito a pedido do interessado ou da autoridade administrativa competente.

Art. 13. Haverá livros próprios, no órgão competente de assistência, para o registro administrativo de nascimentos e óbitos dos índios, da cessação de sua incapacidade e dos casamentos contraídos segundo os costumes tribais.

Parágrafo único. O registro administrativo constituirá, quando couber documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova.

### CAPÍTULO IV

#### Das Condições de Trabalho

Art. 14. Não haverá discriminação entre trabalhadores indígenas e os demais trabalhadores, aplicando-se-lhes todos os direitos e garantias das leis trabalhistas e de previdência social.

Parágrafo único. É permitida a adaptação de condições de trabalho aos usos e costumes da comunidade a que pertencer o índio.

Art. 15. Será nulo o contrato de trabalho ou de locação de serviços realizado com os índios de que trata o artigo 4º, I.

Art. 16. Os contratos de trabalho ou de locação de serviços realizados com indígenas em processo de integração ou habitantes de parques ou colônias agrícolas dependerão de prévia aprovação do órgão de proteção ao índio, obedecendo, quando necessário, a normas próprias.

§ 1º Será estimulada a realização de contratos por equipe, ou a domicílio, sob a orientação do órgão competente, de modo a favorecer a continuidade da via comunitária.

§ 2º Em qualquer caso de prestação de serviços por indígenas não integrados, o órgão de proteção ao índio exercerá permanente fiscalização das condições de trabalho, denunciando os abusos e providenciando a aplicação das sanções cabíveis.

§ 3º O órgão de assistência ao indígena propiciará o acesso, aos seus quadros, de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista.

### TÍTULO III

#### Das Terras dos Índios

#### CAPÍTULO I

#### Das Disposições Gerais

Art. 17. Reputam-se terras indígenas:

I - as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição;

II - as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título;

III - as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas.

Art. 18. As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

§ 1º Nessas áreas, é vedada a qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutos, assim como de atividade agropecuária ou extrativa.

§ 2º (Vetado).

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

§ 1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.

§ 2º Contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão de interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória.

Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.

2º A intervenção executar-se-á nas condições estipuladas no decreto e sempre por meios suasórios, dela podendo resultar, segundo a gravidade do fato, uma ou algumas das medidas seguintes:

- a) contenção de hostilidades, evitando-se o emprego de força contra os índios;
- b) deslocamento temporário de grupos tribais de uma para outra área;
- c) remoção de grupos tribais de uma para outra área.

3º Somente caberá a remoção de grupo tribal quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas.

4º A comunidade indígena removida será integralmente ressarcida dos prejuízos decorrentes da remoção.

5º O ato de intervenção terá a assistência direta do órgão federal que exercita a tutela do índio.

Art. 21. As terras espontânea e definitivamente abandonadas por comunidade indígena ou grupo tribal reverterão, por proposta do órgão federal de assistência ao índio e mediante ato declaratório do Poder Executivo, à posse e ao domínio pleno da União.

## CAPÍTULO II

### Das Terras Ocupadas

Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União (artigo 4º, IV, e 198, da Constituição Federal).

Art. 23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

Art. 24. O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades.

§ 1º Incluem-se, no usufruto, que se estende aos acessórios e seus acréscidos, o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas.

§ 2º É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas.

Art. 25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independará de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antigüidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

## CAPÍTULO III

### Das Áreas Reservadas

Art. 26. A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de

subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais e dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais.

Parágrafo único. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades:

- a) reserva indígena;
- b) parque indígena;
- c) colônia agrícola indígena.

Art. 27. Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência.

Art. 28. Parque indígena é a área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região.

§ 1º Na administração dos parques serão respeitados a liberdade, usos, costumes e tradições dos índios.

§ 2º As medidas de polícia, necessárias à ordem interna e à preservação das riquezas existentes na área do parque, deverão ser tomadas por meios suávorios e de acordo com o interesse dos índios que nela habitem.

§ 3º O loteamento das terras dos parques indígenas obedecerá ao regime de propriedade, usos e costumes tribais, bem como às normas administrativas nacionais, que deverão ajustar-se aos interesses das comunidades indígenas.

Art. 29. Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.

Art. 30. Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios.

Art. 31. As disposições deste Capítulo serão aplicadas, no que couber, às áreas em que a posse decorra da aplicação do artigo 198, da Constituição Federal.

## CAPÍTULO IV

### Das Terras de Domínio Indígena

Art. 32. São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Art. 33. O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena.

Parágrafo único. O disposto neste artigo não se aplica às terras do domínio da União, ocupadas por grupos tribais, às áreas reservadas de que trata esta Lei, nem às terras de propriedade coletiva de grupo tribal.

## CAPÍTULO V

### Da Defesa das Terras Indígenas

Art. 34. O órgão federal de assistência ao índio poderá solicitar a colaboração das Forças Armadas e Auxiliares e da Polícia Federal, para assegurar a proteção das terras ocupadas pelos índios e pelas comunidades indígenas.

Art. 35. Cabe ao órgão federal de assistência ao índio a defesa judicial ou extrajudicial dos direitos dos silvícolas e das comunidades indígenas.

Art. 36. Sem prejuízo do disposto no artigo anterior, compete à União adotar as medidas administrativas ou propor, por intermédio do Ministério Público Federal, as medidas judiciais adequadas à proteção da posse dos silvícolas sobre as terras que habitem.

Parágrafo único. Quando as medidas judiciais previstas neste artigo forem propostas pelo órgão federal de assistência, ou contra ele, a União será litisconsorte ativa ou passiva.

Art. 37. Os grupos tribais ou comunidades indígenas são partes legítimas para a defesa dos seus direitos em juízo, cabendo-lhes, no caso, a assistência do Ministério Público Federal ou do órgão de proteção ao índio.

Art. 38. As terras indígenas são inusucapíveis e sobre elas não poderá recair desapropriação, salvo o previsto no artigo 20.

## TÍTULO IV

### Dos Bens e Renda do Patrimônio Indígena

Art 39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

I - as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;

II - o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas;

III - os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.

Art. 40. São titulares do Patrimônio Indígena:

I - a população indígena do País, no tocante a bens ou rendas pertencentes ou destinadas aos silvícolas, sem discriminação de pessoas ou grupos tribais;

II - o grupo tribal ou comunidade indígena determinada, quanto à posse e usufruto das terras por ele exclusivamente ocupadas, ou a ele reservadas;

III - a comunidade indígena ou grupo tribal nomeado no título aquisitivo da propriedade, em relação aos respectivos imóveis ou móveis.

Art. 41. Não integram o Patrimônio Indígena:

I - as terras de exclusiva posse ou domínio do índio ou silvícola, individualmente considerado, e o usufruto das respectivas riquezas naturais e utilidades;

II - a habitação, os móveis e utensílios domésticos, os objetos de uso pessoal, os instrumentos de trabalho e os produtos da lavoura, caça, pesca e coleta ou do trabalho em geral dos silvícolas.

Art. 42. Cabe ao órgão de assistência a gestão do Patrimônio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício.

Parágrafo único. O arrolamento dos bens do Patrimônio Indígena será permanentemente atualizado, procedendo-se à fiscalização rigorosa de sua gestão, mediante controle interno e externo, a fim de tornar efetiva a responsabilidade dos seus administradores.

Art. 43. A renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do Patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio.

§ 1º A renda indígena será preferencialmente reaplicada em atividades rentáveis ou utilizada em programas de assistência ao índio.

§ 2º A reaplicação prevista no parágrafo anterior reverterá principalmente em benefício da comunidade que produziu os primeiros resultados econômicos.

Art. 44. As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, faiscação e cata das áreas referidas.

Art. 45. A exploração das riquezas do subsolo nas áreas pertencentes aos índios, ou do domínio da União, mas na posse de comunidades indígenas, far-se-á nos termos da legislação vigente, observado o disposto nesta Lei.

§ 1º O Ministério do Interior, através do órgão competente de assistência aos índios, representará os interesses da União, como proprietária do solo, mas a participação no resultado da exploração, as indenizações e a renda devida pela ocupação do terreno, reverterão em benefício dos índios e constituirão fontes de renda indígena.

§ 2º Na salvaguarda dos interesses do Patrimônio Indígena e do bem-estar dos silvícolas, a autorização de pesquisa ou lavra, a terceiros, nas posses tribais, estará condicionada a prévio entendimento com o órgão de assistência ao índio.

Art. 46. O corte de madeira nas florestas indígenas, consideradas em regime de preservação permanente, de acordo com a letra g e § 2º, do artigo 3º, do Código Florestal, está condicionado à existência de programas ou projetos para o aproveitamento das terras respectivas na exploração agropecuária, na indústria ou no reflorestamento.

## TÍTULO V

### Da Educação, Cultura e Saúde

Art. 47. É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.

Art. 48. Estende-se à população indígena, com as necessárias adaptações, o sistema de ensino em vigor no País.

Art. 49. A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira.

Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

Art. 51. A assistência aos menores, para fins educacionais, será prestada, quanto possível, sem afastá-los do convívio familiar ou tribal.

Art. 52. Será proporcionada ao índio a formação profissional adequada, de acordo com o seu grau de aculturação.

Art. 53. O artesanato e as indústrias rurais serão estimulados, no sentido de elevar o padrão de vida do índio com a conveniente adaptação às condições técnicas modernas.

Art. 54. Os índios têm direito aos meios de proteção à saúde facultados à comunhão nacional.

Parágrafo único. Na infância, na maternidade, na doença e na velhice, deve ser assegurada ao silvícola, especial assistência dos poderes públicos, em estabelecimentos a esse fim destinados.

Art. 55. O regime geral da previdência social será extensivo aos índios, atendidas as condições sociais, econômicas e culturais das comunidades beneficiadas.

## TÍTULO VI

### Das Normas Penais



## CAPÍTULO I

### Dos Princípios

Art. 56. No caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o Juiz atenderá também ao grau de integração do silvícola.

Parágrafo único. As penas de reclusão e de detenção serão cumpridas, se possível, em regime especial de semiliberdade, no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios mais próximos da habitação do condenado.

Art. 57. Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte.

## CAPÍTULO II

### Dos Crimes Contra os Índios

Art. 58. Constituem crimes contra os índios e a cultura indígena:

I - escarnecer de cerimônia, rito, uso, costume ou tradição culturais indígenas, vilipendiá-los ou perturbar, de qualquer modo, a sua prática. Pena - detenção de um a três meses;

II - utilizar o índio ou comunidade indígena como objeto de propaganda turística ou de exibição para fins lucrativos. Pena - detenção de dois a seis meses;

III - propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados. Pena - detenção de seis meses a dois anos.

Parágrafo único. As penas estatuídas neste artigo são agravadas de um terço, quando o crime for praticado por funcionário ou empregado do órgão de assistência ao índio.

Art. 59. No caso de crime contra a pessoa, o patrimônio ou os costumes, em que o ofendido seja índio não integrado ou comunidade indígena, a pena será agravada de um terço.

## TÍTULO VII

### Disposições Gerais

Art. 60. Os bens e rendas do Patrimônio Indígena gozam de plena isenção tributária.

Art. 61. São extensivos aos interesses do Patrimônio Indígena os privilégios da Fazenda Pública, quanto à impenhorabilidade de bens, rendas e serviços, ações especiais, prazos processuais, juros e custas.

Art. 62. Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas.

§ 1º Aplica-se o disposto deste artigo às terras que tenham sido desocupadas pelos índios ou comunidades indígenas em virtude de ato ilegítimo de autoridade e particular.

§ 2º Ninguém terá direito a ação ou indenização contra a União, o órgão de assistência ao índio ou os silvícolas em virtude da nulidade e extinção de que trata este artigo, ou de suas conseqüências econômicas.

§ 3º Em caráter excepcional e a juízo exclusivo do dirigente do órgão de assistência ao índio, será permitida a continuação, por prazo razoável dos efeitos dos contratos de arrendamento em vigor na data desta Lei, desde que a sua extinção acarrete graves conseqüências sociais.

Art. 63. Nenhuma medida judicial será concedida liminarmente em causas que envolvam interesse de silvícolas ou do Patrimônio Indígena, sem prévia audiência da União e do órgão de proteção ao índio.

Art. 64 (Vetado).

Parágrafo único. (Vetado).

Art. 65. O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas.

Art. 66. O órgão de proteção ao silvícola fará divulgar e respeitar as normas da Convenção 107, promulgada pelo Decreto nº 58.824, de 14 julho de 1966.

Art. 67. É mantida a Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

Art. 68. Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

EMÍLIO G. MEDICI  
*Alfredo Buzaid*  
*Antônio Delfim Netto*  
*José Costa Cavalcanti*

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.12.1973

## **ANEXO H**

### **DOCUMENTO FINAL DA CONFERENCIA DOS POVOS E ORGANIZACOES INDIGENAS DO BRASIL**

Aprovado em Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000:

"Chegamos na aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz de Cabrália, Bahia, no dia 17 de abril. Cumprimos o compromisso de refazer os caminhos da grande invasão sobre nossos territórios, que perdura já há 500 anos.

Somos mais de 3.000 representantes, de 140 povos indígenas de todo o país. Percorremos terras e caminhos dos rios, das montanhas, dos vales e planícies antes habitados por nossos antepassados.

Olhamos com emoção as regiões onde os povos indígenas dominavam e construíam o futuro, ao longo de 40 mil anos.

Olhamos com emoção as regiões onde os povos indígenas tombaram defendendo a terra cortada por bandeirantes, por aventureiros, por garimpeiros e, mais tarde, por estradas, por fazendas, por empresários com sede de terra, de lucro e de poder.

Refizemos este caminho de luta e de dor, para retomar a história em nossas próprias mãos e apontar, novamente, um futuro digno para todos os povos indígenas.

Aqui, nesta Conferência, analisamos a sociedade brasileira nestes 500 anos de história de sua construção sobre os nossos territórios.

Confirmamos, mais do que nunca, que esta sociedade, fundada na invasão e no extermínio dos povos que aqui viviam, foi construída na escravidão e na exploração dos negros e dos setores populares. É uma história infame, e é uma história indigna.

Dignidade tiveram, sempre, os perseguidos e os explorados, ao longo destes cinco séculos. Revoltas, insurreições, movimentos políticos e sociais marcaram também nossa história, estabelecendo uma linha contínua de resistência.

Por isso, voltamos a recuperar essa marca do passado para projetá-la em direção ao futuro, nos unindo aos movimentos negro e popular e construindo uma aliança maior: a Resistência Indígena, Negra e Popular.

Nossas principais exigências e propostas:

São as seguintes as principais exigências e propostas dos povos indígenas para o Estado brasileiro, destacadas por esta Conferência:

1. cumprimento dos direitos dos povos indígenas garantidos na Constituição Federal:

- Até o final do ano 2000 exigimos a demarcação e regularização de todas as terras indígenas;
- Revogação do Decreto 1.775/96;
- Garantia e proteção das terras indígenas;
- Devolução dos territórios reivindicados pelos diversos povos indígenas do Brasil inteiro;
- Ampliação dos limites das áreas insuficientes para a vida e o crescimento das famílias indígenas;
- Desintrusão (retirada dos invasores) de todas as terras demarcadas, indenização e recuperação das áreas e dos rios degradados, como por exemplo o Rio São Francisco;
- Reconhecimento dos povos ressurgidos e seus territórios;
- Proteção contra a invasão dos territórios dos povos isolados;
- Desconstituição dos municípios instalados ilegalmente em área indígena;
- respeito ao direito de usufruto exclusivo dos recursos naturais contidos nas áreas indígenas, com atenção especial à biopirataria;
- paralisação da construção de hidrelétricas, hidrovias, ferrovias, rodovias, gasodutos em andamento e indenização pelos danos causados pelos projetos já realizados;
- apoio a auto-sustentação, com recursos financeiros destinados a projetos agrícolas, entre outros, para as comunidades indígenas.

2. a imediata aprovação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT);

3. aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas que tramita no Congresso Nacional conforme aprovado pelos povos e organizações indígenas (PL2.057/91);

4. o fim de todas as formas de discriminação, expulsão, massacres, ameaças às lideranças, violências e impunidade. Apuração imediata de todos os crimes cometidos contra os povos indígenas nos últimos 20 anos e punição dos responsáveis. Exigimos o respeito às nossas culturas, tradições, línguas, religiões dos diferentes povos indígenas do Brasil;

5. a punição dos responsáveis pela esterilização criminosa das mulheres indígenas a critério da comunidade;

6. que a verdadeira história deste país seja reconhecida e ensinada nas escolas, levando em conta os milhares de anos de existência das populações indígenas nesta terra;

7. reestruturação do órgão indigenista, seu fortalecimento e sua vinculação à Presidência da República, através de uma Secretaria de Assuntos Indígenas, consultando-se as organizações de base quanto a escolha dos secretários;

8. que o presidente da Funai seja eleito pelos povos indígenas com indicação das diferentes regiões do Brasil;

9. a educação tem que estar a serviço das lutas indígenas e do fortalecimento das nossas culturas;

10. que seja garantido o acesso dos estudantes indígenas nas Universidades federais sem o vestibular;

11. reforma, ampliação e construção das escolas indígenas e oferta de ensino em todos os níveis, garantido-se o magistério indígena e educação de segundo grau profissionalizante;

12. fiscalização da aplicação das verbas destinadas 'as escolas indígenas, criando um Conselho Indígena;

13. a educação escolar indígena e o atendimento à saúde deve ser de responsabilidade federal. Rejeitamos as tentativas de estadualização e municipalização;

14. a Lei Arouca, que institui um subsistema de atenção à saúde dos povos indígenas, seja aplicada;

15. fortalecer e ampliar a participação ativa das comunidades e lideranças nas instâncias decisórias das políticas públicas para os povos indígenas, em especial, que os Distritos Sanitários Especiais Indígenas tenham autonomia nas deliberações;

16. o atendimento de saúde deve considerar e respeitar a cultura do povo. A medicina tradicional deve ser valorizada e fortalecida;

17. formação específica e de qualidade para professores, agentes de saúde e demais profissionais indígenas que atuam junto 'as comunidades;

18. que seja elaborada uma política específica para cada grande região do país, com a participação ampla dos povos indígenas e de todos os segmentos da sociedade, a partir dos conhecimentos e projetos de vida existentes;

19. fortalecer o impedimento da entrada (e retirada) das polícias Militar e Civil de dentro das áreas indígenas sem autorização das lideranças;

20. exigimos a extinção dos processos judiciais contrários a demarcação das terras tradicionais ocupadas pelos povos indígenas.

Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos já um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos com confiança em direção ao futuro.

Apesar do peso da velha história, inscrita nas classes dominantes deste país, na sua cultura, nas suas práticas políticas e econômicas e nas suas instituições de Estado, já lançamos o nosso grito de guerra e fundamos o início de uma nova história, a grande história dos 'Outros 500'.

A nossa luta indígena é uma homenagem aos inúmeros heróis que tombaram guerreando ao longo de cinco séculos. A nossa luta é para nossos filhos e netos, povos livres numa terra livre."

## ANEXO I

### DECLARAÇÃO DA ALDEIA KARI-OCA

Nós, Povos Indígenas das Américas, Ásia, África, Austrália, Europa e Pacífico, unidos em só voz na Aldeia Kari-Oca, expressamos a nossa gratidão coletiva aos povos indígenas do Brasil.

Inspirados por este encontro histórico, celebramos a unidade espiritual dos povos indígenas com a Terra e nossos antepassados.

Continuamos construindo e formulando nosso compromisso mútuo de salvar a nossa mãe Terra.

Nós, Povos Indígenas, apoiamos como nossa responsabilidade coletiva para que nossas mentes e nossas vozes continuem no futuro, a seguinte Declaração:

Nós, Povos Indígenas, caminhamos em direção ao futuro nas trilhas dos nossos antepassados.

Do maior ao menor ser vivente, das quatro direções do ar, da água, da terra e das montanhas, o Criador colocou a nós, povos indígenas, em nossa terra, que é nossa mãe.

As pegadas de nossos antepassados estão permanentemente gravadas nas terras de nossos povos.

Nós, Povos Indígenas, mantemos nossos direitos inerentes à autodeterminação. Sempre tivemos o direito de decidir as nossas próprias formas de governo, de usar nossas próprias leis, de criar e educar nossos filhos, direito a nossa própria identidade cultural sem interferências.

Continuamos mantendo nossos direitos inalienáveis a nossa terras e territórios, e a todos os nossos recursos do solo e do subsolo, e das nossas águas.

Afirmamos nossa contínua responsabilidade de passar todos esses direitos às gerações futuras.

Não podemos ser desalojados de nossas terras. Nós, Povos Indígenas, estamos unidos pelo círculo da vida em nossas terras e nosso meio ambiente.

Nós, Povos Indígenas, caminhamos em direção ao futuro, nas trilhas dos nossos antepassados!

(Assinado na Aldeia Kari-Oca, Brasil, em 30 de maio de 1992)

## **ANEXO J**

### **CARTA DA TERRA DOS POVOS INDÍGENAS**

#### **Direitos Humanos e Direito Internacional**

1. Nós, Povos Indígenas, exigimos o direito à vida.
2. O Direito Internacional deve referir-se também aos Direitos Humanos coletivos dos Povos Indígenas.
3. Existem muitos instrumentos internacionais que tratam dos direitos individuais, porém não há declarações que reconheçam os direitos humanos coletivos. Assim, nós recomendamos aos governos que apoiem o Grupo de Trabalho dos Povos Indígenas nas Nações Unidas, para que possam chegar a uma Declaração Universal sobre Direitos Indígenas, atualmente em estudo final.
4. Recomendamos que a convenção contra o genocídio deve ser mudada incluindo o genocídio dos Povos Indígenas. Há muitos exemplos de genocídio contra os Povos Indígenas.
5. A ONU deve estar capacitada para enviar indígenas representativos, para manter a paz em territórios indígenas onde haja ameaça de conflitos, ajudando a preveni-los. O mundo deve contribuir para atender as solicitações e os interesses dos Povos Indígenas.
6. O conceito Terra NULLUS deve ser eliminado do Direito Internacional. Muitos governos dos estados têm usado Leis internas para apoderar-se de nossas terras. Estes atos ilegais devem ser condenados em todo o mundo.
7. Tem havido muitas discussões por parte dos chamados países democráticos quanto aos direitos dos Povos Indígenas, em aprovar medidas concernentes aos seus futuros, devido ao pequeno número de indígenas que vivem dentro das fronteiras desses estados. Os governos têm usado o conceito de "maioria" para decidir o futuro dos indígenas. Os Povos Indígenas devem ter preservado seus direitos de serem consultados sobre quaisquer projetos que afetam suas áreas.
8. Devemos promover a expressão "povos indígenas" em todos os foros, evitando seu uso com qualidade depreciativo.
9. Recomendamos aos governos que ratifiquem a Convenção 109 da CIT, pois era uma forma de garantir instrumentos legais aos Povos Indígenas.
10. Aos Povos Indígenas devem ser reconhecidos possuírem direitos distintos e separados dentro de seus territórios.
11. Devemos assegurar nossos direitos ao livre trânsito através das fronteiras políticas impostas pelo estado e que dividem nossos territórios tradicionais. Deve-se estabelecer mecanismos adequados que assegurem esses direitos.

12. Os sistemas coloniais trataram de dominar e assimilar nossos povos. No entanto, nossos povos devem ser respeitados ao permanecerem distintos apesar dessa pressão.
13. Nossos sistemas de governos indígenas e os sistemas legais devem ser reconhecidos pela ONU.
14. Nossos direitos à autodeterminação devem ser reconhecidos.
15. Os governos não devem obrigar-nos a aceitar mudanças de localização de nossas populações.
16. Devemos manter nosso direito às formas tradicionais de nossas vidas.
17. Devemos manter direito às formas espirituais de nossas vidas.
18. Devemos manter nosso direito de não sermos pressionados pelas multinacionais, sobre nossas vidas e nossas terras. Todas as incorporações que violarem nossas terras nativas devem ser **denunciadas às representações da ONU a nível internacional**.
19. Devemos estar livres de qualquer forma de racismo.
20. Devemos manter nosso direito de decidir os rumos de nossas aldeias.
21. A ONU deve contar com procedimentos especiais ao tratar de temas sobre violação das convenções de direitos dos Povos Indígenas.
22. As convenções assinadas entre Povos Indígenas e não indígenas devem ser acatadas como formas legais e de direito internacional.
23. A ONU deve exercitar também o direito de impor sanções contra governos que violarem os direitos dos Povos Indígenas.
24. Recomendamos que a ONU inclua o tema dos Povos Indígenas na Agenda da Conferência Mundial dos Direitos Humanos a ser realizada em 93.
25. Os Povos Indígenas devem ter assegurado seus direitos e sua ciência, linguagem, cultura e educação, incluindo aspectos biculturais e bilíngues através do reconhecimento formal e informal com a participação da família e da aldeia assegurado.
26. O direito dos Povos indígenas à saúde deve incluir a sabedoria tradicional dos anciões e curandeiros indígenas. O reconhecimento à medicina tradicional e seu poder preventivo e espiritual devem ser reconhecidos e protegidos contra formas de exploração.
27. A Corte Mundial deve estender seus poderes também aos povos indígenas e suas aspirações.
28. Recomendamos que a UNCED/92 estabeleça um sistema de segurança para o retorno dos delegados indígenas aos seus territórios. Esses dirigentes devem ser livres e



respeitados, ao atenderem chamados e ao participarem de eventos internacionais de interesse indígena.

29. Recomendamos que os direitos da mulher indígena sejam respeitados. Elas devem ser respeitadas na sua região local e a nível nacional e internacional.

30. Os direitos históricos já mencionados dos direitos indígenas devem ser assegurados nas leis de cada país.

O propósito dessas recomendações e os pronunciamentos em qualquer uso referente a Povos Indígenas estão também relacionados com os chamados "tribus".

### **Terras e Territórios**

31. Os Povos Indígenas foram colocados pelo Criador na Mãe Terra. Nós pertencemos à Terra, não podemos ser separados de nossas terras e de nossos territórios.

32. Os nossos territórios sempre viveram total e em permanente relação vital, seres humanos e natureza. Estar neles representa o desenvolvimento de nossas culturas. Nossa propriedade territorial deve ser inalienável.

33. Os direitos inalienáveis dos Povos Indígenas sobre a Terra e os recursos existentes reafirmam a necessidade de termos assegurado sua posse e sua administração feitas por nós mesmos, e isso deve ser respeitado.

34. Ratificamos nossos direitos à demarcação de nossos territórios tradicionais. A definição de "território" deve incluir o espaço (o ar), a terra e as águas, como tradição especial indígena.

35. Onde os territórios indígenas tenham sido degradados deve-se facilitar recursos para restaurá-los. A recuperação desses territórios afetados é um dever dos estados nacionais que não pode tardar. Dentro deste processo de recuperação, a compensação da dívida histórica ecológica deve ser levada em conta. Os estados nacionais devem revisar em profundidade suas políticas agrárias, minerais e florestais.

36. Nós, os Povos Indígenas, rechaçamos a imposição de leis estranhas aos indígenas em nossas terras. Os estados não podem estender unilateralmente sua jurisdição sobre nossas terras e territórios. O conceito de Terra NULLUS deve ser eliminado para sempre das leis do estado.

37. Nós, os Povos Indígenas, não devemos nunca alterar as formas tradicionais de relacionamento com a Terra, assegurando-a para as gerações futuras.

38. Se um governo não indígena, indivíduos ou corporações obrigarem o uso de nossas terras, deve ser estabelecido um acordo formal e as condições. Nós, os Povos Indígenas, devemos ter a segurança de uso de nossas terras para o bem comum e a compensação para nossas populações.

39. As fronteiras tradicionais de nossos territórios, incluindo as águas, devem ser respeitadas.

40. Recomendamos aos grupos ambientalistas que buscam proteger os territórios indígenas e as espécies existentes para que jamais se preocupem com os animais em prejuízo dos seres humanos. Os Povos Indígenas devem estabelecer essas recomendações ao permitirem o ingresso dos ecologistas em seus territórios.
41. Não se deve criar parques às expensas dos povos indígenas. Não há modo de separar os povos indígenas de suas terras.
42. Os povos indígenas não devem ser expulsos de suas terras para dá-las aos colonizadores ou para outras formas de atividade econômica.
43. Em muitos casos, o número de povos indígenas foi reduzido, devido às invasões de povos não indígenas.
44. Os povos indígenas devem apoiar sua gente para que cultive seus próprios produtos tradicionais em lugar de usar cultivos exóticos importados que não beneficiam sua gente.
45. Não se deve depositar dejetos tóxicos em nossas terras. Os povos indígenas devem tomar consciência de que os produtos químicos como pesticidas e dejetos perigosos não beneficiam nossa gente.
46. As áreas tradicionais dos Povos Indígenas devem ser protegidas contra formas futuras de degradação ambiental.
47. Recomendamos que cessem todo uso de materiais nucleares.
48. Recomendamos que a extração de produtos minerais para uso nuclear seja proibida em áreas indígenas, cuja violação deve ser considerada como crime contra a humanidade.
49. As terras indígenas jamais deverão ser usadas para testes ou depósitos de produtos nucleares.
50. As políticas de governo e de estado sobre transferência de população indígena devem ser evitadas pois sempre ocasionam degradação territorial e ambiental e prejuízos sociais.
51. Alguns governos se utilizam das terras indígenas para captação de fundos internacionais, ocasionando prejuízos e perdas de nossas terras e territórios. Recomendamos que isso não seja mais praticado.
52. Em muitos países, as terras indígenas são utilizadas para propósitos militares, isso é um uso inaceitável para com a mãe Terra.
53. Os colonizadores das terras indígenas devem evitar tocar ou usar indevidamente os códigos e os nomes sagrados de nossas terras. Isso seria uma afronta espiritual e um genocídio contra o futuro de nossos filhos e seus aprendizados tradicionais.

54. As nossas florestas não estão usadas para os propósitos pelas quais foram criadas. Elas têm sido usadas para ganhar dinheiro. Recomendamos que isso seja evitado.

55. Algumas atividades artesanais e tradicionais estão sendo adulteradas ou substituídas por produtos industriais. Recomendamos que isso seja evitado, pois tem empobrecido nossos povos social e culturalmente.

### **Biodiversidade e Conservação**

56. O círculo vital segundo os Povos Indígenas está continuamente interligado e qualquer mudança afeta seu todo.

57. As mudanças climáticas afetam tanto os Povos Indígenas como toda a humanidade, ocasionando total desequilíbrio ecológico. Recomendamos que isso seja evitado, pois ocasionará prejuízos à agricultura e à qualidade da vida.

58. As florestas têm sido destruídas em nome do "desenvolvimento econômico", ocasionando a destruição do equilíbrio ecológico. Essas atividades não beneficiam o ser humano, os animais do campo, das águas e do mar. Recomendamos que as concessões e os incentivos às madeireiras, mineradores e garimpeiros sejam evitados pois nossa experiência prevê agressão ao meio ambiente e aos recursos naturais.

59. Os Povos Indígenas reconhecem e valorizam a busca de proteção à Biodiversidade, mas rejeitamos sermos incluídos como parte da diversidade inerte, preservado por razões científicas ou folclóricas.

60. As estratégias de vida dos Povos Indígenas adotada ao longo do tempo devem ser levadas em consideração ao serem formuladas e aplicadas normas legais sobre o meio ambiente e a biodiversidade, a nível nacional e internacional.

### **Estratégias Indígenas**

61. Os povos indígenas devem ser consultados para quaisquer trabalhos e projetos em seus territórios. Antes do consentimento ser obtido, as pessoas indígenas devem estar totalmente envolvidas nas decisões. A eles devem ser dadas todas as informações a respeito do projeto e seus efeitos. Do contrário, será considerado um crime contra os Povos Indígenas. A pessoa ou as pessoas que violarem isto devem ser julgadas em um tribunal mundial com o controle das pessoas indígenas designadas para esse propósito, que pode ser similar aos julgamentos feitos depois da Segunda Guerra Mundial contra crimes à humanidade.

62. Temos o direito às nossas próprias estratégias de desenvolvimento baseadas em nossas práticas culturais transparente, eficiente e com viabilidade econômica e ecológica.

63. Nosso desenvolvimento e estratégias para a vida estão sendo obstruídos pelos interesses dos governos, das grandes empresas e pelas políticas neoliberais. Nossas estratégias têm como condição fundamental a existência de relações internacionais baseadas na justiça, na equidade e na solidariedade entre seres humanos e as nações.

64. Qualquer estratégia de desenvolvimento deve priorizar a eliminação da pobreza, a garantia relativa ao clima, a administração sustentável dos recursos naturais, a continuidade das sociedades democráticas e o respeito às diferenças culturais.

65. A ajuda global para o meio ambiente deverá consignar pelo menos 20% (vinte por cento) para as estratégias e programas de contingência ambiental para os povos indígenas, assim como elevar sua qualidade de vida, a proteção dos recursos naturais e a reabilitação dos ecossistemas. Esta proposta no caso de Estados Unidos e Caribe, deve concretizar-se num Fundo de Desenvolvimento Indígena como uma experiência piloto com o fim de estender-se para outros povos indígenas e continentes.

66. O conceito de "desenvolvimento" significou a destruição de nossas terras. Rechaçamos qualquer argumento que esse "desenvolvimento" tenha sido benéfico para nossos povos. Não somos culturas estáticas e mantemos nossas identidades através de permanente recriação de nossas condições de vida, e isso tem sido obstaculizado com o argumento desse "desenvolvimento".

67. Reconhecendo a relação harmônica que existe entre os povos indígenas e a natureza, os modelos de desenvolvimento ambiental e valores culturais devem ser respeitados como distintas e vitais fontes de sabedoria.

68. Os povos indígenas estiveram na terra desde antes do começo do "tempo". Surgimos diretamente do criador. Temos vivido e cuidado da Terra desde o primeiro dia. Os povos, aos quais não pertence a terra, deverão deixá-las porque aquilo que chamam de "desenvolvimento" (sobre a terra) vai contra as Leis do Criador.

69.

a) Para que os povos indígenas assumam o controle, manejo e a administração de seus recursos e territórios, os projetos de desenvolvimento deverão estar baseados nos princípios de autodeterminação e administração.

b) Os povos indígenas devem ser auto-suficientes.

70. Se nós formos plantar, a colheita deve ser para alimentar as pessoas. Não é apropriado que a terra seja usada para cultivar colheitas que não alimentem as populações locais.

a) A respeito de políticas indígenas, os estados governamentais devem parar com processos de assimilação e integração.

b) Os povos indígenas devem ser informados de quaisquer trabalhos ou projetos em suas áreas, participando das decisões e das autorizações em referência.

71. Nós, os Povos Indígenas, nunca deveremos usar o termo "Reclamos da Terra", pois esse é um termo utilizado por pessoas não indígenas que não têm direitos tradicionais sobre a terra, e somente elas têm direitos de fazer "reclamos da terra", e não nós.

