

POLÍTICA INDIGENISTA
Leste e Nordeste Brasileiros

TRÊS TESES EQUIVOCADAS SOBRE O
INDIGENISMO
(EM ESPECIAL SOBRE OS ÍNDIOS DO NORDESTE)

João Pacheco de Oliveira Filho



TRÊS TESES EQUIVOCADAS SOBRE O INDIGENISMO (Em especial sobre os índios do Nordeste)

João Pacheco de Oliveira Filho¹

Existem índios no Nordeste? Esta é a questão crucial que detona as suspeitas do senso comum e torna bastante difícil e suscetível de contestação a argumentação dos antropólogos e as propostas de ação indigenistas. O objetivo deste texto é discutir um conjunto interligado de pressupostos que sustentam tal questionamento.

Aqui apresento desde logo o primeiro obstáculo: supor que os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram. Um notável historiador da ciência, George Stocking Jr. (1968), chamou isto de “o vício do presentismo”: descrever os fatos e idéias do passado com os olhos do presente, tomando o que nos é familiar e natural como contemporâneo aos fatos relatados do passado.

Entrando diretamente no assunto, não podemos supor – muito menos instilar ou reforçar em outros (juizes, legisladores, indigenistas, nos próprios índios ou no público em geral) uma tal crença – que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações indigenistas cotidianas, sempre existiram e são anteriores à constituição da nação brasileira. Que, se encontrássemos algum registro esquecido de um cronista colonial, algum documento ou termo de doação do Imperador Pedro II, poderíamos localizá-los perfeitamente no passado, há séculos de distância, bastante modificados, é verdade, mas ainda reconhecidamente eles.

Não podemos nos apossar da listagem atual de sociedades indígenas no Nordeste e pretender retroceder, para cada etnônimo específico, por meio de um processo de filogênese, até os primórdios da colonização portuguesa. Isto nem sempre é possível e tem consequências perversas, mesmo quando aparenta po-

der ser realizado com alguma verossimilhança.

Algumas identidades indígenas já são registradas em crônicas dos séculos XVI e XVII, nos primeiros contatos com as feitorias, as missões religiosas ou a frente de expansão da pecuária; outras são de elaboração recente, resultando de processos históricos igualmente conhecidos e estudados, que remontam alguns à década de 1940 e outros aos anos 70/80.

Em nossos trabalhos, algumas vezes falamos em “identidades emergentes” e em “etnogênese” para caracterizar aqueles processos socioculturais que foram objeto de descrições históricas densas². O que não significa, de modo algum, que nas outras unidades sociais, aquelas portadoras de etnônimos mais antigos, as categorias utilizadas para marcar a identidade étnica decorressem de alguma suposta condição “natural”, ou que remontassem à “origem dos tempos” ou, ainda, que resultassem de processos dados como “endógenos” ou “espontâneos”.

Sabemos, com Barth (1969), que as categorias étnicas são veículos para a organização social das diferenças, e que isto só ocorre em um contexto de interação social. Os etnônimos mais antigos também têm a sua história, bem como, em princípio, sempre se poderia proceder a uma sociogênese de qualquer unidade social. A única diferença é que não dispomos de documentos ou testemunhos suficientes para descrever com densidade sociológica como surgiram estes etnônimos, fato que não decorre da natureza dos fatos descritos, mas sim da função político-legitimadora da historiografia oficial e, também, da distância cronológica que nos separa de tais eventos (o que dificulta o apelo à memória e à história oral).

É correto reificar tal diferença e passar a tratar essas identidades étnicas em categorias conceitualmente distintas, ao preço de aceitar uma visão ingênua e naturalizada das demais? Ou assim não corremos o risco de vir a justificar uma eventual política indigenista discriminatória, que pretenda estabelecer diferenças no plano do reconhecimento de direitos?

Uma estranha maldição nos persegue, de modo que quanto mais aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente, mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes. Mas iremos retomar esse ponto mais adiante, quando já tivermos falado do ponto seguinte.

A segunda tese tem, também, um enraizamento político e chama a atenção por sua evidente aplicação prática, pois estabelece uma tarefa, bastante difícil, a ser realizada por etnohistoriadores e antropólogos: apresentar as evidências históricas sobre a antiguidade do território indígena.

Aqui, seria oportuno retomar os comentários críticos anteriores sobre o vício do presentismo. A noção com que trabalhamos, atualmente, de “território indígena”, que está presente na legislação e que demanda dos antropólogos relatórios técnicos de identificação e peritagens judiciais, é uma elaboração dos brancos e historicamente datada. A sua constituição ocorreu na década de 1950, por ocasião dos debates relativos à criação do Parque Indígena do Xingu. A proposta final apresentada pelo SPI incorporava argumentos e sugestões de diversos antropólogos, como Darci Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão. Nela tomava-se como dever do Estado, e finalidade explícita de uma política pública, a preservação das culturas indígenas estabelecidas pelo menos há mais de um século na região dos formadores do rio Xingu, mantendo uma relação simbiótica com aquele nicho ecológico, sem permitir a implantação de empreendimentos mercantis e de colonos brancos, mas desenvolvendo técnicas próprias de convivência e re-

lações internas estáveis. Pela primeira vez, propunha-se a destinação, aos índios, de uma parcela bastante extensa do território nacional³, e o argumento utilizado para justificar tal proposta, bem como os limites geográficos ali estabelecidos, era que os recursos naturais ali existentes seriam os necessários e suficientes para garantir aos índios a plena reprodução de sua cultura e de seu modo de vida.

Foi esse padrão de definição de terra indígena que veio a estar presente na Emenda Constitucional de 1969 e na Constituição de 1988, fundamentando, ainda, os critérios que subsidiam os atuais processos de reconhecimento de áreas indígenas. As iniciativas anteriormente colocadas em prática pelo SPI pretendiam justificar-se por argumentos exclusivamente humanitários, indicando a necessidade de oferecer assistência e proteção aos índios e evitar a sua destruição física. Por sua vez, as terras destinadas aos índios eram obtidas por meio de mecanismos diversos, como a requisição aos órgãos públicos (federais ou estaduais), a doação de particulares ou, ainda, pela aquisição de domínio por compra. Usualmente, tais áreas eram de dimensões bem mais modestas, correspondendo a glebas e fazendas menores.