72. Recomendamos que a ONU crie um grupo fiscalizador a fim de monitorar as disputas territoriais no mundo, incluso aquelas que prevêm projetos de "desenvolvimento" polêmicos.
73. Recomendamos que a ONU promova uma grande conferência a respeito de Terras Indígenas e o "desenvolvimento".
74. Os povos não indígenas vieram a nossa terra com o propósito de explorar essa terra e suas reservas, para beneficiar a eles mesmos, e para empobrecer o nosso povo. Os povos indígenas são vítimas do desenvolvimento; em muitos casos os povos indígenas são exterminados em nome dos programas de desenvolvimento. Há vários exemplos dessas ocorrências.
75. Desenvolvimento que ocorra em terras indígenas sem o conhecimento das pessoas indígenas deve ser parado.
76. O desenvolvimento que ocorre em terras indígenas é usualmente decidido sem consulta local, por pessoas que não são da família indígena, nem conhecedoras das condições e necessidades locais.
77. A noção eurocêntrica de propriedade está destruindo nosso povo. Nós devemos retornar para a nossa visão do mundo, da terra e do desenvolvimento. Este tema não deve ser separado dos direitos dos povos indígenas.
78. Há diferentes formas de desenvolvimento, como a construção de estradas, comunicações, eletricidade, que facilitam acesso às terras dos Povos Indígenas. Essa industrialização tem efeitos destrutivos sobre nossos povos.
79. Em várias partes do mundo, existem movimentos visando remover os Povos Indígenas das terras para as cidades. Rechaçamos esse uso em nome do "desenvolvimento".
80. Recomendamos que quando a agência governamental vier morar em nossos territórios, evitem dizer ao nosso povo o que deve ser feito, ou o que é necessário.
81. Muitos governos criaram instâncias artificiais como os "Conselhos de Distritos" para agradar a comunidade internacional. Essas entidades dominadas por ele mesmos têm funcionado como consultoras sobre o desenvolvimento da região. Os Povos Indígenas rechaçam e denunciam tais manobras que utilizam seus nomes.
82. Recomendamos que haja uma rede de informações indígenas, que distribua material informativo, visando intercambiar notícias sobre outras realidades.
83. Os Povos Indígenas devem formar e divulgar sua própria visão de meio ambiente, valores e meio.

### **Cultura, Ciência e Propriedade Intelectual**

84. Sentimos o planeta Terra como nossa mãe. Quando o planeta estiver contaminado e enfermo, a vida humana será impossível. A busca de nossas curas será a busca da cura do planeta e vice-versa.
85. Devemos buscar a cura do planeta, desde nossas bases até o nível mundial.
86. A destruição cultural sempre foi considerada como um problema interno de cada país. Recomendamos que a ONU crie um tribunal para advertir e evitar a destruição das culturas indígenas.
87. Os Povos Indígenas devem contar com observadores internacionais, quando houver risco de corrosão social, econômica e cultural nos seus territórios.
88. Os restos humanos e os objetos materiais das populações indígenas devem ser devolvidos a seus donos originais.
89. Nossos sítios sagrados e nossas cerimônias devem ser protegidos e considerados como patrimônios indígenas e da humanidade, garantido por instrumentos legais a nível internacional e internacional.
90. O uso das línguas indígenas existentes é um direito nosso e isso deve ser protegido e incentivado.
91. Os estados que eliminaram o uso das línguas indígenas e seus alfabetos devem ser censurados pela ONU.
92. Não devemos permitir que o turismo seja utilizado para diminuir a nossa cultura. Eles chegam em nossas comunidades, vêem nossas gentes como se fossem parte de um zoológico. Os Povos Indígenas devem ter o poder de decidir a favor ou contra o turismo em suas áreas.
93. Nós, os indígenas, devemos contar com recursos necessários para controlar e adotar nossos sistemas educacionais.
94. Os anciãos devem ser respeitados e reconhecidos como líderes dos jovens.
95. Sabedorias indígenas devem ser reconhecidas e apoiadas.
96. O conhecimento tradicional das plantas e ervas deve ser protegido e transmitido às gerações futuras.
97. As tradições não devem ser separadas da Terra, dos territórios e das ciências.
98. O conhecimento tradicional permitiu até agora a sobrevivência dos Povos Indígenas.
99. Quando houver usurpação e apropriação indevida das medicinais tradicionais e dos conhecimentos indígenas, será considerado crime contra os povos e a humanidade.
100. A cultura material está sendo usada pelas pessoas não indígenas para conseguir acesso às nossas terras e reservas, assim destruindo a nossa cultura tradicional.

101. A maioria da imprensa inconsequente, nesta conferência, somente estava interessada em fotos, que serão vendidas com lucro. Este é um outro caso de exploração indígena que não ajuda a causa índia.

102. Como criaturas e condutores de civilizações, que deram e continuam a repartir conhecimento e valores com a humanidade, nós requisitamos que os nossos direitos à propriedade intelectual e cultural seja garantido e que o mecanismo de cada implantação seja em favor do nosso povo. A esse respeito, deve incluir o direito sobre recursos genéticos, banco de gens, biotecnologia e conhecimento de programas da biodiversidade.

103. Nós deveremos denunciar museus suspeitos e instituições que têm usado mal a nossa cultura e propriedades intelectuais, com prejuízo a nossa dignidade.

104. A proteção, normas e mecanismos dos artistas e artesanatos criadas por nosso povo devem ser estabelecidas e implementadas a fim de evitar exploração, plágios, exposição e uso indevido.

105. Quando as pessoas indígenas forem obrigadas a saírem de suas aldeias, devem fazer todo esforço e criar mecanismos que assegurem seu retorno, para evitar a dizimação de seu povo.

106. Os Povos Indígenas têm tido suas músicas, danças e cerimônias como únicos aspectos de vida. Rechaçamos qualquer forma de modificação desses costumes com o argumento de modernidade.

107. Recomendamos aos governos locais, nacional e internacional, que criem fundos para educação e treinamento indígena, como forma de contribuir para novos métodos de sobrevivência e acessível a todos os níveis, em particular nos jovens, crianças e mulheres.

108. Nós, Povos Indígenas, recomendamos a proibição das discriminações folclóricas.

109. Nós, Povos Indígenas, recomendamos à ONU que promova uma pesquisa com dados científicos dos conhecimentos indígenas e contribua com sua divulgação, criando uma rede de ciência dos primeiros povos.

Aldeia Kari-Oka, 30 de Maio de 1992

## ANEXO K

### CÚPULA DOS POVOS POR JUSTIÇA SOCIAL E AMBIENTAL CONTRA A MERCANTILIZAÇÃO DA VIDA, EM DEFESA DOS BENS COMUNS

#### CARTA DO RIO DE JANEIRO DECLARAÇÃO FINAL DO IX ACAMPAMENTO TERRA LIVRE – BOM VIVER/VIDA PLENA

Rio de Janeiro, Brasil, 15 a 22 de junho de 2012

Nós, mais de 1.800 lideranças, representantes de povos e organizações indígenas presentes, APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (COIAB, APOINME, ARPINSUL, ARPINSUDESTE, povos indígenas do Mato Grosso do Sul e ATY GUASU), COICA – Coordenadora de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica, CAOI – Coordenadora Andina de Organizações Indígenas, CICA – Conselho Indígena da América Central, e CCNAGUA – Conselho Continental da Nação Guarani e representantes de outras partes do mundo, nos reunimos no IX Acampamento Terra Livre, por ocasião da Cúpula dos Povos, encontro paralelo de organizações e movimentos sociais, face à Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (Rio+20).

Depois de intensos debates e discussões realizados no período de 15 a 22 de Junho sobre os distintos problemas que nos afetam, como expressão da violação dos direitos fundamentais e coletivos de nossos povos, vimos em uma só voz expressar perante os governos, corporações e a sociedade como um todo o nosso grito de indignação e repúdio frente às graves crises que se abatem sobre todo o planeta e a humanidade (crises financeira, ambiental, energética, alimentar e social), em decorrência do modelo neo-desenvolvimentista e depredador que aprofunda o processo de mercantilização e financeirização da vida e da Mãe Natureza.

É graças à nossa capacidade de resistência que mantemos vivos os nossos povos e o nosso rico, milenar e complexo sistema de conhecimento e experiência de vida que garante a existência, na atualidade, da tão propagada biodiversidade brasileira, o que justifica ser o Brasil o anfitrião de duas grandes conferências mundiais sobre meio ambiente. Portanto, o Acampamento Terra Livre é de fundamental importância na Cúpula dos Povos, o espaço que nos possibilita refletir, partilhar e construir alianças com outros povos, organizações e movimentos sociais do Brasil e do mundo, que assim como nós, acreditam em outras formas de viver que não a imposta pelo modelo desenvolvimentista capitalista e neoliberal.

Defendemos formas de vidas plurais e autônomas, inspiradas pelo modelo do **Bom Viver/Vida Plena**, onde a Mãe Terra é respeitada e cuidada, onde os seres humanos representam apenas mais uma espécie entre todas as demais que compõem a pluridiversidade do planeta. Nesse modelo, não há espaço para o chamado capitalismo verde, nem para suas novas formas de apropriação de nossa biodiversidade e de nossos conhecimentos tradicionais associados.



Considerando a relevante importância da Cúpula dos Povos, elaboramos esta declaração, fazendo constar nela os principais problemas que hoje nos afetam, mas principalmente indicando formas de superação que apontam para o estabelecimento de novas relações entre os Estados e os povos indígenas, tendo em vista a construção de um novo projeto de sociedade.

## **Repúdios**

Em acordo com as discussões na Cúpula dos Povos, repudiamos as causas estruturais e as falsas soluções para as crises que se abatem sobre nosso planeta, inclusive:

- Repudiamos a impunidade e a violência, a prisão e o assassinato de lideranças indígenas (no Brasil, caso Kayowá-guarani, Argentina, Bolívia, Guatemala e Paraguai, entre outros).
- Repudiamos os grandes empreendimentos em territórios indígenas, como as barragens – Belo Monte, Jirau e outras; transposição do Rio S. Francisco; usinas nucleares; Canal do Sertão; portos; ferrovias nacionais e transnacionais, produtoras de biocombustíveis, a estrada no território TIPNIS na Bolívia, e empreendimentos mineradores por toda a América Latina).
- Repudiamos a ação de instituições financeiras como o BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, que financia grandes empreendimentos com dinheiro público, mas não respeita o direito à consulta as populações afetadas, incluindo 400 regiões no Brasil, e em todos os países em que atuam, inclusive na América Latina e África.
- Repudiamos os contratos de REDD e créditos de carbono, falsas soluções que não resolvem os problemas ambientais e procuram mercantilizar a natureza e ignoram os conhecimentos tradicionais e a sabedoria milenar de nossos povos.
- Repudiamos a diminuição dos territórios indígenas.
- Repudiamos todas as iniciativas legislativas que visem submeter os direitos indígenas ao grande capital, através da flexibilização ou descaracterização da legislação indígenista e ambiental em vários países, como a PEC 215 e o Código Florestal no congresso brasileiro e as alterações propostas no Equador.
- Repudiamos a repressão sofrida pelos parentes bolivianos da IX Marcha pela “Defesa da Vida e Dignidade, Territórios Indígenas, Recursos Naturais, Biodiversidade, Meio Ambiente, e Áreas Protegidas, pelo Cumprimento da CPE (Constituição Política do Estado) e o respeito a Democracia”. Manifestamos nossa solidariedade aos parentes assassinados e presos nesta ação repressiva do estado boliviano.
- Repudiamos a atuação de Marco Terena que se apresenta como líder indígena do Brasil e representante dos nossos povos em espaços internacionais, visto que ele não é reconhecido como legítimo representante do povo Terena, como clamado pelas lideranças deste povo presentes no IX Acampamento Terra Livre.

## **Propostas**

- Clamamos pela proteção dos direitos territoriais indígenas. No Brasil, mais de 60% das terras indígenas não foram demarcadas e homologadas. Reivindicamos o reconhecimento e demarcação imediatos das terras indígenas, inclusive com

políticas de fortalecimento das áreas demarcadas, incluindo desintrusão dos fazendeiros e outros invasores dos territórios.

- Reivindicamos o fim da impunidade dos assassinos e perseguidores das lideranças indígenas. Lideranças indígenas, mulheres e homens, são assassinados, e os criminosos estão soltos e não são tomadas providências. Reivindicamos que sejam julgados e punidos os mandantes e executores de crimes (assassinatos, esbulho, estupros, torturas) cometidos contra os nossos povos e comunidades.
- Reivindicamos o fim da repressão e criminalização das lideranças indígenas, como dos parentes que se manifestam contra a construção de Belo Monte. Que as lutas dos nossos povos pelos seus direitos territoriais não sejam criminalizadas por agentes do poder público que deveriam exercer a função de proteger e zelar pelos direitos indígenas.
- Exigimos a garantia do direito à consulta e consentimento livre, prévio e informado, de cada povo indígena, em respeito à Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho, de acordo com a especificidade de cada povo, seguindo rigorosamente os princípios da boa-fé e do caráter vinculante desta convenção. Precisamos que seja respeitado e fortalecido o tecido institucional de cada um de nossos povos, para dispor de mecanismos próprios de deliberação e representação capazes de participar do processo de consultas com a frente estatal.
- Clamamos pela ampliação dos territórios indígenas.
- Clamamos pelo monitoramento transparente e independente das bacias hidrográficas.
- Clamamos pelo reconhecimento e fortalecimento do papel dos indígenas na proteção dos biomas.
- Pedimos prioridade para demarcação das terras dos povos sem assistência e acampados em situações precárias, como margens de rio, beira de estradas e áreas sem infraestrutura sanitária. Apenas no Brasil, existem centenas de acampamentos indígenas nesta situação. 40% da população destes acampamentos são crianças.
- Clamamos pela melhora das condições de saúde aos povos indígenas, como por exemplo, no Brasil, pelo aumento do orçamento da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, a implementação da autonomia financeira, administrativa e política dos DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas, e a garantia dos direitos dos indígenas com deficiência.
- Queremos uma Educação Escolar Indígena que respeite a diversidade de cada povo e cultura, com tratamento específico e diferenciado a cada língua, costumes e tradições.
- Exigimos que se tornem efetivas as políticas dos estados para garantia da educação escolar indígena, tal como os territórios etnoeducacionais no Brasil.
- Queremos uma educação escolar indígena com componentes de educação ambiental, que promova a proteção do meio ambiente e a sustentabilidade de nossos territórios.
- Exigimos condições para o desenvolvimento a partir das tradições e formas milenares de produção dos nossos povos.

Finalmente, não são as falsas soluções propostas pelos governos e pela chamada economia verde que irão saldar as dívidas dos Estados para com os nossos povos.

Reiteramos nosso compromisso pela unidade dos povos indígenas como demonstrado em nossa aliança desde nossas comunidades, povos, organizações, o conclave indígena e outros.

**A SALVAÇÃO DO PLANETA ESTÁ NA SABEDORIA ANCESTRAL DOS  
POVOS INDÍGENAS**

RIO DE JANEIRO, 20 DE JUNHO DE 2012

**APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, COICA – Coordenadora de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica, CAOI – Coordenadora Andina de Organizações Indígenas, CICA – Conselho Indígena da América Central, e CCNAGUA – Conselho Continental da Nação Guarani**

## ANEXO L

### LETRAS DE MÚSICAS, DE GONZAGUINHA E OUTROS

**Africasiamérica - Álbum “Luiz Gonzaga Jr. – Gonzaguinha”, 1991.**

**Autor: Gonzaguinha**

No setor tropical do mundo  
As belezas se derramam  
As belezas se derramam  
Sob o sol quente, sangue quente  
Esta à mostra em cada esquina  
Mas tudo é tão bonito  
Mas tudo é tão bonito

Africasiamérica tranqüila  
Africasiamérica tranqüila

Negro, branco, amarelo, meu céu  
O som da tua festa me alucina  
Eis o meu abraço sem fel.

Mire irmão, estamos com você  
Sem cansar, sem cansar, amor  
Mire irmão, lutamos por você  
Sem parar, sem parar amor.

Love for all, love for all.

**O que é o que é? - Álbum “Caminhos do Coração”, 1982.  
Autor: Gonzaguinha**

Eu fico  
Com a pureza  
Da resposta das crianças  
É a vida, é bonita  
E é bonita...

Viver!  
E não ter a vergonha  
De ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz...

Ah meu Deus!  
Eu sei, eu sei  
Que a vida devia ser  
Bem melhor e será  
Mas isso não impede  
Que eu repita  
É bonita, é bonita  
E é bonita...

Viver!  
E não ter a vergonha  
De ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz...

Ah meu Deus!  
Eu sei, eu sei  
Que a vida devia ser  
Bem melhor e será  
Mas isso não impede  
Que eu repita  
É bonita, é bonita  
E é bonita...

E a vida!  
E a vida o que é?  
Diga lá, meu irmão  
Ela é a batida  
De um coração  
Ela é uma doce ilusão  
Hê! Hô!...

Mas e a vida

Ela é maravida  
Ou é sofrimento?  
Ela é alegria  
Ou lamento?  
O que é? O que é?  
Meu irmão...

Há quem fale  
Que a vida da gente  
É um nada no mundo  
É uma gota é um tempo  
Que nem dá um segundo...

Há quem fale  
Que é um divino  
Mistério profundo  
É o sopro do criador  
Numa atitude repleta de amor...

Você diz que é luta e prazer  
Ele diz que a vida e viver  
Ela diz que melhor é morrer  
Pois amada não é  
E o verbo é sofrer...

Eu só sei que confio na moça  
E na moça eu ponho a força da fé  
Somos nós que fazemos a vida  
Como der ou puder ou quiser...

Sempre desejada  
Por mais que esteja errada  
Ninguém quer a morte  
Só saúde e sorte...

E a pergunta roda  
E a cabeça agita  
Fico com a pureza  
Da resposta das crianças  
É a vida, é bonita  
E é bonita...

Viver!  
E não ter a vergonha  
De ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz...

Ah meu Deus!

Eu sei, eu sei  
Que a vida devia ser  
Bem melhor e será  
Mas isso não impede  
Que eu repita  
É bonita, é bonita  
E é bonita...

Viver!  
E não ter a vergonha  
De ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz...

Ah meu Deus!  
Eu sei, eu sei  
Que a vida devia ser  
Bem melhor e será  
Mas isso não impede  
Que eu repita  
É bonita, é bonita  
E é bonita...

Viver!  
E não ter a vergonha  
De ser feliz  
Cantar e cantar e cantar  
A beleza de ser  
Um eterno aprendiz...

Ah meu Deus!  
Eu sei, eu sei  
Que a vida devia ser  
Bem melhor e será  
Mas isso não impede  
Que eu repita  
É bonita, é bonita  
E é bonita...

**Mundo novo, vida nova - Álbum “Plano de Vôo”, 1975.  
Autor: Gonzaguinha**

Mundo novo, vida nova

Buscar um mundo novo, vida nova  
E ver, se dessa vez, faço um final feliz  
Deixar de lado  
Aquela velha estória  
O verso usado  
O canto antigo  
Vou dizer adeus  
Fazer de tudo e todos mera lembrança  
Deixar de ser só esperança  
E por minhas mãos, lutando, me superar  
Vou rasgar no tempo o meu próprio caminho  
E assim, abrir meu peito ao vento, me libertar  
De ser somente aquilo que se espera  
Em forma, jeito, luz e cor  
E vou, vou pegar um mundo novo, vida nova  
Vou pegar um mundo novo, vida nova

Buscar um mundo novo, vida nova  
E ver, se dessa vez, faço um final feliz  
Deixar de lado  
Aquela velha estória  
O verso usado  
O canto antigo  
Vou dizer adeus



**Suor e Serragem - Álbum “Plano de Vôo”, 1975.**

**Autor: Gonzaguinha**

Eu tô doidin' só pra ver essa nega fervendo em pleno forró  
Arrevirando, mexendo, suando bem no aperto do nó  
Do meu abraço, meu braço, meu passo, meu traço sem pena sem dó  
Resfolegando como o fole e agradecendo por estar melhor  
Eu tô doidin' pra molhar a camisa no meio desse salão  
Ao som d'um côco, xote, marcha, maxixe, maracatu ou baião  
Viravoltando como se fosse folha seca, carrapeta ou pião  
Pois sabendo da tristeza cansada nesse meu coração  
E quando sol quebrar a barra do dia  
Alguém recolha meu corpo  
E carregue na mão...  
...Aquela marcha de suor e serragem espalhada no chão.

**Senhor/Senhora - Álbum “Começaria Tudo Outra Vez”, 1976.  
Autor: Gonzaguinha**

Deixar a estação  
Como deixa esse trem  
Correndo, buscando  
Cortando montanhas e vales  
À vida  
Largar esse nada pra trás  
O vento na cara  
Sem tralhas, sem trelas  
Somente o sorriso da moça  
Cravado bem no coração  
E a fome do novo nas mãos  
Senhora  
Você não se lembra  
De quando batia no peito  
A vontade de ir bem mais longe  
Ficou só desejo?  
Morreu?  
Senhor  
Você desejava  
O vôo liberto das aves  
E me repetia  
Mais belo que o ouro  
E agora?  
Você esqueceu?  
Que é das conquistas  
Meu pobre guerreiro?  
A força do grito cadê  
Meu farrapo herói?  
Só ouço teu berro na paixão dos  
gols!  
Aquilo que você queria  
Era bem outra coisa  
Tão firme, tão forte  
Fugiu dos teus dedos  
Na ânsia do fácil  
Roubaram teu mundo  
Ou você entregou?  
Ou você se entregou?

**Por aí - Álbum “Moleque Gonzaguinha”, 1977.**  
**Autor: Gonzaguinha**

Muito que andar por aí  
Muito que viver por aí  
Muito que aprender por aí  
Muito que aprontar por aí

**Recado - Álbum “Recado”, 1978.**

**Autor: Gonzaguinha**

Se me der um beijo eu gosto  
Se me der um tapa eu brigo  
Se me der um grito não calo  
Se mandar calar mais eu falo  
Mas se me der a mão  
Claro, aperto  
Se for franco  
Direto e aberto  
Tô contigo amigo e não abro  
Vamos ver o diabo de perto  
Mas preste bem atenção, seu moço  
Não engulo a fruta e o caroço  
Minha vida é tutano é osso  
Liberdade virou prisão  
Se é amor deu e recebeu  
Se é suor só o meu e o teu  
Verbo eu pra mim já morreu  
Quem mandava em mim nem nasceu  
É viver e aprender  
Vá viver e entender, malandro  
Vai compreender  
Vá tratar de viver  
E se tentar me tolher é igual  
Ao fulano de tal que taí

Se é pra ir vamos juntos  
Se não é já não tô nem aqui

**De volta ao começo - Álbum “De Volta ao Começo”, 1980.  
Autor: Gonzaguinha**

E o menino com o brilho do sol  
Na menina dos olhos  
Sorri e estende a mão  
Entregando o seu coração  
E eu entrego o meu coração  
E eu entro na roda  
E canto as antigas cantigas  
De amigo irmão  
As canções de amanhecer  
Lumiar e escuridão  
E é como se eu despertasse de um sonho  
Que não me deixou viver  
E a vida explodisse em meu peito  
Com as cores que eu não sonhei  
E é como se eu descobrisse que a força  
Esteve o tempo todo em mim  
E é como se então de repente eu chegasse  
Ao fundo do fim  
De volta ao começo  
Ao fundo do fim  
De volta ao começo

**Comportamento Geral - Álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.  
Autor: Gonzaguinha**

Você deve notar que não tem mais tutu  
e dizer que não está preocupado  
Você deve lutar pela xepa da feira  
e dizer que está recompensado  
Você deve estampar sempre um ar de alegria  
e dizer: tudo tem melhorado  
Você deve rezar pelo bem do patrão  
e esquecer que está desempregado

Você merece, você merece  
Tudo vai bem, tudo legal  
Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé  
Se acabar em teu Carnaval

Você merece, você merece  
Tudo vai bem, tudo legal  
Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé  
Se acabar em teu Carnaval

Você deve aprender a baixar a cabeça  
E dizer sempre: "Muito obrigado"  
São palavras que ainda te deixam dizer  
Por ser homem bem disciplinado

Deve pois só fazer pelo bem da Nação  
Tudo aquilo que for ordenado  
Pra ganhar um Fuscão no juízo final  
E diploma de bem comportado

Você merece, você merece  
Tudo vai bem, tudo legal  
Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé  
Se acabar em teu Carnaval

Você merece, você merece  
Tudo vai bem, tudo legal  
Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé  
Se acabarem com teu Carnaval?

Você merece, você merece  
Tudo vai bem, tudo legal

E um Fuscão no juízo final  
Você merece, você merece

E diploma de bem comportado  
Você merece, você merece

Esqueça que está desempregado  
Você merece, você merece

Tudo vai bem, tudo legal

**Gás Néon - Álbum “Plano de Vôo”, 1975.  
Autor: Gonzaguinha**

Viver essa longa avenida de gás neon  
Portas de ouro e prata  
Falsos sonhos nessas noites de verão  
Faces coloridas, farsas de alegria  
Beijo sem sabor  
Gestos clandestinos tontos e sedentos de amor  
Espinhos, rosas, risos, pranto e tanto desamor  
Corte, cicatrizes, gritos engasgados  
Lágrimas de dor  
Máscaras no rosto, continua a festa  
No sorriso o sal  
A orquestra geme as dores do palhaço  
Triste marginal  
Ai de quem mergulhar nesse mar de veneno  
Nessa lama enfeitada, nesse sangue das taças  
Temendo sofrer  
Ai de quem quer negar esse mar de veneno  
Mil vezes maldito na inconsciência



**Caminhos do Coração - Álbum “Caminhos do Coração”, 1982.  
Autor: Gonzaguinha**

Há muito tempo que eu saí de casa  
Há muito tempo que eu caí na estrada  
Há muito tempo que eu estou na vida  
Foi assim que eu quis, e assim eu sou feliz

Principalmente por poder voltar  
A todos os lugares onde já cheguei  
Pois lá deixei um prato de comida  
Um abraço amigo, um canto prá dormir e sonhar

E aprendi que se depende sempre  
De tanta, muita, diferente gente  
Toda pessoa sempre é as marcas  
Das lições diárias de outras tantas pessoas

E é tão bonito quando a gente entende  
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá  
E é tão bonito quando a gente sente  
Que nunca está sozinho por mais que pense estar

É tão bonito quando a gente pisa firme  
Nessas linhas que estão nas palmas de nossas mãos  
É tão bonito quando a gente vai à vida  
Nos caminhos onde bate, bem mais forte o coração

E aprendi ...

Final:  
O coração, o coração

**Alô, Alô Brasil - Álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.**

**Autor: Gonzaguinha**

É tão bom poder andar pelo o país  
E penetrar os corações  
Poder fazer você feliz  
Poder fazer você cantar  
Amenizando o dia a dia  
Com um pedaço de alegria  
Que eu invento no meu peito  
Só pra te agradar  
É tão bom poder andar pelo o país  
O meu pedaço de ilusão  
O meu pedaço de irmão  
O meu pequeno coração  
E penetrar em cada lar  
Com um pedaço de esperança  
Que eu arranco do meu peito  
Pra te alimentar  
Alô alô Brasil  
Alô você mais acolá  
Não adianta só chorar  
Não faz mal, nenhum sonhar  
Eu fiz uma canção bonita  
Pra você assim aflita  
Saber  
Que juntos  
Podemos até fazer chover.

**É preciso - Álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1974.  
Autor: Gonzaguinha**

Minha mãe no tanque  
lavando roupa  
minha mãe na cozinha  
lavando louça

lavando louça,  
lavando roupa,  
levando a luta, cantando um fog

alegrando a labuta  
labutar é preciso menino  
lutar é preciso menino  
lutar é preciso

a bola correndo nas pedras redondas da rua São Carlos  
deságua no asfaltado largo do estácio  
e o menino atrás, ó lá  
meu menino atrás e vai  
mais um menino atrás

ô Dina é preciso  
olhar essa vida,  
além desse filme do cine colombo,  
saber dessa lama na festa do mangue

conhecer a fama que cantam da dama,  
pois ela com jeito e carinho me chama  
me leva à luta sem choro nem grama

né mãe?  
labutar é preciso  
ô mãe,  
lutar é preciso

os tribo dos montes que cruzam no largo  
trilhando avenidas, ruelas e becos  
me deixam na lapa ou na galeria  
ou no cafetania e é lá que eu encontro  
papinho no ponto e volto pra casa  
com ele cansado, com pouco trocado

violão calado  
violão calado  
violão cansado, calado, cansado

ê mãe,

labutar é preciso  
né mãe?  
lutar é preciso  
ô mãe,  
lutar é preciso

mas mãe não se zangue que as mãos eu não sujo,  
apenas eu quis conhecer a cidade,  
saber da alegria e da felicidade  
que vendem barato em qualquer quitanda,  
mas volto arrasado tá tudo fechado,  
talvez haja falta não há no mercado  
e hoje ô Dina nem é feriado  
e hoje ê Dina não é feriado

vê mãe labutar é preciso  
lutar é preciso  
ô mãe lutar é preciso  
labutar é preciso

**Feliz - Álbum “Alô, Alô Brasil”, 1983.**

**Autor: Gonzaguinha**

Para quem bem viveu o amor  
Duas vidas que abrem  
Não acabam com a luz  
São pequenas estrelas  
Que correm no céu  
Trajetórias opostas  
Sem jamais deixar de se olhar

É um carinho guardado no cofre  
De um coração que voou  
É um afeto deixado nas veias  
De um coração que ficou  
É a certeza da eterna presença  
Da vida que foi  
Da vida que vai  
É a saudade da boa  
Feliz, cantar

Que foi, foi, foi  
Foi bom e pra sempre será  
Mais, mais, mais  
Maravilhosamente amar

**Amanhã ou depois - Álbum “Luiz Gonzaga Jr”, 1974.**

**Autor: Gonzaguinha**

Música incidental: Nenhum de Nós

Autor: Thedy Corrêa

Deixamos pra depois uma conversa amiga  
que fosse para o bem, que fosse uma saída  
Deixamos pra depois a troca de carinho  
Deixamos que a rotina fosse nosso caminho  
Deixamos pra depois a busca de abrigo  
Deixamos de nos ver fazendo algum sentido

Amanhã ou depois, tanto faz se depois  
for nunca mais... nunca mais

Deixamos de sentir o que a gente sentia  
que trazia cor ao nosso dia a dia  
Deixamos de dizer o que a gente dizia  
Deixamos de levar em conta a alegria  
Deixamos escapar por entre nossos dedos  
A chance de manter unidas as nossas vidas

Amanhã ou depois, tanto faz se depois  
for nunca mais... nunca mais

Meu irmão amanhã ou depois  
A gente se encontra no velho lugar  
Se abraça e fala da vida que foi por aí  
E conta as estrelas nas pontas dos dedos  
Pra ver quantas brilham  
E qual se apagou  
Amanhã ou depois meu irmão  
A gente retorna à beira do cais  
E conta os amigos  
Pra ver qual que brilha  
E qual se apagou  
Amanhã ou depois  
Na crença de sempre  
No mesmo saveiro  
De novo a esse mar  
Sem ver tempestades, ciclones  
Amanhã ou depois  
Meu irmão  
Meu irmão  
Amanhã ou depois  
Amanhã ou depois.

**Geraldinos e arquibaldos - Álbum “Plano de Vôo”, 1975.  
Autor: Gonzaguinha**

Mamãe não quer . . . não faça  
Papai diz não . . . não fale  
Vovó ralhou . . . se cale  
E  
Vovô gritou . . . não ande  
Placas de rua . . . não corra

Placas no verde . . . não pise  
No luminoso : . . não fume  
Olha o hospital . . . silêncio  
Sinal vermelho . . não siga  
Setas de mão . . . não vire  
Vá sempre em frente nem pense  
É Contramão  
Olha cama de gato  
Olha a garra dele  
É cama de gato  
Melhor se cuidar  
No campo do adversário  
É bom jogar com muita calma  
Procurando pela brecha  
Pra poder ganhar  
Acalma a bola, rola a bola, trata a bola  
Limpa a bola que é preciso faturar  
E esse jogo tá um osso  
É um angu que tem caroço  
É preciso desembolar  
E se por baixo não tá dando  
É melhor tentar por cima  
Oi com a cabeça dá  
Você me diz que esse goleiro  
é titular da seleção  
Só vou saber mas é quando eu chutar  
Matilda, Matilda  
No campo do adversário  
É bom jogar com muita calma  
Procurando pela brecha

**Simplesmente Feliz - Álbum “Caminhos do Coração”, 1982.  
Autor: Gonzaguinha**

É muito louco  
Por teimar em sonhar  
Com o brilho normal  
Da pureza total  
Que as crianças nos dão  
Através do olhar  
Um sol riso  
Calor de verão  
Uma festa nas mãos  
Gosto doce de um beijo sem final  
É um louco  
Por teimar em provar  
Das maçãs do pecar  
Que estão no pomar  
Do universo no não.  
Tanto quanto lutar  
Como manda o amor  
Que se tem pelo o chão  
Gosto doce de um beijo sem final  
É um louco  
Por teimar em gritar  
Que as estrelas estão pel'áí pelas as ruas  
Com seu bem e seu mal  
É um louco  
Por teimar em amar  
O suor do trabalho escorrendo nas faces  
Confiante no tempo de plantar  
E colher  
Que a vida nos diz  
Que é um louco por dizer  
Que é simplesmente feliz.



**Cabeça - Álbum “Grávido”, 1984.  
Autor: Gonzaguinha**

Cabeça que eu tenha sempre  
para sempre lembrar (matutar)  
memória que eu nunca perca  
para nunca esquecer  
que tudo começou a muito tempo  
e há tanta coisa ainda pra fazer (claro)  
e sem saber daquilo que é passado  
o presente fica sempre mais difícil de se entender  
e de repente toda a gang grita  
e me convida pr'uma festa (modesta)  
e cai numa gandaia vaia berra  
desatina desembesta  
eu brinco vendo um copo de aguardente  
esquecido lá no canto (pro santo)  
de alguém que algum dia nos sorria  
após aquela batalha e no entanto  
é hoje apenas uma das lembranças  
é o brilho que realça as minhas danças  
ferida que aquele que viveu a nossa etapa  
vai levar por toda via  
sempre é o vinho que alimenta  
a necessária alegria  
e em mim a alegria  
é coisa muito mais que realizada  
e quem sou eu pra dar conselhos  
e cotar o pique da moçada (que nada)  
e fico rindo com a boca bem cheia  
de seus dentes (matutar/maturar)  
memória que eu nunca perca  
para nunca esquecer (viver)  
que apenas sou uma pessoa  
e que devo sempre estar presente  
cantando repetindo renovando  
e que o meu coração doido sente.