Imbuído de uma perspectiva evolucionista e contribuindo para a regularização do mercado de terras nas regiões de fronteira, por meio de sua ação pacificadora, o SPI não costumava verbalizar a intenção de preservação cultural, nem estabelecia uma conexão necessária entre uma cultura indígena e um dado meio ambiente. As terras que eram atribuídas pelo SPI a populações indígenas que foram objeto de um processo de pacificação – e conseqüente sedentarização e tutela – eram muito menores que a região onde construíam seus aldeamentos (sazonais ou com periodicidade mais extensa) e transitavam com certa regularidade.

Diferentemente das avaliações idealizadas próprias ao indigenismo oficial, os critérios (não-explicitados) efetivamente utilizados para definir as terras dos índios passavam pela fun-

ção do SPI como mediador nas situações sociais de expansão da fronteira econômica.

O objetivo fundamental era estabelecer controle sobre as relações entre índios e brancos, evitando o conflito e prevenindo suas consequências malélicas para os índios (extermínio, correrias, escravizamento etc.)⁴. A faixa ou parcela de terra reservada aos índios deveria servir a esse propósito, permitindo: a) distanciá-los dos brancos; b) não ser foco de interesse econômico maior pela frente colonizadora; c) ser aceita pelos índios. A relação entre índios e território não era colocada em discussão, a não ser nos termos (altamente assimétricos) desta última negociação.

Embora atender a tais situações de expansão da fronteira econômica fosse justamente a razão de existência do SPI no quadro das estruturas do Estado brasileiro, o órgão indigenista também, algumas vezes, veio a atuar junto a populações indígenas com alto grau de contato e integração com a sociedade nacional. Nessas situações, a intervenção oficial visava a reparar processos extremados de pobreza, dependência e degradação social (alcolismo, prostituição, criminalidade), o que seria realizado por meio da obtenção e destinação, a um grupo de famílias indígenas, de uma gleba de terreno que lhes viesse a permitir exercer atividades de subsistência. Quando os indigenistas do SPI manifestavam alguma preocupação quanto a uma possível unidade das famílias beneficiadas por sua atuação, o fator básico era garantir a sua condição de indígena, e não levar em conta uma possível diversidade em sua composição étnica. Na **prática assistencialista e clientelista do SPI**, a relação entre índios e terra era instaurada pelo reconhecimento ou concessão de uma determinada gleba, não sendo sequer consideradas demandas específicas quanto a um certo espaço geográfico (o caso dos Kambiwa, com sua forte relação com a Serra Negra, é um sinal bem evidente dos desacertos dessa política demarcatória).

Se recuarmos mais ainda no tempo, não nos satisfazendo com décadas, mas remontando a séculos de diferença, verificaremos que

o Nordeste foi uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. A sua população indígena sofreu profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses. Para as etnias que sobreviveram, só existiram dois caminhos: ou buscaram temporariamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombos, até que viessem a ser incomodados por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos, ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório – seja insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas), ou colhidas na sua capilaridade (*i.e.*, fragmentadas em famílias e coletividades acabocladadas ou destribilizadas).

Em tais **situações históricas**⁵ não há como falar em território indígena no sentido atual em que empregamos o termo e que os próprios índios contemporaneamente reivindicam. A missão, a fazenda ou as povoações de caboclos podem, no máximo, constituir indícios históricos da presença de índios naquele local, mas não configuram, de forma alguma, uma situação de posse exclusiva pelos índios de um dado território. Até mesmo no caso das missões, as terras que lhes eram destinadas em sesmarias não visavam a assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e as próprias ordens religiosas. Nesse quadro político e jurídico, os esforços do etnohistoriador em estabelecer conexão entre uma etnia específica e um certo espaço geográfico, pretendendo assim demonstrar a anterioridade da presença indígena, podem estar freqüentemente fadados ao insucesso.

E felizmente isso não é de forma alguma necessário para fundamentar as reivindicações indígenas. A incorporação do modelo xinguan

como paradigma para as práticas demarcatórias da FUNAI, nas décadas de 1970 e 1980 fez-se por meio da noção de imemorialidade. Isto é, caberia ao antropólogo realizar estudos etnohistóricos que lhe permitissem provar que aqueles índios já ocupavam aquela área anteriormente à chegada dos brancos. Como observei em outro trabalho (Oliveira, 1994), tal demonstração pode ser bastante difícil e criar sérios inconvenientes ao reconhecimento das demandas indígenas. Mas a Constituição de 1988 adota um outro e único critério para a definição de uma terra indígena – que sobre ela os índios exerçam de modo estável e regular uma “ocupação tradicional”, isto é, que utilizem tal território segundo “seus usos e costumes”. Trata-se, portanto, de substituir uma identificação meramente “negativa” (da presença do branco), por uma “identificação positiva”, que pode ser feita por meio de trabalho de campo e da explicitação de uma “territorialidade indígena” (ou seja, dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território).

A terceira tese, por sua vez, recomendaria aos etnohistoriadores e antropólogos: “para conhecer a verdadeira singularidade de uma cultura indígena é preciso perseguir os elementos de sua cultura originária, isentos da mácula da presença de instituições coloniais”. Mas, antes de aprofundar esta questão, é importante que possamos discutir melhor sobre os diferentes modos de conceituar cultura.

Os primeiros evolucionistas falavam de cultura no singular, como um amplo processo civilizatório, cumulativo e sem fronteiras. Com o advento do trabalho de campo, do funcionalismo e do relativismo, os antropólogos passaram a falar de cultura sempre no plural, como fenômenos ancorados em distintas e isoladas latitudes do planeta, formando sistemas relativamente integrados e auto-reguláveis. Quanto mais diferentes fossem entre si as culturas, tal como descritas nas monografias dos antropólogos, mais segura seria a indicação de competência etnográfica, bem como de que o pesquisador levava ao mais fundo o seu mergulho na alteridade.

Existe, também, um uso mais atual do termo cultura, bastante comum entre antropólogos e sociólogos cujos objetos de pesquisa residem nas chamadas “sociedades complexas”. Nesta acepção, cultura é todo conjunto de símbolos que permite a comunicação entre os homens e implica o estabelecimento de obrigações recíprocas e a convergência em termos de crenças e valores.

Tais conjuntos de símbolos possuem níveis muito diferentes de abrangência, incluindo fenômenos que podem situar-se em uma escala infra-societária (como a cultura peculiar de certas categorias ocupacionais, de geração, étnicas, de habitantes ou frequentadores de determinados espaços urbanos etc.), ou abranger contextos mais amplos, intersocietários (como a diplomacia ou o ambientalismo) ou ainda transnacionais (como as religiões universais, associações culturais e recreativas, algumas ideologias políticas etc.).