**Depois do Trovão - Álbum “Luiz Gonzaga Júnior”, 1973.  
Autor: Gonzaguinha**

Não esqueça  
Que asa branca  
Torna sempre a seu lugar  
Quando sangue  
Quando sangue dos seus olhos  
Brilham mais que o sol no mar  
Não esqueça que é preciso  
Mil fogueiras de São João  
Matando o velho da terra  
Pra uma nova plantação  
Não esqueça de lembrar  
Que só depois do trovão  
Depois da explosão da chuva  
É que torna ribação  
Não esqueça que é preciso  
Mil fogueiras de São João  
Matando o velho da terra  
Pra uma nova plantação

**Nem o Pobre Nem o Rei - Álbum “Grávido”, 1984.  
Autor: Gonzaguinha**

Eu perguntei perguntei e perguntei  
Muita gente respondeu  
Não sei não sei  
Mas eu só sei eu só sei e eu só sei  
Ninguém é feliz sozinho  
Nem o pobre nem o rei

(Diz pra eu ser feliz meu irmão)

Mamãe falou que eu era um menino muito feliz  
E eu acreditei  
Cresci com esta figura gravada no coração  
Usei abusei lambuzei  
(Eu lambuzei)

Agora eu ando em todas as bocas do meu país  
Dizendo que a vida é bonita apesar dos pesares  
Mas devo de admitir  
Talvez eu não tenha aprendido  
O que é felicidade

Dizem que felicidade é só um momento, ô...  
É coisa pas-sa-gei-ra  
Dizem que é questão de loteria  
Que todo mundo persegue  
De toda e qualquer maneira

Falam que o dinheiro não a compra  
Mas há quem a encontre no mercado  
É só vender a alma pro dono do poder  
E serás o mais feliz safado  
(Safado, safado)

É só vender a alma pro dono do poder  
E serás o mais feliz safado

Ventura contentamento  
Sucesso divertimento  
Saúde amizade e muita paz  
Acho que é tudo isto  
Acho que é muito mais

Não é somente alegria  
Não é somente bom-humor  
É tudo reunido no mistério de outra palavra  
Uma pequena palavra  
Amor amor amor

(Repete)

Eu perguntei perguntei e perguntei

Muita gente respondeu

Não sei não sei

Mas eu só sei eu só sei e eu só sei

Ninguém é feliz sozinho

Nem o pobre nem o rei...



**Artistas da Vida - Álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.  
Autor: Gonzaguinha**

Vozes de um só coração  
Igual no riso e no amor  
Irmão no pranto e na dor  
Na força da mesma velha emoção  
Nós vamos levando este barco  
Buscando a tal da felicidade  
Pois juntos estamos no palco  
Das ruas nas grandes cidades  
Nós os milhões de palhaços  
Nós os milhões de arlequins  
Somos apenas pessoas  
Somos gente, estrelas sem fim  
Sim  
Somos vozes de um só coração  
Pedreiros, padeiros,  
Coristas, passistas,  
Malabaristas da sorte  
Todos, João ou José  
Sim nós  
Esses grandes artistas da vida  
Os equilibristas da fé  
Pois é!  
Sim nós  
Esses grandes artistas dessa vida

**Libertad Mariposa - Álbum “De Volta ao Começo”, 1980.  
Autor: Gonzaguinha**

Ay mi pequeña florecita libertad  
Mariposa  
Vem a vojar em nuestro jardin  
Tropical  
Trae de nuevo La luz y el calor  
De un tiempo de sol  
(esa alegría de colores se derrame  
Por final)  
Ay mi pequeña florecita libertad  
Mariposa  
Posa en los ombros de las gentes  
Que andan tan tristes  
Haz com que ellos ercuerden  
Aquellas sonrisas  
Que solamente em los niños se les  
Vê sonreir  
Ay mi pequeña florecita  
Danos para sentir tu cuerpo em  
La danza  
Besa estos rostos cansados de  
Tanto llorar  
Quedate aqui com nosotros volando,  
volando  
    Volando, volando  
Com alas bien abiertas  
Y nunca mas no nos dejes perderte  
Por favor  
No más!

**E Vamos à Luta - Álbum “De Volta ao Começo”, 1980.  
Autor: Gonzaguinha**

Eu acredito é na rapaziada  
Que segue em frente e segura o rojão  
Eu ponho fé é na fé da moçada  
Que não foge da fera e enfrenta o leão  
Eu vou à luta com essa juventude  
Que não corre da raia a troco de nada  
Eu vou no bloco dessa mocidade  
Que não tá na saudade e constrói  
A manhã desejada

Aquele que sabe que é negro  
o coro da gente  
E segura a batida da vida o ano inteiro  
Aquele que sabe o sufoco de um jogo tão duro  
E apesar dos pesares ainda se orgulha de ser brasileiro  
Aquele que sai da batalha  
Entra no botequim, pede uma cerva gelada  
E agita na mesa logo uma batucada  
Aquele que manda o pagode  
E sacode a poeira suada da luta e faz a brincadeira  
Pois o resto é besteira  
E nós estamos pelaí...

Eu acredito é na rapaziada  
Que segue em frente e segura o rojão  
Eu ponho fé é na fé da moçada  
Que não foge da fera e enfrenta o leão  
Eu vou á luta com essa juventude  
Que não corre da raia a troco de nada  
Eu vou no bloco dessa mocidade  
Que não tá na saudade e constrói  
A manhã desejada

Aquele que sabe que é negro  
o coro da gente  
E segura a batida da vida o ano inteiro  
Aquele que sabe o sufoco de um jogo tão duro  
E apesar dos pesares ainda se orgulha de ser brasileiro  
Aquele que sai da batalha  
Entra no botequim, pede uma cerva gelada  
E agita na mesa logo uma batucada  
Aquele que manda o pagode  
E sacode a poeira suada da luta e faz a brincadeira  
Pois o resto é besteira  
E nós estamos pelaí...

Eu acredito é na rapaziada



**O Homem Falou - Álbum “Olho de Lince – Trabalho de Parto”, 1985.  
Autor: Gonzaguinha**

Pode chegar que a festa vai é começar agora  
E é prá chegar quem quiser, deixe a tristeza prá lá  
E traga o seu coração, sua presença de irmão  
Nós precisamos de você nesse cordão  
Pode chegar que a casa é grande e é toda nossa  
Vamos limpar o salão, para um desfile melhor  
Vamos cuidar da harmonia, da nossa evolução  
Da unidade vai nascer a nova idade  
Da unidade vai nascer a novidade  
E é prá chegar sabendo que a gente tem o sol na mão  
E o brilho das pessoas é bem maior, irá iluminar nossas manhãs  
Vamos levar o samba com união, no pique de uma escola campeã  
Não vamos deixar ninguém atrapalhar a nossa passagem  
Não vamos deixar ninguém chegar com sacanagem  
Vão'bora que a hora é essa e vamos ganhar  
Não vamos deixar uns e outros melar  
Oê eô eá, e a festa vai apenas começar(vamos lá meu amor )

**Galope - Álbum “Gonzaguinha da Vida”, 1979.  
Autor: Gonzaguinha**

O galope só é bom quando é a beira mar  
O galope só é bom quando se pode amar  
Esse mote só é bom bem livre de cantar  
Falar em morte só é bom quando é pra banda de lá

É sacode a poeira  
Imbalança, imbalança, imbalança, imbalança

Casa de ferreiro, espeto de pau  
Quem não bole em espinha nunca vai se dar mal  
Quem não dança minha dança é melhor nem chegar  
Se puxou do punhal tem que sangrar  
Tem que sangrar tem que sangrar

É sacode a poeira  
Imbalança, imbalança, imbalança, imbalança bis

Me dê um cadinho de cachaça...  
Me aqueça, me aperte, me abraça...  
Depressa, correndo, vem ligeiro  
Me dê teu perfume, dê um cheiro  
Encoste em meu peito o coração  
Vamos mostrar pr'esses cabras como se dança um baião  
E quem quiser aprender é melhor prestar atenção

É sacode a poeira  
Imbalança, imbalança, imbalança, imbalança bis

Deixa essa criança chorar / deixa essas criança chorar  
Não adianta cara feia, nem adianta se zangar  
Que ela só vai para quando essa fome passar  
... e doutor, uma esmola a um pobre que é são  
Ou lhe mata a vergonha, ou vicia o cidadão

É sacode a poeira  
Imbalança, imbalança, imbalança, imbalança

**Achados e Perdidos - Álbum “De Volta ao Começo”, 1980.**

**Autor: Gonzaguinha**

Quem me dirá onde está  
Aquele moço fulano de tal  
(Filho, marido, irmão, namorado que não voltou mais)  
Insiste os anúncios nas folhas  
Dos nossos jornais  
Achados perdidos, morridos  
Saudades demais  
Mas eu pergunto e a resposta  
É que ninguém sabe  
Ninguém nunca viu  
Só sei que não sei  
Quão sumido ele foi  
Sei é que ele sumiu  
E quem souber algo  
Acerca do seu paradeiro  
Beco das liberdades  
Estreita e esquecida  
Uma pequena marginal  
Dessa imensa Avenida Brasil

**Pequena História para um Tempo Sem Memória (A Legião dos Esquecidos) -  
Álbum “De Volta ao Começo”, 1980.**

**Autor: Gonzaguinha**

Memória de um tempo onde lutar  
Por seu direito  
É um defeito que mata  
São tantas lutas inglórias  
São histórias que a história  
Qualquer dia contará  
De obscuros personagens  
As passagens, as coragens  
São sementes espalhadas nesse chão  
De Juvenais e de Raimundos  
Tantos Júlios de Santana  
Uma crença num enorme coração  
Dos humilhados e ofendidos  
Explorados e oprimidos  
Que tentaram encontrar a solução  
São cruces sem nomes, sem corpos  
Sem datas  
Memória de um tempo onde lutar  
Por seu direito  
É um defeito que mata  
E tantos são os homens por debaixo  
Das manchetes  
São braços esquecidos que fizeram  
Os heróis  
São forças, são suores que levantam  
As vedetes  
Do teatro de revistas que é o país  
De todos nós  
São vozes que negaram liberdade  
Concedida  
Pois ela é bem mais sangue, ela é bem  
Mais vida  
São vidas que alimentam nosso fogo  
Da esperança  
O grito da batalha – quem espera  
Nunca alcança  
Ê Ê quando o sol nascer  
É que eu quero ver  
Quem se lembrará  
Ê Ê quando amanhecer  
É que eu quero ver  
Quem recordará  
Ê Ê não quero esquecer  
Essa legião que se entregou  
Por um novo dia  
Ê Ê eu quer é cantar

Essa mão tão calejada  
Que nos deu tanta alegria  
E vamos à luta.

**Romântico do Caribe - Álbum “Luiz Gonzaga Junior”, 1973.  
Autor: Luiz Gonzaga Jr.**

Há quanto tempo a gente não dança  
Um bom bolero à meia-luz?  
Corpo contra corpo, mano a mano  
E a ânsia louca dessas longas noites de verão  
Meu bem há quanto tempo  
A gente não se deixa levar pelos gritos desse velho e cansado coração  
Sem se importar se a orquestra nesse cabaret da vida  
Vai tocar um rock ou simplesmente vai parar  
Quanto tempo a gente não dança um bolero à meia-luz?  
Teus lábios de Carmim  
E a alva apele de cetim  
E muita calma nessas longas noites de verão  
Meu bem, há quanto tempo a gente não se deixa levar  
Pelos gritos desse velho e cansado coração  
Sem se importar se a orquestra nesse cabaret da vida  
Vai tocar um rock ou simplesmente vai parar  
Quanto tempo a gente não dança um bom bolero  
Regado a cuba-libre, meu amor...

**Pessoa - Álbum “Recado”, 1978.**

**Autor: Gonzaguinha**

Seja sempre o sorriso de uma pequena criança em mim  
Seja sempre seu brilho de vida em meus olhos até o fim  
Quando o som quebramar dessas ondas um dia vier me embalar  
Como o tempo em que calmas tardes recebem seu negro lençol  
E até lá, através dessa noites de estrelas no céu  
Seja eu como sou mesmo quando se faz temporal  
Uma luz referência pr'aquele que não teme a dor  
um cantar esperança, uma chama repleta de amor  
um veleiro que sabe o destino na palma da mão  
a firmeza dos passos cravados nos pés desse chão  
consciente de ser tudo quanto eu sonhei  
demais  
Uma pessoa  
Um coração

**Começaria tudo outra vez - Álbum “Começaria tudo outra vez”, 1976.  
Autor: Gonzaguinha**

Começaria tudo outra vez  
Se preciso fosse, meu amor  
A chama em meu peito  
Ainda queima, saiba!  
Nada foi em vão...

A cuba-libre dá coragem  
Em minhas mãos  
A dama de lilás  
Me machucando o coração  
Na sede de sentir  
Seu corpo inteiro  
Coladinho ao meu...

E então eu cantaria  
A noite inteira  
Como já cantei, cantarei  
As coisas todas que já tive  
Tenho e sei, um dia terei...

A fé no que virá  
E a alegria de poder  
Olhar prá trás  
E ver que voltaria com você  
De novo, viver  
Nesse imenso salão...

Ao som desse bolero  
Vida, vamo nós  
E não estamos sós  
Veja meu bem  
A orquestra nos espera  
Por favor!  
Mais uma vez, recomeçar...(3x)



**Um Índio, Álbum “Bicho”, 1977.**

**Autor: Caetano Veloso**

Um índio descerá de uma estrela colorida brilhante  
de uma estrela que virá numa velocidade estonteante  
e pousará no coração do hemisfério sul  
na américa num claro instante  
depois de exterminada a última nação indígena  
e o espírito dos pássaros das fontes de água límpida  
mais avançado que a mais avançada  
das mais avançadas das tecnologias  
virá impávido que nem Muhamed Ali  
virá que eu vi  
apaixonadamente como Peri  
virá que eu vi  
tranqüilo e infalível como Bruce Lee  
virá que eu vi  
o axé do afoxé, Filhos de Gandhi  
virá  
um índio preservado em pleno corpo físico  
em todo sólido , todo gás e todo líquido  
em átomos, palavras, alma, cor,  
em gesto, em cheiro, em sombra,  
em luz, em som magnífico  
num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico  
do objeto sim resplandecente descerá o índio  
e as coisa que ele dirá, fará não dizer  
assim de um modo explícito  
virá impávido que nem Muhamed Ali  
virá que eu vi  
apaixonadamente como Peri  
virá que eu vi  
tranqüilo e infalível como Bruce Lee  
virá que eu vi  
o axé do afoxé, Filhos de Gandhi  
virá  
e aquilo que nesse momento se revelará aos povos  
surpreenderá a todos não por ser exótico  
mas pelo fato de poder estar sempre  
estado oculto quando terá sido o óbvio

**Caçador de mim, Álbum “Caçador de mim”, 1981.  
Autores: Luís Carlos Sá e Sérgio Magrão**

Por tanto amor  
Por tanta emoção  
A vida me fez assim  
Doce ou atroz  
Manso ou feroz  
Eu caçador de mim

Preso a canções  
Entregue a paixões  
Que nunca tiveram fim  
Vou me encontrar  
Longe do meu lugar  
Eu, caçador de mim

Nada a temer senão o correr da luta  
Nada a fazer senão esquecer o medo  
Abrir o peito a força, numa procura  
Fugir as armadilhas da mata escura

Longe se vai  
Sonhando demais  
Mas onde se chega assim  
Vou descobrir  
O que me faz sentir  
Eu, caçador de mim

**Porto de Lenha, Álbum “Porto de Lenha”, 1996.  
Autores: Torrinho e Aldísio Filgueiras**

Porto de lenha  
Tu nunca serás Liverpool  
Com uma cara sardenta e olhos azuis  
Um quarto de flauta  
Do alto Rio Negro  
Pra cada sambista-paraquedista  
Que sonha o sucesso  
Sucesso sulista

Em cada navio, em cada cruzeiro  
Em cada cruzeiro  
Das quadrilhas de turistas

**Lamento Sertanejo (Rês desgarrada) – Álbum “Refazenda”, 1975.  
Autores: Gilberto Gil (letra) e Dominginhos (música)**

Por ser de lá do sertão, lá do serrado  
Lá do interior, do mato, da catinga, do roçado  
Eu quase não saio, eu quase não tenho amigo  
Eu quase que não consigo ficar na cidade sem viver contrariado  
Por ser de lá, na certa, por isso mesmo  
Não gosto de cama mole, não sei comer sem torresmo  
Eu quase não falo, eu quase não sei de nada  
Sou como rês desgarrada nessa multidão boiada  
Caminhando a esmo

**Fado Tropical - Álbum “Chico Canta”, 1973.  
Autores: Chico Buarque de Holanda e Ruy Guerra**

Oh! musa do meu fado oh! minha mãe gentil  
Te deixo consternado no primeiro de Abril  
Mas não sê tão ingrata, não esquece quem te amou  
Em tua densa mata, se perdeu e se encontrou  
Ai esta terra ainda vai cumprir seu ideal  
Ainda vai tornar-se um imenso Portugal  
"Sabe no fundo eu sou um sentimental  
todos nós herdamos no sangue lusitano  
uma boa dosagem de lirismo além da sífilis, é claro.  
Mesmo quando as minhas mãos estão ocupadas  
em torturar esganar trucidar  
meu coração fecha os olhos e  
sinceramente chora".  
Com avencas na caatinga, alecrins no canavial  
Licores na moringa, um vinho tropical  
E a linda mulata com rendas de Além-Tejo  
De quem numa bravata arrebatou um beijo

"Meu coração tem um sereno jeito  
e as minhas mãos o golpe duro e presto  
de tal maneira que depois de feito  
desencontrado eu mesmo me contesto.  
Se trago as mãos distantes do meu peito  
É que há distância entre a intenção e o gesto.  
E se meu coração nas mãos estreito  
me assombra a súbita impressão de um incesto.  
Quando me encontro no calor da luta  
ostento a guda empunhadora à proa.  
Mas o meu peito se desabotoa  
e se a sentença se anuncia bruta  
mais que depressa a mão executa  
pois que senão o coração perdoa.  
Guitarras e sanfonas, jasmins, coqueiros fontes  
Sardinhas mandioca num suave azulejo  
E o rio Amazonas que corre Trás-os-Montes  
E numa pororoca deságua no Tejo  
Ai esta terra ainda vai cumprir seu ideal  
Ainda vai tornar-se um império colonial

**Balada da Despedida (Balada da Despedida do 6º Ano Médico de 1958) – Álbum  
“Fado de Coimbra”.**

**Autor: Fernando Machado Soares**

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

Que as lágrimas do meu pranto  
São a luz que lhe dá vida.