Nessa perspectiva a relação entre cultura e sociedade (entendida esta como sociedade nacional) não é de maneira alguma unívoca. Uma sociedade é composta por uma multiplicidade de culturas, que mantêm umas com as outras relações que precisam ser estudadas empiricamente (pois nem sempre são unicamente de justaposição, harmonia e integração, podendo envolver exclusão e conflito, como também passar por esferas de indiferença, ou por conexões menores, mediatizadas por formas múltiplas, ambíguas etc.).

Por sua vez, as culturas não são necessariamente coextensivas com as sociedades nacionais. Alguns teóricos sugerem a conveniência de se abandonar imagens arquetônicas, de sistemas fechados, e se passar a trabalhar com processos de circulação de significações. Barth serve-se da metáfora da corrente (*streams*) – que não mantém uma forma regular e definida, mas que, em algum lugar, possui um centro dotado de força e aderência para arrastar ou envolver outros artefatos, tal capacidade diluindo-se em suas extremidades. Para indicar a circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais,

Hannerz (1997) utiliza-se da noção de fluxos culturais (*cultural flows*) para enfatizar que o caráter não-estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica revela-se mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação ingênua de pressuposições não mais verificadas historicamente (se é que algum dia o foram).

A expansão colonial forneceu o quadro político e ideológico para a consolidação de uma disciplina que focalizava especificamente o pensamento e a existência dos povos indígenas como “nossos contemporâneos primitivos”. E, por mais paradoxal que isso fosse, as culturas nativas eram exaustivamente descritas pelos antropólogos – com destaque maior para a África e a Polinésia, em escala bem menor na América – como sistemas fechados e coerentes, quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente. **Menos que observadas na plenitude de sua operação, as culturas nativas foram idealmente reconstituídas**, o pesquisador praticando um esforço de abstração para imaginar como tudo se passaria caso os brancos (ele incluído) ali não estivessem.

No contexto brasileiro, tratar as culturas indígenas como bolas de bilhar, homogêneas e autocontidas, e distintas apenas por sua coloração e ordem de entrada no jogo (segundo a famosa imagem de Wolf, 1982), seria um equívoco grave, que também apresenta consequências práticas extremamente perigosas.

O que ocorre de pior, no entanto, é que a concepção naturalizada de cultura se conecta com perfeição à representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de bastante difícil desmontagem, em que um lado se encarrega da suposta evidência empírica e o outro garante a legitimidade científica.

A representação cotidiana sobre o índio, como já dissemos em outras ocasiões, é a de um indivíduo morador da selva, detentor das tecnologias mais rudimentares e das institui-

ções mais primitivas, pouco distanciado, portanto, da natureza. É justamente essa representação que informa as manifestações literárias e artísticas, a ideologia sertanista, o estatuto legal, a política indigenista e ainda conforma os mecanismos oficiais de proteção e assistência.

Embora seja muitas vezes acionada como instrumento de defesa dos interesses indígenas, a maldição que persegue tal representação é que, uma vez ocorrida a “pacificação” e iniciados os primeiros contatos amistosos e regulares com o homem branco, rapidamente ela se volta contra os seus interesses. Passa a ser um argumento que recomenda a prudência e suspeição quanto a sua pureza e autenticidade, justificando também os debates sobre o grau de mudança cultural que ainda seria razoável admitir naqueles que fossem reconhecidos como indígenas. Logo entram em cena as suspeitas quanto a uma manipulação falseadora, seja elaborada pelo próprio interessado, seja por terceiros (funcionários do órgão indigenista, antropólogos, missionários, organizações não-governamentais etc.).

A força persuasiva e as evidências pretensamente acionadas nesse discurso decorrem da antiga e superada concepção do índio como primitivo. É partindo dessa arraigada representação que o senso comum pode discutir e questionar a existência de “índios” no Nordeste, instituindo implicitamente uma polaridade entre as culturas indígenas “intocadas” (seriam as autênticas) e aquelas afetadas por “processos de aculturação” (essas já seriam inautênticas, pois conteriam elementos exógenos e espúrios). Com isso, abre-se um perigoso precedente para que o Estado venha a ceder à pressão de interesses particulares, passando a normatizar de forma diferenciada os direitos indígenas, e sem qualquer rigor científico, vindo a legitimar uma classificação fundamentada exclusivamente no preconceito⁶.

Devemos extrair todos os ensinamentos possíveis desse raciocínio crítico. Um primeiro é que o conceito de aculturação deve ser amplamente criticado por sua imprecisão e gene-

ralidade, homogeneizando situações muito diversas. Contrastando apenas com uma condição irreal e fantasmática (as culturas indígenas “intocadas”), não tem qualquer valor operativo e analítico, sua eficácia sendo de outra natureza, funcionando como peça acusatória em um discurso político de questionamento da condição de indígena. Ou seja, é um conceito cuja validade científica deve ser negada, buscando-se outros instrumentos mais adequados para falar sobre a mudança sociocultural.

O outro aspecto a considerar é que posição adotar quanto à representação cotidiana do índio como primitivo. Aqui, acredito, é necessário ser radical e recusar qualquer contemporização como infundada em termos científicos (antropológicos) e perigosa enquanto estratégia política. Para constituir, por abstração analítica, uma cultura, **é preciso partir do que pensam, fazem e sentem os seus portadores atuais**. Uma cultura indígena, por sua vez, não pode ser, portanto, algo diverso do patrimônio simbólico dos índios atuais, não tendo sentido alimentar qualquer discussão sobre autenticidade de culturas indígenas específicas. Não é possível nem justificado estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o que é (ou o que deva ser) uma cultura indígena específica.

Ademais, é preciso entender que um tal patrimônio estará marcado comumente por diferentes tradições culturais. Para serem legítimos componentes de uma cultura, tais costumes e crenças não precisam ser exclusivos daquela sociedade, freqüentemente sendo compartilhados com outras populações (indígenas ou não). Tais elementos culturais também não são necessariamente antigos ou ancestrais, a adaptação de suas pautas culturais ao mundo

moderno e globalizado constituindo-se fato corriqueiro.

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de ex-índios ou falsos índios). Operadores externos podem ser ressemantizados e, assim, virem a ser fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e de um modo de vida indígena. E, sobretudo, cabe indagar quais índios ou coletividades indígenas reais – como quaisquer outras coletividades humanas – poderiam demonstrar-se totalmente refratárias aos fluxos e correntes culturais?