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

Quem me dera estar contente  
Enganar minha dor  
Mas a saudade não mente  
Se é verdadeiro o amor.

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

Não me tentes enganar  
Com a tua formosura  
Que para além do luar  
Há sempre uma noite escura.

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

Que as lágrimas do meu pranto  
São a luz que lhe dá vida.

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.  
Coimbra tem mais encanto  
Na hora da despedida.

**Grândola, Vila Morena - Álbum “Cantigas de Maio”, 1971.  
Letra e música: Zeca Afonso**

Grândola, vila morena  
Terra da fraternidade  
O povo é quem mais ordena  
Dentro de ti, ó cidade  
Dentro de ti, ó cidade  
O povo é quem mais ordena  
Terra da fraternidade  
Grândola, vila morena  
Em cada esquina um amigo  
Em cada rosto igualdade  
Grândola, vila morena  
Terra da fraternidade  
Terra da fraternidade  
Grândola, vila morena  
Em cada rosto igualdade  
O povo é quem mais ordena  
À sombra duma azinheira  
Que já não sabia a idade  
Jurei ter por companheira  
Grândola a tua vontade  
Grândola a tua vontade  
Jurei ter por companheira  
À sombra duma azinheira  
Que já não sabia a idade

## STF - 19 CONDIÇÕES PARA DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS

### STF impõe 19 condições para demarcação de terras indígenas

No julgamento que decidiu que a terra indígena Raposa Serra do Sol terá demarcação contínua e deverá ser deixada pelos produtores rurais que hoje a ocupam (Petição 3388), os ministros do Supremo Tribunal Federal analisaram as 18 condições propostas pelo ministro Carlos Alberto Menezes Direito para regular a situação nos territórios da União ocupados por índios, e garantir a soberania nacional sobre as terras demarcadas. Ao final dos debates, foram fixadas 19 ressalvas, sujeitas ainda a alterações durante a redação do acórdão, que será feita pelo relator, ministro Carlos Ayres Britto.

Para cumprimento da decisão, foi designado o presidente do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, que agirá sob a supervisão do ministro Carlos Ayres Britto, como previu o presidente do Supremo, ministro Gilmar Mendes, na proclamação do resultado do julgamento. “Quanto à execução, o Tribunal determinou a execução imediata confiando a supervisão ao eminente relator, ficando cassada a liminar [que impedia a retirada dos não-índios], que deverá fazer essa execução em entendimento com o Tribunal Regional Federal da 1ª Região, especialmente o seu presidente”, disse Mendes.

As condições estabelecidas para demarcação e ocupação de terras indígenas terão os seguintes conteúdos:

- 1 – O usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas pode ser relativizado sempre que houver como dispõe o artigo 231 (parágrafo 6º, da Constituição Federal) o relevante interesse público da União na forma de Lei Complementar;
- 2 - O usufruto dos índios não abrange o aproveitamento de recursos hídricos e potenciais energéticos, que dependerá sempre da autorização do Congresso Nacional;
- 3 - O usufruto dos índios não abrange a pesquisa e a lavra das riquezas minerais, que dependerá sempre de autorização do Congresso Nacional, assegurando aos índios participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
- 4 – O usufruto dos índios não abrange a garimpagem nem a faiscação, devendo se for o caso, ser obtida a permissão da lavra garimpeira;
- 5 - O usufruto dos índios não se sobrepõe ao interesse da Política de Defesa Nacional. A instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares, a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico a critério dos órgãos competentes (o Ministério da Defesa, o Conselho de Defesa Nacional) serão



implementados independentemente de consulta a comunidades indígenas envolvidas e à Funai;

6 – A atuação das Forças Armadas da Polícia Federal na área indígena, no âmbito de suas atribuições, fica garantida e se dará independentemente de consulta a comunidades indígenas envolvidas e à Funai;

7 – O usufruto dos índios não impede a instalação pela União Federal de equipamentos públicos, redes de comunicação, estradas e vias de transporte, além de construções necessárias à prestação de serviços públicos pela União, especialmente os de saúde e de educação;

8 – O usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação fica sob a responsabilidade imediata do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade;

9 - O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade responderá pela administração da área de unidade de conservação, também afetada pela terra indígena, com a participação das comunidades indígenas da área, que deverão ser ouvidas, levando em conta os usos, as tradições e costumes dos indígenas, podendo, para tanto, contar com a consultoria da Funai;

10 - O trânsito de visitantes e pesquisadores não-índios deve ser admitido na área afetada à unidade de conservação nos horários e condições estipulados pelo Instituto Chico Mendes;

11 – Deve ser admitido o ingresso, o trânsito, a permanência de não-índios no restante da área da terra indígena, observadas as condições estabelecidas pela Funai;

12 – O ingresso, trânsito e a permanência de não-índios não pode ser objeto de cobrança de quaisquer tarifas ou quantias de qualquer natureza por parte das comunidades indígenas;

13 – A cobrança de tarifas ou quantias de qualquer natureza também não poderá incidir ou ser exigida em troca da utilização das estradas, equipamentos públicos, linhas de transmissão de energia ou de quaisquer outros equipamentos e instalações colocadas a serviço do público tenham sido excluídos expressamente da homologação ou não;

14 - As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico, que restrinja o pleno exercício do usufruto e da posse direta pela comunidade indígena;

15 – É vedada, nas terras indígenas, qualquer pessoa estranha aos grupos tribais ou comunidades indígenas a prática da caça, pesca ou coleta de frutas, assim como de atividade agropecuária extrativa;

16 - As terras sob ocupação e posse dos grupos e comunidades indígenas, o usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades existentes nas terras ocupadas, observado o disposto no artigo 49, XVI, e 231, parágrafo 3º, da Constituição da

República, bem como a renda indígena, gozam de plena imunidade tributária, não cabendo a cobrança de quaisquer impostos, taxas ou contribuições sobre uns e outros;

17 – É vedada a ampliação da terra indígena já demarcada;

18 – Os direitos dos índios relacionados às suas terras são imprescritíveis e estas são inalienáveis e indisponíveis.

19 – É assegurada a efetiva participação dos entes federativos em todas as etapas do processo de demarcação.

Fonte: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=105036>

**Presidência da República**  
**Subchefia para Assuntos Jurídicos**

**DECRETO Nº 1.775, DE 8 DE JANEIRO DE 1996.**

Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no art. 231, ambos da Constituição, e no art. 2º, inciso IX da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

**DECRETA:**

Art. 1º As terras indígenas, de que tratam o art. 17, I, da Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973, e o art. 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto neste Decreto.

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação.

§ 2º O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior, será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal ou estadual específico, cujos técnicos serão designados no prazo de vinte dias contados da data do recebimento da solicitação do órgão federal de assistência ao índio.

§ 3º O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as suas fases.

§ 4º O grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos para embasar os estudos de que trata este artigo.

§ 5º No prazo de trinta dias contados da data da publicação do ato que constituir o grupo técnico, os órgãos públicos devem, no âmbito de suas competências, e às entidades civis é facultado, prestar-lhe informações sobre a área objeto da identificação.

§ 6º Concluídos os trabalhos de identificação e delimitação, o grupo técnico apresentará relatório circunstanciado ao órgão federal de assistência ao índio, caracterizando a terra indígena a ser demarcada.

§ 7º Aprovado o relatório pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, este fará publicar, no prazo de quinze dias contados da data que o receber, resumo do mesmo no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede da Prefeitura Municipal da situação do imóvel.

§ 8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior.

§ 9º Nos sessenta dias subseqüentes ao encerramento do prazo de que trata o parágrafo anterior, o órgão federal de assistência ao índio encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas.

§ 10. Em até trinta dias após o recebimento do procedimento, o Ministro de Estado da Justiça decidirá:

I - declarando, mediante portaria, os limites da terra indígena e determinando a sua demarcação;

II - prescrevendo todas as diligências que julgue necessárias, as quais deverão ser cumpridas no prazo de noventa dias;

III - desaprovando a identificação e retornando os autos ao órgão federal de assistência ao índio, mediante decisão fundamentada, circunscrita ao não atendimento do disposto no § 1º do art. 231 da Constituição e demais disposições pertinentes.

Art. 3º Os trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas realizados anteriormente poderão ser considerados pelo órgão federal de assistência ao índio para efeito de demarcação, desde que compatíveis com os princípios estabelecidos neste Decreto.

Art. 4º Verificada a presença de ocupantes não índios na área sob demarcação, o órgão fundiário federal dará prioridade ao respectivo reassentamento, segundo o levantamento efetuado pelo grupo técnico, observada a legislação pertinente.

Art. 5º A demarcação das terras indígenas, obedecido o procedimento administrativo deste Decreto, será homologada mediante decreto.

Art. 6º Em até trinta dias após a publicação do decreto de homologação, o órgão federal de assistência ao índio promoverá o respectivo registro em cartório imobiliário

da comarca correspondente e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

Art. 7º O órgão federal de assistência ao índio poderá, no exercício do poder de polícia previsto no inciso VII do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção aos índios.

Art. 8º O Ministro de Estado da Justiça expedirá as instruções necessárias à execução do disposto neste Decreto.

Art. 9º Nas demarcações em curso, cujo decreto homologatório não tenha sido objeto de registro em cartório imobiliário ou na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda, os interessados poderão manifestar-se, nos termos do § 8º do art. 2º, no prazo de noventa dias, contados da data da publicação deste Decreto.

Parágrafo único. Caso a manifestação verse demarcação homologada, o Ministro de Estado da Justiça a examinará e proporá ao Presidente da República as providências cabíveis.

Art. 10. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 11. Revogam-se o Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991, e o Decreto nº 608, de 20 de julho de 1992.

Brasília, 8 de janeiro de 1996; 175º da Independência e 108º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

*Nelson A. Jobim*

*José Eduardo de Andrade Vieira*

Fonte: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D1775.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm)

## MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

### Portaria nº 14, de 09 de janeiro de 1996

Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996.

**O MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA**, no uso de suas atribuições e tendo em vista o disposto no Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, objetivando a regulamentação do relatório previsto no §6º do art. 2º do referido decreto;

CONSIDERANDO que o decreto homologatório do Sr. Presidente da República, previsto no art. 5º do Decreto nº 1.775, tem o efeito declaratório do domínio da União sobre a área demarcada e, após o seu registro no ofício imobiliário competente, tem o efeito desconstitutivo do domínio privado eventualmente incidente sobre a dita área (art. 231, 6 da CF);

CONSIDERANDO que o referido decreto baseia-se em Exposição de Motivos do Ministro de Estado da Justiça e que esta decorre de decisão embasada no relatório circunstanciado de identificação e delimitação, previsto no parágrafo 6 do art. 2º, do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996;

CONSIDERANDO que o referido relatório, para propiciar um regular processo demarcatório deve precisar, com clareza e nitidez, as quatro situações previstas no parágrafo 1º do art. 231 da Constituição, que consubstanciam, em conjunto e sem exclusão, o conceito de “terras tradicionalmente habitadas pelos índios”, a saber: (a) as áreas “por eles habitadas em caráter permanente”, (b) as áreas “utilizadas para suas atividades produtivas”, (c) as áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar”, e (d) as áreas “necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”;

### **RESOLVE:**

Art. 1º. O relatório circunstanciado de identificação e delimitação a que se refere o §6º do art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, devidamente fundamentado em elementos objetivos, abrangerá, necessariamente, além de outros elementos considerados relevantes pelo Grupo Técnico, dados gerais e específicos organizados da forma seguinte:

### **I - PRIMEIRA PARTE**

Dados gerais: a) informações gerais sobre o(s) grupo(s) indígena(s) envolvido(s), tais como filiação cultural e linguística, eventuais migrações, censo demográfico, distribuição espacial da população e identificação dos critérios determinantes desta distribuição; b) pesquisa sobre o histórico de ocupação de terra indígena de acordo com

a memória do grupo étnico envolvido; c) identificação das práticas de secessão eventualmente praticadas pelo grupo e dos respectivos critérios causais, temporais e espaciais;

## **II -SEGUNDA PARTE**

Habitação permanente: a) descrição da distribuição da(s) aldeia(s), com respectiva população e localização; b) explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupada(s) e o tempo em que se encontra(m) as atual(ais) localização(ões);

## **III - TERCEIRA PARTE**

Atividades Produtivas: a) descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização e dimensão das áreas utilizadas para esse fim; b) descrição das características da economia desenvolvida pelo(s) grupo(s), das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processaram tais alterações; c) descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente;

## **IV - QUARTA PARTE**

Meio Ambiente: a) identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena; b) explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias;

## **V - QUINTA PARTE**

Reprodução Física e Cultural: a) dados sobre as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo; b) descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc., explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto; c) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicando as razões pelas quais são elas necessárias ao referido fim;

## **VI - SEXTA PARTE**

Levantamento Fundiário: a) identificação e censo de eventuais ocupantes não índios; b) descrição da(s) área(s) por ele(s) ocupada(s), com a respectiva extensão, a(s) data(s) dessa(s) ocupação(ões) e a descrição da(s) benfeitoria(s) realizada(s); c) informações sobre a natureza dessa ocupação, com a identificação dos títulos de posse e/ou domínio eventualmente existentes, descrevendo sua qualificação e origem; d) informações, na hipótese de algum ocupante dispor de documento oriundo de órgão público, sobre a forma e fundamentos relativos à expedição do documento que deverão ser obtidas junto ao órgão expedidor.

## **VII - SÉTIMA PARTE**

Conclusão e delimitação, contendo a proposta de limites da área demarcada.

Art. 2º. No atendimento da Segunda à Quinta parte do artigo anterior dever-se-á contar com a participação do grupo indígena envolvido, registrando-se a respectiva manifestação e as razões e fundamentos do acolhimento ou da rejeição, total ou parcial, pelo Grupo Técnico, do conteúdo de referida manifestação.

Art. 3º. A proposta de delimitação far-se-á acompanhar de carta topográfica, onde deverão estar identificados os dados referentes a vias de acesso terrestres, fluviais e aéreas eventualmente existentes, pontos de apoio cartográfico e logísticos e identificação de detalhes mencionados nos itens do artigo 1º.

Art. 4º. O órgão federal de assistência ao índio fixará, mediante portaria de seu titular, a sistemática a ser adotada pelo grupo técnico referido no §1º do art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, relativa à demarcação física e à regularização das terras indígenas.

Art. 5º. Aos relatórios de identificação e delimitação de terras indígenas, referidos no §6º do art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, encaminhados ao titular do órgão federal de assistência ao índio antes da publicação deste, não se aplica o disposto nesta Portaria.

Art. 6º. Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

NELSON A. JOBIM



## ANEXO P

### LISTA DOS PRESIDENTES DA FUNAI, 1967 – 2012

<b>Presidentes da Funai [período no cargo]</b>	<b>Profissão Relação com a questão indígena</b>
Marta Maria do Amaral Azevedo [a partir de 2012]	Antropóloga e demógrafa.
Márcio Meira [abril de 2007 a abril de 2012]	Antropólogo.
Mércio Pereira Gomes [setembro de 2003 a março de 2007]	Antropólogo.
Eduardo Aguiar de Almeida [fevereiro a agosto de 2003]	Jornalista. Membro fundador da Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI).
Artur Nobre Mendes [agosto de 2002 a janeiro de 2003]	Antropólogo, funcionário de carreira da Funai.
Otacílio Antunes Reis Filho [junho a julho de 2002]	Funcionário de carreira da Funai.
Glênio Alvarez [maio de 2000 a junho de 2002]	Geólogo, funcionário de carreira da Funai.
Roque de Barros Laraia [abril a maio de 2000]	Antropólogo.
Carlos Frederico Marés de Souza Filho [novembro de 1999 a abril de 2000]	Advogado. Um dos coordenadores da campanha "Povos Indígenas na Constituinte"; colaborou na formulação do Capítulo VIII – "Dos Índios", da Constituição Federal de 1988.
José Márcio Panoff de Lacerda [fevereiro a novembro de 1999]	Ex-deputado, ex-senador e ex-vice-governador do estado do Mato Grosso.
Sullivan Silvestre [agosto de 1997 a fevereiro de 1999]	Advogado, funcionário do Ministério Público de Goiás.
Júlio Gaiger [março de 1996 a julho de 1997]	Advogado. Dirigiu a Associação Nacional de Apoio ao Índio em Porto Alegre.
Márcio José Brando Santilli [setembro de 1995 a março de 1996]	Filósofo, ex-deputado federal. Entre 1987-1988 atuou na ligação entre a Coordenação Nacional dos Povos Indígenas na Constituinte – que reunia índios e organizações civis de apoio – e o Congresso Nacional.
Dinarte Nobre Madeiro [setembro de 1993 a setembro de 1995]	Funcionário de carreira da Funai.
Cláudio dos Santos Romero [maio a setembro de 1993]	Funcionário de carreira da Funai.
Sidney Ferreira Possuelo [julho de 1991 a maio de 1993]	Funcionário de carreira da Funai, ex-chefe da Coordenadoria de Índios Isolados, posteriormente Frente de Proteção Etnoambiental.
Cantídio Guerreiro Guimarães	Sub-oficial da reserva da Aeronáutica.