Os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento, pelo Estado brasileiro, da condição destes de descendentes da população autóctone. Trata-se de um **mecanismo compensatório** pela expropriação territorial, pelo extermínio de incontável número de etnias e pela perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e de seu patrimônio cultural. Por isso, a categoria jurídica que está em vias de afirmação é a de **sociedades indígenas**, e não a de culturas, povos ou nações. A demonstração de que uma coletividade enquadra-se nessa situação – e que portanto deva ser objeto de demarcação de terras e assistência – faz-se mediante a investigação de seus critérios identitários e a explicitação de fatores simbólicos que conectam os índios atuais com as populações autóctones, nada tendo a ver com alguma comprovação de pureza cultural segundo antigos padrões museológicos ou representações do senso comum.

¹ Antropólogo, Professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional / UFRJ.

² Para uma crítica dessas noções e para o encaminhamento de alternativas, vide Oliveira (1998).

³ Para uma análise mais detida sobre o processo de criação do Parque Indígena do Xingu, ver a dissertação de mestrado de Maria Lúcia Pires Menezes (1990); para uma ampliação dessa discussão, vide Lima (1989 e 1995).

⁴ Para uma discussão sobre ambigüidade constitutiva de tutela – que é tanto um instrumento protetor quanto um mecanismo repressor dos interesses indígenas – vide Oliveira (1988: cap. 6).

⁵ Para uma definição de situação histórica, vide Oliveira (1988: pgs. 57-58) e, para o aprofundamento da discussão sobre territorialização

das populações indígenas no Nordeste, vide Oliveira (1988).

⁶ Como foi o caso, no passado, com a portaria que distinguia as terras indígenas em “áreas” e “colônias”, usando como critério o “grau de aculturação”.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro (organizador). 1988. *O Índio na Bahia*. Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Verbo, London/New York.
- BARTH, Fredrik. 1969. “Introduction”. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. F. Barth (ed.). George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, London/Oslo.
- _____. 1984. “Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar”. In: *The Prospects for Plural Societies*. D. Maybury Lewis (ed.). The American Ethnological Society, Washington (DC).
- _____. 1988. “The analysis of culture in complex societies”. *Ethnos* 3/4: 120-142.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. 1984. *A identidade dos povos do Nordeste*. Anuário Antropológico: 169-188. UFCE/Tempo Brasileiro, Fortaleza/Rio de Janeiro.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Harvard University Press, Cambridge.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. *História dos Índios no Brasil*. FAPESP/SMC/Companhia das Letras, São Paulo.
- DANTAS, Beatriz G, SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria do Rosário G. 1992. *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: Um esboço histórico*. In: Cunha, 1992. *op. cit.* (pgs. 431-456).
- DIAMOND, Stanley. 1969. *Primitive views of the world*. Columbia University Press.
- GALVÃO, Eduardo. 1978. *Encontros de Sociedades*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HANNERZ, Ulf. 1997. “Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology”. In: *Mana*. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1989. “A identificação como categoria histórica”. In: *Os Poderes e as Terras dos Índios*. J. P. de Oliveira (organizador). Comunicações, 14. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- MENEZES, Maria Lúcia Pires. 1990. *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Geociências, UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1983. *Terras indígenas no Brasil*. Boletim do Museu Nacional, 44, UFRJ.
- _____. 1988. *Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Marco Zero/CNPq. São Paulo.
- _____. 1994. “A viagem de volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste”. In: *Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste*. PETI, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 1994. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. O. Silva, N. Luz e C. M. V. Helm (organizadores). Associação

Brasileira de Antropologia/Comissão Pró-Índio de São Paulo, UFSC, Florianópolis.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. DIFEL, São Paulo, 4ª ed., Ed. UNICAMP, Campinas, 1996.

_____.1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Editora da Universidade de Brasília, Brasília.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

STOCKING JR. & GEORGE W. 1968. *Race, Culture, and Evolution*. The Free Press, New York.

WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.





Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença

Ana Valéria Araújo

Joênia Batista de Carvalho – Wapixana

Paulo Celso de Oliveira – Pankararu

Lúcia Fernanda Jófej – Kaingang

Vilmar Martins Moura Guarany

S. James Anaya



Ministério
da Educação



Brasília, novembro de 2006

© 2006. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad),
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)
e Projeto Trilhas de Conhecimentos – LACED/Museu Nacional

Conselho Editorial da Coleção Educação para Todos

Adama Ouane
Alberto Melo
Célio da Cunha
Dalila Shepard
Osmar Fávero
Ricardo Henriques

Coordenação Editorial

Antonio Carlos de Souza Lima

Revisão: Malu Resende

Projeto Gráfico e Diagramação: Andréia Resende

Assistentes: Jorge Tadeu Martins e Luciana Ribeiro

Apoio: Rodrigo Cipoli Cajueiro e Francisco das Chagas de Souza / LACED

Tiragem: 5000 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença / Ana Valéria Araújo et alii - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ISBN 85-98171-59-X

208 p. (Coleção Educação para Todos; 14)

1. Direito Indígena. 2. Índios do Brasil. 3. Direitos Coletivos. 4. Pluralismo Jurídico. I. Araújo, Ana Valéria.

CDU 34(=1.81-82)

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da Unesco e do Ministério da Educação, nem comprometem a Organização e o Ministério. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da Unesco e do Ministério da Educação a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, nem tampouco a delimitação de suas fronteiras ou limites.

Parte 1

Direitos indígenas no Brasil – breve relato de sua evolução histórica

Com as novas demarcações, os índios terão 34 milhões de hectares de terras

Índios terão sete milhões de áreas demarcadas

Presidente da Funai, Romeu Filho, anunciou ontem a demarcação de mais sete áreas indígenas, duas no Amazonas e demais no Território de Amapá. A demarcação das áreas compreende uma área total de 2.556.000 hectares, beneficiará cerca de seis mil índios. Agora os índios brasileiros têm assegurados mais sete milhões de hectares de

terras, fronteira do Brasil com a Colômbia e habitada pelos grupos indígenas Tapuia, Arapáso, Tukano, Maku, Kobewa, Baniwa, Desáno, Warekena e Baré.

Também foram beneficiados grupos que ficam em Roraima, nas áreas indígenas de Canaunim, Barata/Livramento, Boqueirão, Malacacheta e Tabalascada.

GARANTIA

Presidente este mês, com o anúncio da demarcação da área indígena Tami, que tem 8,2 milhões de hectares, somadas a estas áreas, temos mais de dez milhões de hectares de terras indígenas no Brasil. "A Funai, lembrando a garantia da terra ao índio brasileiro, tem prioridade de sua

O governo José Sarney já garantiu, até agora aos 220.000 índios brasileiros, 34.099.482 hectares de terras demarcadas distribuídas em 135 áreas indígenas, o que corresponde a 5,4 por cento do território nacional, no período compreendido entre 1985 a setembro de 1988 número bastante superior às 91 áreas demarcadas de 1910 a 1984, num total de 12.118.840 hectares.

Com isso sobram para 226 o número de áreas demarcadas,

num total de 46.218.322 hectares, restando apenas 34 milhões de hectares, o que corresponde a menos de 10 por cento da área pretendida pelos grupos indígenas brasileiros no total.

O presidente da Funai, Romeu Filho, anunciou ontem a demarcação de mais sete áreas indígenas, duas no Amazonas e demais no Território de Amapá. A demarcação das áreas compreende uma área total de 2.556.000 hectares, beneficiará cerca de seis mil índios. Agora os índios brasileiros têm assegurados mais sete milhões de hectares de terras demarcadas distribuídas em 135 áreas indígenas, o que corresponde a 5,4 por cento do território nacional, no período compreendido entre 1985 a setembro de 1988 número bastante superior às 91 áreas demarcadas de 1910 a 1984, num total de 12.118.840 hectares.

Com isso sobram para 226 o número de áreas demarcadas,



Alencar Monteiro

Reunidos na Câmara, índios se impacientam com indecisão

Índios ficaram impacientes com a indecisão da Câmara em relação às áreas indígenas Araribóia e Waimã. Com 432.288 hectares, Waimã é a maior área indígena do Brasil, localizada no Rio Negro, com 432.288 hectares. Já Araribóia, com 1.050.301 hectares, está localizada no Rio Negro, com 1.050.301 hectares.

Índio fica bravo com os constituintes e imprensa

BRASÍLIA, 10 de setembro (A.G.) - Foram transferidas para hoje as negociações sobre o Capítulo VIII da Constituição, referente às áreas indígenas, em um momento de tensão entre os índios e os constituintes.

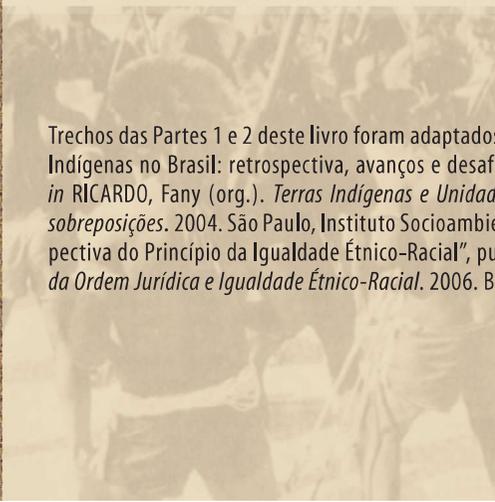
Índios que não vivem permanentemente em suas terras também possuem os benefícios adquiridos, Fungua reconhece a dificuldade de acordo e protesta que o tema só seja votado na terça-feira, porque hoje, no plenário, o assunto estará em discussão.

O primeiro objetivo dos índios é suprimir do texto do Capítulo VIII, artigo 238, que não concede os benefícios previstos na Constituição aos índios com "elevado estágio de aculturação ou que adquiriram emancipação" e obriga que permaneçam em suas terras. Segundo o deputado Tadeu França (PDT-PR), que negocia o tema, o Capítulo costuma retirar do texto a expressão aculturação, mas não admite que os índios

que não vivem permanentemente em suas terras também possuem os benefícios adquiridos, Fungua reconhece a dificuldade de acordo e protesta que o tema só seja votado na terça-feira, porque hoje, no plenário, o assunto estará em discussão.

Em solidariedade aos servidores que pedem o retorno da URP, os índios dançaram ontem pela vitória no corredor de acesso às comissões, pintados de preto, com flechas e bordunas e carregando a bandeira do Brasil.

Trechos das Partes 1 e 2 deste livro foram adaptados a partir de textos da autora intitulados "Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento", publicado in RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza – o desafio das sobreposições*. 2004. São Paulo, Instituto Socioambiental; e "Os Povos Indígenas no Brasil sob a Perspectiva do Princípio da Igualdade Étnico-Racial", publicado in PIOVESAN, Flávia (org.). *Saneamento da Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial*. 2006. Brasília: SEPPPIR.



1.1 Povos Indígenas no Brasil de hoje

O Brasil não tem ainda uma estimativa precisa sobre a população indígena em seu território. Como até hoje nunca se fez um censo indígena, as contagens variam e oscilam na medida em que se baseiam em informações de diferentes e heterogêneas fontes.¹ Em todas as hipóteses, entretanto, trata-se de uma população proporcionalmente pequena, se comparada à totalidade da população nacional.² Para efeitos desta publicação, estaremos considerando os números utilizados pela FUNAI, que informa existirem hoje no Brasil 215 povos indígenas, com uma população de aproximadamente 345 mil índios, o que representa cerca de 0,2% da população nacional. De acordo com a FUNAI, estes números referem-se somente aos índios que vivem em aldeias, estimando-se a existência de cerca de 100 a 190 mil outros vivendo fora de terras indígenas, inclusive em cidades, enquanto há ainda indícios de mais ou menos 53 grupos sem qualquer contato com a sociedade (isolados), fora aqueles que começam a reivindicar a condição de indígenas (denominados “emergentes” ou “resistentes”).

Por outro lado, uma coisa é bastante certa: a diversidade sociocultural dos índios no Brasil é enorme. Falam cerca de 180 línguas distintas do idioma oficial, com usos, costumes e tradições diferenciadas, isso sem mencionar o imenso patrimônio ambiental abrigado em suas terras, que oferece possibilidades de garantir um desenvolvimento sustentável, em especial na Amazônia brasileira.

Até o momento, foram reconhecidas 582 terras indígenas em território nacional. A extensão total dessas terras alcança 108.429.222 hectares, o que equivale a 12,54% de todo o território brasileiro. Vale notar ainda que a maior parte dessas terras está localizada na Amazônia. São 405 terras indígenas na chamada Amazônia Legal, somando 103.483.167 hectares, ou seja, praticamente 99% do total da extensão das terras indígenas do país concentram-se nessa região, sendo que ali vivem aproximadamente 60% da população indígena do país. Os outros 40%, portanto, vivem espremidos no pouco mais que 1% restante de terras, espalhadas ao longo das regiões Nordeste, Sudeste, Sul e do

estado do Mato Grosso do Sul.³ As terras indígenas fora da Amazônia, em geral, são áreas diminutas e maciçamente povoadas, palco de constantes conflitos entre índios e não-índios e de inúmeros problemas resultantes de um inchamento populacional.