[agosto de 1990 a julho de 1991]	
Airton Alcântara [março a agosto de 1990]	Coronel do Exército.
Íris Pedro de Oliveira [setembro de 1988 a março de 1990]	Advogado, entre 1980 e 1983 foi presidente do Grupo de Terras do Araguaia/Tocantins (Getat), um órgão de repressão e policiamento da Ditadura.
Romero Jucá Filho [maio de 1986 a setembro 1988]	Economista.
Apoena Meirelles [novembro de 1985 a maio de 1986]	Sertanista, funcionário de carreira da Funai.
Álvaro Villas Boas [setembro a novembro de 1985]	Indigenista, funcionário de carreira do SPI e da Funai.
Gerson da Silva Alves [abril a setembro de 1985]	Sargento reformado do Exército, funcionário da Funai em funções burocráticas.
Ayrton Carneiro de Almeida [abril de 1985]	Ex-diretor do Incra. Não chegou a tomar posse, tendo sido impedido de entrar no prédio da Funai por um conjunto de índios e funcionários do órgão.
Nelson Marabuto [setembro de 1984 a abril de 1985]	Policia de carreira, ex-chefe da assessoria de segurança e informação da Funai e ex-superintendente da Polícia Federal.
Jurandy Marcos da Fonseca [maio a setembro de 1984]	Advogado.
Otávio Ferreira Lima [julho de 1983 a abril de 1984]	Economista, funcionário do Ministério do Interior.
Paulo Moreira Leal [outubro de 1981 a julho de 1983]	Coronel da Aeronáutica, trabalhou no Conselho de Segurança Nacional (CSN).
João Carlos Nobre da Veiga [novembro de 1979 a outubro de 1981]	Coronel da reserva do Exército.
Adhemar Ribeiro da Silva [março a novembro de 1979]	Engenheiro, ex-diretor-geral do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER).
Ismarth Araújo de Oliveira [março de 1974 a março de 1979]	General da reserva do Exército.
Oscar Jeronymo Bandeira de Mello [junho de 1970 a março de 1974]	General da reserva do Exército, ex-chefe da Divisão de Segurança e informação da Funai e ex-agente do SNI.
José de Queiroz Campos [dezembro de 1967 a junho de 1970]	Jornalista. Coordenou a implantação da Funai, em substituição ao extinto SPI.

Fonte: <http://pib.socioambiental.org>

## **ANEXO Q**

### **Projeto de lei do Estatuto das Sociedades Indígenas (Proposta para discussão)**

Lei regula os direitos coletivos especiais reconhecidos aos índios e às suas organizações sociais e as responsabilidades dos poderes públicos na sua proteção.

#### **ESTATUTO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS (PROPOSTA PARA DISCUSSÃO)**

PROJETO DE LEI Nº

Aprova o Estatuto das Sociedades Indígenas

#### **CAPÍTULO I - DEFINIÇÕES E DISPOSIÇÕES GERAIS**

Art. 1º. Esta lei regula os direitos coletivos especiais reconhecidos aos índios e às suas organizações sociais e as responsabilidades dos poderes públicos na sua proteção.

Art. 2º. Sociedades indígenas são coletividades que se distinguem no conjunto da sociedade nacional por reconhecerem seus vínculos históricos com populações ameríndias antecessoras ao processo de colonização.

§ 1º. As sociedades indígenas se compõem de uma ou mais comunidades, organizadas em aldeias ou agrupamentos familiares específicos.

§ 2º. Índio é o indivíduo que se reconhece como integrante de sociedade ou comunidade indígena específica, sendo também por ela reconhecido como tal.

Art. 3º. Os índios gozam dos direitos individuais atribuídos aos cidadãos brasileiros, sendo-lhes reconhecida a plena capacidade civil, observadas as disposições específicas desta lei.

Art. 4º. Sociedades e comunidades indígenas têm personalidade jurídica própria, de direito coletivo.

Parágrafo único. Aplicam-se às sociedades e comunidades indígenas, no que couber, as prerrogativas das pessoas jurídicas de direito público interno.

Art. 5º. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público Federal em todos os atos do processo.

§ 1º. Os índios, suas comunidades e organizações gozarão das mesmas vantagens asseguradas por lei à União, quanto aos prazos processuais, custas judiciais e impenhorabilidade de seus bens, rendas e serviços.

§ 2º. Nenhuma medida judicial será concedida liminarmente nas causas em que as comunidades figurem no polo passivo da relação processual, sem a sua prévia audiência e do Ministério Público Federal.

§ 3º. Ficam os índios, suas comunidades e organizações sub-rogados nos direitos de

propor ações reivindicatórias para reaver as terras das quais tenham sido subtraídos na posse.

Art. 6º. Fica assegurado aos índios, suas comunidades e sociedades, o direito de livre organização.

Art. 7º. As relações internas às sociedades e comunidades indígenas serão reguladas segundo os seus usos, costumes e tradições.

Parágrafo único. A União poderá intervir, preferencialmente de forma suasória, nas situações de conflito internas ou entre sociedades ou comunidades indígenas, quando implicarem em ameaça à sua integridade física ou cultural.

Art. 8º. A União assegurará a proteção aos bens e direitos das sociedades e comunidades indígenas, e promoverá a execução de serviços e de programas nacionais, regionais e locais, que propiciem a manifestação das suas formas de expressão e a manutenção dos seus padrões de bem estar.

§ 1º. Para o cumprimento do disposto nesta lei, e resguardadas as suas competências específicas, a União poderá realizar parcerias com os Estados, os Municípios e a sociedade civil.

§ 2º. Os programas e atividades desenvolvidas ou fomentadas pelo poder público, relativas às sociedades indígenas e às suas terras, respeitarão as suas especificidades culturais e ambientais, e serão objeto de prévia consulta aos interessados.

§ 3º. Será assegurada a representação de sociedades indígenas nas instâncias interinstitucionais responsáveis pela definição e coordenação das políticas públicas afetas aos seus direitos e interesses.

§ 4º. A União manterá serviços gratuitos de registro civil e de assistência jurídica para índios.

Art. 9º. A União exercerá a proteção especial das sociedades indígenas que ainda não mantém relações de contato regulares com a sociedade nacional.

Parágrafo único. A cessação da proteção especial da União sobre sociedade indígena ocorrerá quando esta estabelecer relações regulares de contato com a sociedade nacional.

Art. 10. Os documentos oficiais adotarão, sempre que possível, as auto-denominações das sociedades indígenas.

Art. 11. O Ministério Público Federal promoverá a defesa judicial dos direitos e interesses das sociedades e comunidades indígenas, e poderá representar junto à autoridade pública competente para informar a ocorrência de conflitos e sugerir providências.

Art. 12. A Justiça Federal processará e julgará os conflitos relativos a direitos e interesses das sociedades e comunidades indígenas, bem como os crimes conexos que envolvam pessoas indígenas.

## **CAPÍTULO II- DIFERENÇAS E RELACIONAMENTOS INTERCULTURAIS**

Art. 13. Os índios, sociedades e comunidades indígenas têm o direito ao uso de suas próprias línguas e à prática das suas próprias crenças, costumes e manifestações

culturais.

§ 1º. Os índios, sociedades e comunidades indígenas têm o direito de reserva ou segredo, a seu critério, em relação ao acesso de terceiros aos seus conhecimentos e práticas culturais tradicionais.

§ 2º. Os índios podem utilizar as suas indumentárias, trajes e pinturas tradicionais, inclusive para ingresso ou permanência em quaisquer dependências públicas, mesmo nas sedes dos poderes e órgãos da União, Estados, Distrito Federal e Municípios.

#### Seção I - Dos Direitos Autorais e Propriedade Intelectual

Art. 14. São reconhecidas às sociedades indígenas os direitos autorais sobre todas as suas obras, invenções e manifestações culturais coletivas.

§ 1º. Os direitos autorais coletivos indígenas são imprescritíveis.

§ 2º. O uso por terceiros, para fins comerciais, de obras, invenções ou manifestações culturais coletivas de sociedade indígena específica, dependerá de contrato prévio com a mesma e exigirá remuneração, na forma da lei.

§ 3º. Sempre que terceiros fizerem uso comercial de obras, invenções ou manifestações culturais coletivas indígenas, praticadas por várias sociedades ou que não tenham autoria definida, a remuneração decorrente reverterá para um fundo nacional de apoio a projetos culturais indígenas.

§ 4º. As normas e procedimentos complementares necessários à aplicação do disposto neste artigo, bem como a instituição do fundo de que trata o parágrafo anterior, serão objeto de regulamentação por decreto presidencial.

Art. 15. São reconhecidos às sociedades indígenas os direitos coletivos intelectuais sobre os seus conhecimentos tradicionais e aos processos e produtos deles decorrentes. Parágrafo único. Aplica-se aos direitos coletivos intelectuais das sociedades indígenas o disposto no Art. 14.

Art. 16. Aos direitos autorais, de invenção e de propriedade intelectual de pessoas indígenas, aplicam-se as normas legais vigentes, devendo o Poder Público facilitar o seu acesso às informações e serviços pertinentes.

Art. 17. O Poder Público e as instituições especializadas promoverão a pesquisa científica e acadêmica sobre as sociedades indígenas, através de procedimentos éticos, ficando assegurado o respeito aos direitos de reserva e de acesso aos resultados para a sociedade indígena objeto da pesquisa.

Parágrafo único. Os trabalhos de pesquisa em terra indígena dependerão de autorização da comunidade ou sociedade indígena.

Art. 18. A União exercerá o poder de polícia em relação ao uso indevido dos bens e direitos culturais das sociedades indígenas, bem como aos atos que ofendam, violentem ou imponham perdas ou mudanças indesejadas aos seus conhecimentos, línguas, crenças, costumes e tradições, podendo aplicar multas, realizar apreensões, proibir previamente os usos e atos referidos, entre outras sanções.

§ 1º. Os recursos arrecadados no exercício do poder de polícia de que trata este artigo, reverterão para o fundo referido no § 3º do artigo 14.

§ 2º. Decreto presidencial regulamentará o disposto neste artigo.

#### Seção II - Da Educação

Art. 19. O Sistema Nacional de Educação proverá a formação escolar gratuita aos índios, comunidades e sociedades indígenas interessados.

§ 1º. As instâncias administrativas competentes poderão adotar políticas compensatórias para facilitar o acesso de índios à escolarização.

§ 2º. As instâncias administrativas competentes poderão reconhecer a adoção de currículos específicos, que contemplem as características culturais da sociedade indígena, por escolas ou programas especializados.

Art. 20. As autoridades competentes, no âmbito do Sistema Nacional de Educação, incumbir-se-ão de inserir nos livros didáticos informações qualificadas e contemporâneas sobre as sociedades indígenas, e promoverão o conhecimento sobre as mesmas.

Art. 21. A União instituirá programas nacionais para:

I - incentivo ao intercâmbio cultural interétnico;

II - incentivo à pesquisa científica e acadêmica sobre sociedades indígenas;

III - educação escolar indígena;

IV - formação de professores indígenas;

V - capacitação técnica e profissional de índios.

Parágrafo único. Os programas nacionais a que se refere o caput serão instituídos por decreto presidencial.

### **CAPÍTULO III - SAÚDE E CONDIÇÕES SANITÁRIAS**

Art. 22. É reconhecida a legitimidade da utilização dos conhecimentos e práticas medicinais tradicionais nas sociedades indígenas, sem prejuízo das obrigações do Poder Público no provimento das condições de saúde asseguradas em lei.

Art. 23. Os terceiros que forem ingressar ou permanecer em terra indígena, deverão se informar previamente sobre as condições de saúde locais e providenciar a sua vacinação, quando necessária.

Parágrafo único. Havendo risco ou ocorrência de epidemia em terra indígena, a autoridade pública competente exercerá controles e fixará condições para o ingresso e a permanência de terceiros.

Art. 24. É exigida a prévia definição de responsabilidade médica para a realização de serviços de saúde junto a comunidades ou sociedades indígenas.

Art. 25. Aplicam-se às terras indígenas as disposições gerais de proteção ao meio ambiente, especialmente quanto à conservação das águas, áreas de mananciais e matas ciliares.

Art. 26. A União empreenderá ação emergencial para o atendimento de comunidade indígena que venha a ser afetada por catástrofe natural, epidemia, fome, ou agressão à sua integridade física ou às suas condições ambientais.

Parágrafo único. Quando a referida ação implicar na introdução de alimentos estranhos aos hábitos alimentares da comunidade indígena afetada, a autoridade competente deve se certificar da qualidade dos mesmos e prevenir o seu impacto.

Art. 27. A União instituirá, através de decreto presidencial, programas nacionais com os seguintes objetivos:

- I - prevenção de doenças e epidemias nas comunidades indígenas, especialmente vacinação, provimento de água e tratamento de lixo e outros dejetos;
- II - assistência médica e hospitalar à população indígena, no âmbito do Sistema Unificado de Saúde;
- III - formação de agentes indígenas de saúde.

#### **CAPÍTULO IV - TERRAS INDÍGENAS**

Art. 28. As terras indígenas se incluem entre os bens da União, são inalienáveis, indisponíveis e destinadas à posse permanente dos índios que as ocupam, e os seus direitos sobre elas são originários e imprescritíveis.

Art. 29. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Art. 30. Para os fins de proteção previstos nesta lei, são consideradas terras indígenas as tradicionalmente ocupadas, as destinadas por atos oficiais à sua ocupação e, no que couber, as de domínio próprio legalmente adquiridas por comunidades indígenas.

§ 1º. A eficácia jurídica dos direitos territoriais indígenas independe da existência ou conclusão de processo administrativo de demarcação.

§ 2º. São nulos os atos que prejudiquem direitos territoriais indígenas, ressalvadas as exceções previstas na Constituição Federal.

Art. 31. A União promoverá o reconhecimento e a demarcação administrativa das terras indígenas através dos seguintes procedimentos:

- I - identificação da terra indígena e formulação de proposta para a sua delimitação;
- II - declaração administrativa dos limites da terra indígena;
- III - demarcação física dos limites declarados
- IV - homologação da demarcação administrativa;
- V - registro oficial da terra indígena.

§ 1º. A proposta de delimitação se fundamentará em laudo antropológico e em relatório oficial específicos, que informarão sobre as referências de limites manifestas pela comunidade indígena local e sobre eventuais ocupações ou pretensões de terceiros conhecidas sobre a área em questão, e será publicada na imprensa oficial com o respectivo mapa e memorial descritivo.

§ 2º. A declaração de limites se fará através de ato ministerial, assegurada a prévia manifestação de eventuais terceiros interessados, através de procedimentos e prazos que assegurem o andamento do processo.

§ 3º. A demarcação física se fará a partir da materialização dos pontos geodésicos que definem o perímetro delimitado, através das obras de engenharia ou de sinalização mais apropriadas em cada caso, segundo o disposto em norma técnica oficial.

§ 4º. A homologação da demarcação administrativa será efetivada através de decreto presidencial, que nominará a terra e as sociedades ou comunidades indígenas locais, e informará a sua extensão, o seu perímetro e as referências geográficas dos limites demarcados.

§ 5º. A União procederá ao registro administrativo da terra homologada, e encaminhará

o seu registro junto ao cartório da respectiva comarca, que deverá efetivá-lo de imediato.

§ 6º. Os prazos e procedimentos necessários ao cumprimento do disposto neste artigo, serão estabelecidos através de decreto presidencial, assegurada a continuidade das demarcações em curso.

Art. 32. A União promoverá, sempre que necessárias, a desintrusão e a regularização fundiária das terras indígenas em procedimento de demarcação, assegurando aos terceiros ocupantes de boa fé a indenização por benfeitorias realizadas e o reassentamento, quando for o caso, sem prejuízo da conclusão do processo.

Parágrafo único. Não se aplica o direito de retenção a terceiros ocupantes de terra indígena.

Art. 33. A comunidade indígena interessada será oficialmente informada e consultada em todas as etapas do procedimento de demarcação da sua terra, receberá cópias oficiais dos documentos de registro e poderá, sem prejuízo das responsabilidades legais da União:

I - requerer, sem ônus, cópias de documentos que integram o procedimento de demarcação;

II - apresentar proposta de delimitação, projeto de demarcação física, de desintrusão, de regularização fundiária, ou de vigilância e proteção de terra indígena, junto à instância administrativa competente;

III - executar, participar da execução ou fiscalizar os trabalhos de demarcação física, com base nos limites declarados;

IV - representar junto às instâncias administrativas competentes, ou ao Ministério Público Federal, em qualquer etapa do processo.

Art. 34. O ingresso e a permanência de terceiros em terra indígena dependerá de autorização da comunidade local.

Parágrafo único. Em terra indígena ocupada por índios que não mantém relações de contato regulares com a sociedade nacional, o ingresso de terceiros será restrito e dependerá de autorização da autoridade federal competente.

Art. 35. É vedada a remoção de índios ou comunidades indígenas das terras que ocupam, ressalvadas as hipóteses previstas na Constituição Federal.

Parágrafo único. O disposto no caput se aplica à remoção forçada de aldeias dentro de terra indígena.

Art. 36. A União exercerá o poder de polícia para a proteção dos direitos territoriais indígenas e das condições ambientais das suas terras, devendo, sem prejuízo de outras medidas cabíveis:

I - restringir o acesso e o uso por terceiros de áreas com ocorrência provável ou confirmada de índios que não mantêm relações de contato regulares com a sociedade nacional;

II - fiscalizar os limites e acessos às terras indígenas;

III - promover a retirada de terceiros que se encontrem em terra indígena, quando caracterizado o seu envolvimento em atos ilegais, ou que ponham em risco a integridade física ou cultural da comunidade local, dos seus bens ou das suas condições ambientais;

IV - prender, em flagrante delito ou mediante mandado judicial, terceiros que invadirem terra indígena ou nela praticarem crimes contra pessoas e bens indígenas;



V - aplicar multas a terceiros que invadirem terra indígena ou explorarem ilegalmente recursos naturais nela existentes;

VI - promover a apreensão e o leilão em hasta pública, de equipamentos utilizados para invadir terra indígena ou explorar ilegalmente recursos naturais nela existentes.

§ 1º. O exercício do poder de polícia dentro de terra indígena respeitará os direitos da comunidade local e recorrerá a técnicas suasórias quando houver risco de conflito que a envolva.