Os direitos dos povos indígenas, hoje fundamentados na Constituição brasileira, foram sendo conquistados e amadurecidos no curso de uma história nem sempre justa ou generosa que, por muito tempo, sequer permitiu aos índios se fazerem ouvir. Este panorama vai sendo pouco a pouco modificado para dar lugar a um protagonismo exercido hoje amplamente pelos povos indígenas e suas organizações que, junto a outros setores da sociedade que sempre os apoiaram, têm buscado mais e mais colocar a lei em prática para conseguirem encontrar, para além do formalismo de nossas instituições e suas normas, as soluções para a implantação de seus direitos e para a garantia da viabilidade de seus projetos de futuro.

1.2 Colonização portuguesa e a origem do caos

Como se sabe, nos idos de 1500, Portugal considerou todo o território brasileiro como parte integrante do seu domínio. Em razão disso, durante praticamente os dois primeiros séculos da história do Brasil, não foram feitas sequer considerações sobre a necessidade de se assegurarem aos povos indígenas quaisquer direitos territoriais. Eram os tempos das tão arrojadas quanto arrogantes “conquistas”, em que simplesmente não se cogitava dar aos “conquistados” nenhum direito. Só com o Alvará Régio de 1º de abril de 1680 é que Portugal reconheceu que se deveria respeitar a posse dos índios sobre suas terras, por serem eles os seus primeiros ocupantes e donos naturais.

Infelizmente, esse Alvará foi muito pouco respeitado, visto que as terras indígenas tornaram-se objeto de um continuado e sistemático processo de esbulho por parte dos colonos que, muitas vezes, contavam com o apoio explícito – senão com o estímulo – das autoridades da época ou, ao menos, com a sua omissão. Um exemplo desse apoio ex-

plícito foi a edição da Carta Régia de 02/12/1808, que declarava como devolutas as terras que fossem “conquistadas” dos índios nas chamadas “Guerras Justas”,⁴ intentadas pelo governo português contra os povos indígenas que não se submeteram ao seu domínio no Brasil. A condição de devolutas permitia que as terras indígenas fossem concedidas a quem a Coroa Portuguesa quisesse, já que por terra devoluta pressupunha-se uma terra de domínio público sem nenhuma destinação específica. A praxe de considerar as terras que eram tomadas aos índios como devolutas fez escola em nosso país e explica, em grande parte, muitos dos conflitos que se prolongam até hoje.

Podemos dizer que todas as demais tentativas da Coroa de ordenar a ocupação territorial indígena serviram muito mais como uma forma de segregar os índios em espaços territoriais ínfimos, liberando grandes extensões de suas terras de ocupação tradicional para o processo de colonização. Foi o caso do que se chamou “aldeamento”: destinação de áreas onde eram reunidas comunidades indígenas sob a administração de ordens religiosas (especialmente de jesuítas) e que seguiam o chamado Regimento das Missões, de 1686, visando em especial facilitar o trabalho de assistência religiosa, ou catequese. Ao aldeamento sucedeu o chamado “Diretório dos Índios”, criado pelo Marquês de Pombal em 1757 e extinto em 1798, marcando o processo de secularização dos aldeamentos com o início da sua administração por laicos.

Começa nessa época uma prática que vai perdurar durante o Império e também por boa parte da nossa história republicana, cuja tônica estava em confinar os índios em pequenas extensões de terras, não raro limitadas ao entorno de suas aldeias, e com pouca preocupação com a manutenção das condições necessárias à sua reprodução sociocultural. Esta política, associada à praxe de transformar todos os demais espaços em terras devolutas sobre as quais se permitia a titulação a terceiros, vai gerar o caos fundiário, de fato e de direito, no qual os índios se viram envolvidos.

Basta ver que, no período do Império, a chamada Lei de Terras, de 1850 – a primeira lei que tratou de regulamentar a propriedade privada no território brasileiro – assegurou o direito territorial dos índios,

reservando terras para a sua colonização. Isso, segundo Carlos Marés, “era na verdade a reafirmação do indigenato” (1998:128), instituto do período colonial que reconhecia os índios como os primeiros e naturais senhores da terra.

Entretanto, logo depois, o mesmo Império tratou de criar outra regra que permitisse desviá-lo do respeito aos direitos que ele pretendia garantir: foram expedidas instruções que consideravam como devolutas as terras das aldeias que tivessem sido abandonadas pelos índios. De fato, isso gerou novas práticas nocivas, pois os presidentes de províncias passaram a simplesmente atestar que terras indígenas haviam sido abandonadas pelos índios, sem que isso necessariamente correspondesse à realidade. Tudo com vistas a facilitar o processo de titulação das terras para terceiros, agravando o quadro de esbulho aos direitos dos índios.

Na mesma linha dos atestados de abandono de terras, surgiram mais tarde as “certidões negativas” expedidas pelo SPI e, até hoje, pela própria FUNAI, que consistem em atestar a priori, a pedido de um particular ou quem mais for interessado, que uma dada terra não é terra indígena. É preciso que se diga que muitos abusos foram cometidos em nome de tais certidões negativas, gerando para os índios, em alguns casos e ainda hoje, a tarefa descomunal de ter que provar que existem ou que sempre estiveram lá.

1.3 Terras indígenas na primeira fase da República

A forma republicana tomaria conta do Brasil no momento em que praticamente todas as terras existentes estavam vinculadas ao poder central. Naqueles tempos, as províncias não dispunham de nenhuma autonomia. Em razão disso, surge o disposto no artigo 64 da Constituição de 1891 (a primeira Constituição da República), que transfere aos estados as terras devolutas situadas em seus territórios.

Pois bem, como muitas das terras ocupadas pelos índios haviam sido consideradas devolutas durante os períodos colonial e imperial, os estados imediatamente passaram a delas se assenhorear, agravando bastan-

te o processo de grilagem em curso sobre as terras indígenas. Exemplo disso ocorreu quando o estado do Amazonas concedeu a particulares boa parte das terras ocupadas pelos índios Ticuna com base no mencionado artigo 64. A concessão se dava a partir de um regulamento elaborado para incorporar as terras devolutas ao patrimônio estadual e que exigia uma série de providências que certamente não foram realizadas devido à sua complexidade diante das condições da época – como medições e vistorias *in loco*. Tais providências, se tivessem sido implementadas, teriam constatado a presença de inúmeras comunidades indígenas e provavelmente evitado os conflitos surgidos a partir daí.

Embora a Constituição de 1891 excepcionasse as terras situadas na faixa de fronteira daquelas que seriam transferidas aos estados, estes fizeram pouco caso da exceção e expediram inúmeros títulos incidentes sobre terras indígenas naquelas regiões. Datam dessa época títulos indevidamente conferidos sobre as terras dos índios Guarani-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, como também as primeiras invasões na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, quando Roraima ainda integrava o estado do Amazonas.

Há que se dizer que a Constituição de 1891 não fazia qualquer menção aos índios ou aos seus direitos territoriais. Isto explica, por exemplo, porque o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que surgiu em 1910, não tinha poderes para reconhecer as terras indígenas. O governo federal só demarcava terras indígenas após entendimentos com os governos estaduais e municipais. Tal situação continuou praticamente inalterada até os anos 60, em que pesem as Constituições de 34, 37 e 46 terem trazido dispositivos reconhecendo a posse dos índios sobre as terras por eles ocupadas.

A prática de discutir as demarcações de terras indígenas com os governos de estados e de municípios agravou a política de confinamento anteriormente mencionada. As terras indígenas eram geralmente demarcadas em extensão diminuta, liberando-se o que estava em volta para que os governos pudessem titular. Como exemplo, pode-se uma vez mais mencionar o caso dos Guarani-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, que foram alvo intenso da política de aldeamento do SPI, por meio da qual diversas comunidades foram sendo agrupadas em uma única aldeia, liberando-se as terras das demais para titulação a terceiros.

Os índios, sem condições de preservarem os seus sistemas tradicionais de vida, tornavam-se mão-de-obra barata para as fazendas que passaram a tomar conta da região ao sul do Mato Grosso do Sul. De certo modo, os Kaiowá sujeitaram-se a isso durante muito tempo, como forma de se manterem ligados aos seus territórios tradicionais (os tekoha). Tal quadro, em geral, durava somente enquanto interessava aos fazendeiros. Num segundo momento, estes mesmos fazendeiros passaram a ver os índios como invasores e, não raro, foram ao Judiciário para obter ordens de despejo sob a alegação de “esbulho à propriedade privada”. Comunidades inteiras foram de fato despejadas por ordem de juízes locais. Só depois da Constituição de 1988 é que tal situação começou a ser revista e alguns dos muitos problemas criados nessa época foram atenuados.

1.4 Parque do Xingu: exceção e novo paradigma

A criação do Parque Nacional do Xingu em 1961, no governo do Presidente Jânio Quadros, veio quebrar o modelo até então vigente de demarcação das terras indígenas.⁵ Fruto de uma luta iniciada ainda nos anos 50 e da qual participaram diversas personalidades, como Darcy Ribeiro e os irmãos Villas-Boas, o Parque tinha como fundamento de sua criação a necessidade de se preservarem as condições em que viviam diversos povos indígenas da região do Xingu, incluindo o seu meio ambiente. Criava-se assim uma figura que iria inspirar um novo paradigma nos anos 80, quando o conceito de terra indígena passaria a incorporar outros elementos visando à reprodução sociocultural dos povos indígenas. Naquele momento, tratava-se, como diziam os próprios defensores da criação do Parque, de preservar um pedaço do “Brasil prístino”, onde os índios ainda mantinham as suas culturas de forma harmoniosa com a natureza e longe da influência do chamado mundo civilizado.

É interessante notar que a proposta de criação do Parque tomava emprestado o formato adotado para a proteção da natureza (parque nacional), que naquele momento começava a ser implantado no Brasil e que, por sua vez, se inspirava no modelo americano. Além disso, o Parque do

Xingu rompia com a visão predominante desde o final do século XIX: a de que os índios eram seres fadados à extinção, na medida em que deveriam evoluir e perder a sua condição de índios, sendo definitivamente assimilados pela sociedade envolvente. Embora a legislação nesse momento ainda servisse de base para a assim chamada política assimilacionista, o Parque do Xingu foi pensado para ser uma exceção a esta política e ao próprio modelo de integração dos índios. Os índios do Xingu deveriam viver no Parque sob um forte aparato estatal de proteção, o que lhes garantiria, pelo menos em tese, a manutenção de suas formas de vida intactas.

Registre-se que entre a proposta original de criação e o decreto que afinal o criou, o Parque perdeu mais da metade da área inicialmente proposta, tendo sido excluídas, por exemplo, todas as nascentes dos rios que banham as suas terras. Os índios que ocupam o Parque vêm desde a sua criação lutando para recuperar as áreas que foram deixadas de fora, já tendo obtido diversas vitórias, em que pesem as sérias ameaças que a sustentabilidade ambiental do Parque hoje sofre em razão da exploração desordenada do seu entorno. Anos depois da sua criação, o Parque Nacional do Xingu foi renomeado Parque Indígena do Xingu.

1.5 O governo militar e as terras indígenas

O período de governos militares que se iniciou em 1964 e durou até 1985, com o final do mandato do ex-Presidente João Batista Figueiredo, no plano legal e político trouxe uma série de medidas importantes para a questão indígena, apesar da forma distorcida com que foram aplicadas. Registre-se que, embora o período tenha se encerrado em meados da década de 80, a influência militar sobre a questão indígena se faz sentir até hoje, tendo sido particularmente intensa durante o primeiro governo civil, que marca o início do processo de redemocratização do país com o então Presidente José Sarney, quando os militares ainda tinham amplo controle sobre as demarcações de terras, especialmente na Amazônia.

A primeira medida importante se deu no plano da formulação de novas leis, consubstanciadas em dispositivos inovadores da Constitui-

ção de 1967 e da chamada Emenda Constitucional nº 1/69, que alterou profundamente a Constituição de 1967 a ponto de se tornar de fato uma outra Constituição e ser chamada por muitos de “Constituição de 1969”. Pois bem, a maior inovação constituiu em incluir no texto constitucional um dispositivo que declarava as terras indígenas como parte do patrimônio da União, o que afastava, pelo menos no plano formal, o processo de esbulho que vinha sendo praticado pelos estados, além de centralizar a questão indígena na esfera federal.

Em segundo lugar, era expressamente reconhecido aos índios o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras, dando-lhes a possibilidade de disporem de instrumentos jurídicos para lutar contra o desrespeito ao seu meio ambiente levado a cabo por fazendeiros, empresas mineradoras, órgãos governamentais etc. Isso era, aliás, inédito no que se referia às Constituições até então.