§ 2º. Os recursos auferidos através do exercício do poder de polícia na proteção das terras indígenas e das suas condições ambientais, constituirão um fundo de fomento a projetos de comunidades indígenas.

§ 3º. Decreto presidencial estabelecerá os procedimentos necessários à aplicação do disposto neste artigo.

Art. 37. A União instituirá, através de decreto presidencial, programas nacionais para:

I - proteção das sociedades indígenas arredias e isoladas e das suas terras;

II - identificação, demarcação e regularização das terras indígenas;

III - proteção e fiscalização das terras indígenas.

## **CAPÍTULO V- USUFRUTO EXCLUSIVO**

Art. 38. O direito de usufruto exclusivo das comunidades indígenas se aplica a todos os recursos naturais do solo, dos rios e dos lagos existentes em suas terras, incluídos os seus agregados, acessórios e atributos genéticos.

Parágrafo único. O direito de usufruto exclusivo se estende a todos os rendimentos e demais benefícios auferidos por comunidade indígena afetada por empreendimentos, autorizados pelo Congresso Nacional, para o aproveitamento de recursos hídricos, de potenciais energéticos, ou para a pesquisa e lavra de recursos minerais em suas terras.

Art. 39. O acesso e o uso por terceiros, a qualquer título, de bens destinados ao usufruto exclusivo indígena, dependerá de autorização da comunidade indígena a que pertencem, e estarão sujeitos às demais condições previstas nesta lei.

Art. 40. As atividades econômicas diretamente realizadas por comunidade indígena em suas terras serão reguladas pelos seus usos, costumes e tradições.

Art. 41. As atividades de exploração de recursos naturais com objetivos de mercado, empreendidas por comunidade indígena no exercício do seu direito de usufruto exclusivo, estarão sujeitas aos processos de autorização e de controle, nos casos previstos em lei.

§ 1º. Os projetos de exploração de recursos naturais em questão deverão respeitar:

I - as demais finalidades constitucionais da terra indígena;

II - a preservação das condições ambientais e sanitárias locais;

III - a prevenção, mitigação e monitoramento de eventuais impactos sócio-culturais;

IV - o benefício econômico, ainda que na forma de projetos sociais, a toda comunidade detentora de direitos sobre os recursos explorados.

§ 2º. A exploração, de madeiras ou de outros produtos florestais, que implique em desvitalização arbórea em florestas naturais situadas em terras indígenas, dependerá de plano de manejo sustentável que assegure a disponibilidade futura das espécies exploradas.

§ 3º. Prescindem de autorização específica do Congresso Nacional as atividades de cata,

faiscação e garimpagem de minérios superficiais ou de aluvião existentes em terra indígena, quando realizadas pela comunidade indígena local.

§ 4º. Quando for o caso, serão estabelecidos através de decreto presidencial, procedimentos administrativos específicos e aplicáveis a projetos de comunidades indígenas que visem a exploração comercial de recursos naturais destinados ao seu usufruto exclusivo, não podendo a inexistência de norma ser alegada em prejuízo do direito de usufruto.

Art. 42. A União apoiará iniciativas de comunidade ou sociedade indígena que visem a conservação e a recuperação de recursos naturais existentes nas suas terras.

§ 1º. Aplicam-se às terras indígenas as normas legais de proteção ao entorno das unidades de conservação ambiental.

§ 2º. As comunidades indígenas poderão requerer à autoridade federal competente a instituição de reservas de recursos naturais em áreas situadas em suas terras, asseguradas as demais finalidades constitucionais das mesmas.

§ 3º. Se a área proposta for ecologicamente relevante, a autoridade federal competente providenciará a criação da reserva indígena de recursos naturais, passando a mesma a integrar o Sistema Nacional de Unidades de Conservação.

§ 4º. A reserva indígena de recursos naturais será criada através de decreto presidencial, que poderá ser reeditado para ajustes nos limites originais da mesma nos cinco anos após a sua primeira edição.

§ 5º. Em reserva indígena de recursos naturais, não poderão ser realizadas quaisquer atividades de exploração de recursos minerais ou de madeiras, por índios ou terceiros.

§ 6º. O plano de manejo de reserva indígena de recursos naturais será elaborado e executado com a participação da comunidade local, e incluirá componente compensatório às eventuais restrições de usufruto a que ela se impuser.

Art. 43. É vedada a criação de unidade de conservação ambiental incidente em terra indígena, se a sua categoria de manejo for incompatível com o exercício do direito de usufruto exclusivo da comunidade indígena ou, em qualquer hipótese, se for criada sem a sua prévia concordância.

§ 1º. As áreas, sobrepostas a terras indígenas, incluídas no perímetro de unidades de conservação ambiental criada antes da promulgação desta lei, serão desafetadas, reclassificadas quanto à sua categoria de manejo, ou mantidas em caso de concordância da comunidade indígena e de compatibilidade com os seus direitos e estratégias de ocupação.

§ 2º. Se necessário ao cumprimento do disposto no parágrafo anterior, fica o Poder Executivo autorizado a revogar ou reeditar os atos de criação das referidas unidades de conservação, mesmo contendo alterações nos seus limites originais.

§ 3º. Às unidades de conservação com incidência em terra indígena aplica-se, no que couber, o disposto no artigo anterior.

Art. 44. São nulos os atos administrativos ou negociais lesivos aos bens e direitos indígenas, mesmo quando praticados com a participação ou a aquiescência de índios.

Art. 45. São considerados lesivos aos bens e direitos indígenas os atos que:

- I - descaracterizem a posse indígena sobre a terra;
- II - causem danos ambientais relevantes ou irreversíveis em terra indígena;
- III - impliquem em depreciação de bens indígenas;
- IV - provoquem a desestruturação social ou cultural de comunidade indígena;

V - tenham sido praticados mediante chantagem ou engodo.

§ 1º. O terceiro praticante de ato lesivo à comunidade indígena tem por ele responsabilidade civil e criminal.

§ 2º. O representante indígena que praticar ou participar de ato lesivo à sua comunidade ou aos seus bens, com consciência das suas implicações, será por ele responsável.

Art. 46. A União instituirá, através de decreto presidencial, programa e fundo nacionais de fomento a projetos regionais ou comunitários indígenas, que visem à produção econômica e à conservação de recursos naturais nas suas terras.

## **CAPÍTULO VI - RECURSOS MINERAIS, HÍDRICOS E ENERGÉTICOS.**

Art. 47. O aproveitamento de recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra.

§ 1º. É vedado o aproveitamento dos recursos referidos no caput em terras ocupadas por índios que não mantém relações de contato regulares com a sociedade nacional.

§ 2º. Em qualquer hipótese, o aproveitamento dos recursos referidos no caput respeitará as finalidades constitucionais da terra indígena.

Art. 48. No interesse nacional, o Poder Executivo poderá solicitar ao Congresso Nacional, mediante exposição de motivos, autorização para o aproveitamento de recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, e para a pesquisa e a lavra de recursos minerais existentes em terras indígenas, por empreendimentos públicos ou privados, nas condições estabelecidas nesta lei e em outras disposições pertinentes. Parágrafo único. A referida exposição de motivos será fundamentada em laudos antropológico, geológico e ambiental, e conterá, em anexo, o processo administrativo correspondente ao projeto ou empreendimento.

Art. 49. A autoridade federal competente poderá declarar disponíveis, para os empreendimentos referidos no artigo anterior, áreas situadas em terras indígenas demarcadas, fixando em edital as condições para a habilitação dos interessados.

§ 1º. No processo de seleção dos interessados, será assegurada a capacidade técnica e financeira do empreendedor, especialmente quanto às implicações sociais e ambientais do projeto, sendo vedada a seleção de interessado que já tenha sido condenado por ato lesivo praticado em terra indígena.

§ 2º. A concessão de direitos ao empreendedor selecionado dependerá de autorização do Congresso Nacional e da realização de contrato com as comunidades indígenas afetadas.

§ 3º. A transferência de titularidade dos direitos autorizados ao empreendedor pelo Congresso Nacional, dependerá da demonstração de capacidade, pelo adquirente, para cumprir o disposto nesta lei e os compromissos decorrentes.

§ 4º. A presença do empreendedor selecionado e dos seus prepostos na terra indígena estará subordinada às normas de proteção previstas nesta lei e nas demais disposições legais pertinentes.

§ 5º. O empreendedor é responsável por ato lesivo eventualmente praticado, inclusive por seus prepostos, envolvendo direitos e bens da comunidade indígena local e dos seus membros.

§ 6º. A União se responsabilizará por eventual dano praticado na terra indígena, se o

empreendedor autorizado abandonar a área sem repará-lo, devendo agir regressivamente contra o mesmo.

Art. 50. A autoridade federal competente promoverá a audiência in loco às comunidades indígenas a serem afetadas pelo empreendimento, e dela participará o Ministério Público Federal, que atestará a manifestação de vontade das mesmas.

Parágrafo único. Da audiência também poderão participar o empreendedor, assessores e convidados das comunidades indígenas, e representantes do Congresso Nacional, que deverá ser previamente informado.

Art. 51. A participação das comunidades indígenas afetadas nos resultados econômicos do empreendimento será fixada em contrato, que deverá prever rendimento mínimo e relação de proporcionalidade aos resultados, além de mencionar a forma de pagamento e outros bens ou serviços compensatórios eventualmente envolvidos.

§ 1º. Na fase de pesquisa que anteceder a execução do empreendimento, as comunidades indígenas afetadas serão remuneradas pelo uso do solo.

§ 2º. Os recursos auferidos pelas comunidades indígenas afetadas são de sua propriedade coletiva, e serão por elas administrados e aplicados em projetos e iniciativas comunitárias.

Art. 52. O Congresso Nacional autorizará, através de decreto legislativo, o aproveitamento dos recursos hídricos, potenciais energéticos, e a pesquisa e lavra de minérios em terras indígenas.

§ 1º. No processo legislativo, o Ministério Público será convocado em audiência pública, para relatar a manifestação de vontade das comunidades indígenas afetadas, e os representantes das comunidades indígenas serão convidados, sem ônus, para dela participarem.

§ 2º. O decreto legislativo poderá fixar procedimentos e condições específicas para o exercício da autorização concedida.

§ 3º. O Congresso Nacional poderá revogar a autorização concedida, e a autoridade administrativa poderá suspendê-la, se houver quebra de contrato, ocorrência de dano grave, ou descumprimento de norma legal na execução do empreendimento.

Art. 53. As áreas inundáveis, ou indisponíveis a longo prazo, em virtude de empreendimento autorizado pelo Congresso Nacional para o aproveitamento de recursos hídricos ou potenciais energéticos em terras indígenas, serão compensadas em extensão e qualidade através da incorporação de áreas contíguas.

Art. 54. Não se aplica o direito de prioridade ao acesso de terceiros à pesquisa mineral em terra indígena.

§ 1º. Os requerimentos de pesquisa mineral, incidentes em terras indígenas, serão considerados insubsistentes pela autoridade federal competente.

§ 2º. O titular de autorização concedida pelo Congresso Nacional terá prioridade, na forma da lei, ao requerer o respectivo título de lavra.

§ 3º. Ficam anulados os títulos minerários, incidentes em terras indígenas, que eventualmente tenham sido concedidos a terceiros antes da promulgação desta lei.

Art. 55. A União instituirá, através de decreto presidencial, programa nacional para o monitoramento e controle dos empreendimentos autorizados pelo Congresso Nacional, que visem o aproveitamento de recursos hídricos ou potenciais energéticos, ou a

pesquisa e a lavra de recursos minerais em terras indígenas.

Parágrafo único. O referido decreto regulamentará os demais procedimentos administrativos necessários à execução do disposto nos artigos anteriores.

Art. 56. Aplica-se o disposto neste Capítulo, no que couber, ao aproveitamento de petróleo ou gás natural existentes em terras indígenas.

## **CAPÍTULO VII - NORMAS PENAIS**

Art. 57. Será respeitada a aplicação de sanções coercitivas por comunidade indígena contra os seus membros, de acordo com as suas tradições, desde que não se revistam de caráter cruel ou infamante e não impliquem em pena de morte.

Parágrafo único. A comunidade indígena poderá optar pela solicitação de julgamento judicial do seu membro faltoso.

Art. 58. Nos processos criminais contra índios, o juiz ordenará a realização de perícia antropológica a fim de determinar o grau de consciência da ilicitude do ato praticado.  
§ 1º. Não há crime se o índio pratica ato sem consciência do seu caráter delituoso, em virtude de diferença cultural.

§ 2º. São penalmente inimputáveis os membros de sociedades indígenas que não mantêm relações de contato regulares com a sociedade nacional.

Art. 59. Na aplicação de pena a índio, o juiz considerará as suas peculiaridades culturais, e adotará, sempre que possível, o regime aberto.

Art. 60. Matar índios, provocando o extermínio total ou parcial de comunidade indígena, ou pondo em risco a sua existência:

Pena - reclusão de 20 (vinte) a 30 (trinta) anos.

Parágrafo único. Se o crime é culposo:

Pena - detenção de 3 (três) a 12 (doze) anos.

Art. 61. Ofender a integridade física de índios, pondo em risco a sua comunidade:

Pena - reclusão de 3 (três) a 12 (doze) anos.

Parágrafo único. Se o crime é culposo:

Pena - detenção de 2 (dois) a 8 (oito) anos.

Art. 62. Provocar a remoção forçada de índios ou comunidades indígenas das suas terras:

Pena - reclusão de 20 (vinte) a 30 (trinta) anos.

Parágrafo único. Se o crime é culposo:

Pena - detenção de 3 (três) a 12 (doze) anos.

Art. 63. Promover a venda, a aquisição ou a disseminação de bebida alcoólica em comunidade indígena:

Pena - detenção de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos, e multa de R\$ 1.000,00 (hum mil reais).

Art. 64. Ingressar sem autorização em terra indígena:

Pena - detenção de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos, e multa de R\$ 1.000,00 (hum mil reais).

Parágrafo único. Se o crime é culposo:  
Pena - multa de R\$ 500,00 (quinhentos reais).

Art. 65. Constitui crime de racismo, inafiançável e imprescritível, o ato de discriminação ou preconceito contra pessoas em virtude da sua condição indígena, sujeito às penas da lei.

Art. 66. Constitui crime de responsabilidade a ação ou omissão de autoridade pública competente em prejuízo de direitos ou bens das sociedades indígenas, inclusive em relação à demarcação das suas terras.

Art. 67. Estendem-se à autoridade federal responsável pela proteção dos bens das sociedades indígenas, as competências atribuídas em lei às agências responsáveis pelo combate aos crimes ambientais.

Art. 68. O juiz federal agravará as penas nas condenações de terceiros por apropriação indébita, ou roubo de quaisquer bens patrimoniais, ou recursos naturais destinados ao usufruto exclusivo de comunidade indígena, ficando o crime sujeito a multa mínima correspondente ao dobro do valor do bem agravado ou, quando maior, ao dobro do valor de ganhos eventualmente auferidos, sem prejuízo das demais penas de lei.

Art. 69. Constitui circunstância agravante, em relação aos crimes previstos neste capítulo, o fato de ser o agente funcionário público.

## **CAPÍTULO VIII - DISPOSIÇÕES FINAIS**

Art. 70. Em até 90 (noventa) dias após a promulgação desta lei, o Presidente da República proporá ao Congresso Nacional as bases legais dispendo sobre as competências dos ministérios e demais agências e autoridades públicas federais quanto à formulação, coordenação ou execução de programas nacionais, bem como ao exercício do poder de polícia, atribuídos ao Poder Executivo da União.

§ 1º. Lei precisará os objetivos gerais e os prazos para a formulação e instituição dos programas nacionais, e disporá sobre a continuidade dos projetos, serviços e atividades em curso na administração pública federal, especialmente os relativos à saúde indígena, à demarcação das terras e às situações de emergência.

§ 2º. Quanto ao exercício do poder de polícia, a lei deverá dispor sobre outras penalidades cabíveis, os valores de multas e as demais especificações exigidas em lei.

Art. 71. Os programas nacionais referidos nesta lei deverão incluir componente de articulação e interação com os demais programas e políticas públicas afetos às sociedades indígenas.

Parágrafo único. Ao instituir os programas nacionais referidos nesta lei, o Presidente da República poderá optar por agrupá-los ou criar outros programas, com esta ou outra designação, sempre de acordo com os objetivos fixados e o espírito geral desta lei.

Art. 72. Os fundos nacionais de fomento a projetos indígenas referidos nesta lei gozarão das prerrogativas conferidas em lei às organizações sociais, no que puderem favorecer à potencialização das suas finalidades.

Parágrafo único. Os fundos serão públicos, competitivos e abertos às dotações complementares de origem privada ou internacional, estarão subordinados à fiscalização

e controle do Ministério Público Federal, e da sua gestão participarão representantes de sociedades indígenas e de organizações especializadas da sociedade civil.

Art. 73. Fica o Poder Executivo autorizado a instituir, através de atos administrativos, normas, convênios e fóruns de articulação interinstitucional para a defesa de direitos das sociedades indígenas, e para o acompanhamento e a avaliação das políticas públicas correlatas.

Parágrafo único. Quando estas normas forem indispensáveis à eficácia ou à urgência, no exercício do poder de polícia em proteção aos bens e direitos das sociedades indígenas, deverão ser instituídas por decreto presidencial em até noventa dias após a promulgação desta lei.

Art. 74. A União promoverá a divulgação ampla e apropriada desta lei entre as sociedades indígenas no país.

Art. 75. Esta lei entra em vigor na data da sua publicação, revogando-se as disposições em contrário, especialmente a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o inciso III e o parágrafo único, do Art. 6º da Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916, o inciso II e o parágrafo único do Art.1º e o Art. 3º, todos da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.