Por fim, no que foi talvez a sua mais profunda inovação, a Constituição de 1969, nos parágrafos 1º e 2º do seu artigo 198, declarava a nulidade e a extinção dos atos que incidissem sobre a posse das terras indígenas, excluindo qualquer direito à indenização. Com isso, afastava completamente a alegação de que os novos proprietários estariam protegidos pelo chamado direito adquirido, ou seja, que os atos seriam imutáveis por terem sido realizados com base em normas jurídicas então válidas. Isso impediria, por exemplo, que o estado do Amazonas pudesse salvaguardar a titulação que realizou sobre as terras indígenas, invocando lei em vigor ou mesmo o argumento das situações já juridicamente consolidadas. Assim, o proprietário de um título de terra incidente sobre uma terra indígena não poderia impedir a sua demarcação, ou muito menos pretender ser indenizado em decorrência dela.

Como se pode imaginar, este dispositivo foi alvo de intensa polêmica, não faltando quem o criticasse como um atentado à propriedade privada. É digno de nota, por exemplo, a declaração do ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal, Cordeiro Guerra, durante um julgamento: “o que está dito no artigo 198 é mais ou menos o que está dito no artigo 1º do primeiro decreto bolchevique: Fica abolida a propriedade privada. Revogam-se as disposições em contrário”. Manifestações deste tipo ob-

viamente não traduziam qualquer discussão jurídica sobre o tema, mas apenas demonstravam a profunda oposição que um tratamento justo para os índios despertava em setores do Judiciário brasileiro.

1.6 A FUNAI e o Estatuto do Índio

Infelizmente, apesar das mudanças constitucionais, no plano político a situação da questão indígena permanecia extremamente delicada. No final da década de 60, o SPI enfrentou uma avalanche de denúncias sobre irregularidades administrativas, corrupção, gestão fraudulenta do patrimônio indígena, em especial dos recursos naturais das terras indígenas. Em função disso, o governo federal prometeu esclarecer as denúncias, punir os culpados e criar um novo órgão que faria tudo de modo diferente. De concreto, porém, fez muito pouco. Acabou por extinguir o SPI em 1967, anunciando a criação de um novo órgão para centralizar a prestação de serviços aos povos indígenas. É aí que surge a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com competência para exercer o papel de tutor dos índios e, dentre outras funções, “garantir a posse permanente” das terras habitadas pelos índios e o usufruto exclusivo dos recursos naturais nelas existentes.

Na prática, porém, a FUNAI ergueu-se sobre os escombros do SPI, aproveitando inclusive a sua estrutura de pessoal, recursos etc. Em outras palavras, um pouco mais do mesmo! Se algo de novo havia, quando aparecia, vinha na forma de funcionários sem nenhuma experiência de trabalho com os índios, provenientes de outros órgãos que, funcionando em Brasília, estavam sendo transferidos para outras partes do país. Foi o caso, por exemplo, de muitos que trabalhavam no Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), que estava sendo deslocado para o estado do Ceará – o funcionário que queria escapar da transferência tinha a FUNAI como tábua de salvação.

Fora isso, na tentativa de conter a onda de críticas que recaíam sobre a sua política indigenista em função dos desmandos no SPI, o governo federal comprometeu-se a elaborar uma nova legislação para os índios.

Isto só viria a se concretizar em 1973, quando entrou em vigor a Lei 6.001, o Estatuto do Índio, até hoje não revogado.

Baseado numa concepção que em nada se diferenciava daquela que existia desde o início da colonização, o Estatuto do Índio anunciava o seu propósito logo no primeiro artigo: “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Em outras palavras, o objetivo do Estatuto era fazer com que os índios paulatinamente deixassem de ser índios. Tratava-se, portanto, de uma lei cujos destinatários eram como “sujeitos em trânsito”, portadores, por isso mesmo, de direitos temporários, compatíveis com a sua condição e que durariam apenas e enquanto perdurasse essa mesma condição.

Boa parte do Estatuto é dedicada ao tema das terras indígenas, as quais se subdividem, nesta lei, em três categorias: Terras Ocupadas Tradicionalmente, Terras Reservadas e Terras de Domínio dos Índios. O conceito de Terras Ocupadas Tradicionalmente pelos índios advinha dos termos das Constituições de 1967 e 1969. Já as Terras Reservadas seriam aquelas destinadas para os índios pela União em qualquer parte do território nacional, com o fim de permitir a sua posse e ocupação, ficando expressamente consignado na lei que estas não se confundiam com a figura jurídica das terras tradicionais. Isso pressupunha, por exemplo, dependendo do caso, a necessidade de serem indenizados os donos dos eventuais títulos incidentes sobre uma terra que viesse a ser reservada para os índios.

Por fim, as Terras de Domínio dos Índios seriam aquelas obtidas pelos meios normais de aquisição, como a compra e a venda, por exemplo. Mas o Estatuto previa que os índios poderiam também adquirir terras por meio do instituto da usucapião que, neste caso, poderia ocorrer quando os índios ocupassem como sendo seu, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a 50 hectares, excluída logicamente, uma vez mais, a ocupação sobre terras tradicionais.

No que se refere às Reservas Indígenas, o Estatuto prevê que poderiam se organizar sob diferentes modalidades, entre as quais a Reserva propriamente dita, nos moldes acima explicitados, o Parque Indígena, a Colônia Agrícola Indígena e o Território Federal Indígena. O Território

seria uma unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população fosse formado por índios. Embora a sua aplicação seja possível em algumas regiões do estado do Amazonas, inclusive nos dias de hoje, e no próprio estado de Roraima ao tempo em que ainda não havia adquirido este *status* político, nenhum Território Federal Indígena foi jamais criado.

Já a figura da Colônia Agrícola Indígena refere-se à área destinada à exploração agropecuária, administrada pela FUNAI, onde se permitiria o convívio entre povos indígenas tidos como “integrados” e não-índios. Seria uma espécie de terra mista, concebida para acomodar os interesses conflitantes em diversas situações, nas quais a reivindicação dos índios pela demarcação das suas terras tradicionais esbarrasse no antagonismo daqueles que a ocupavam de forma ilegal há vários anos. O seu uso chegou a ser cogitado para solucionar conflitos entre índios e posseiros no Nordeste, como no caso da Terra Indígena Tapeba, no estado do Ceará. Mas também nunca chegou a ser implantada. Hoje, ainda que o Estatuto não esteja formalmente revogado, o conceito de “índios integrados” foi totalmente superado pela Constituição de 88, sendo certo, portanto, que a figura da Colônia Agrícola não tem mais qualquer aplicação.

A modalidade Parque Indígena é concebida nessa lei de forma complexa e confusa. Conforme o Estatuto, seria a “área contida em terra na posse dos índios”, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as “belezas naturais da região”, onde seria permitido ainda que a FUNAI e outros órgãos da União pudessem prestar aos índios que lá vivessem assistência educacional, econômica e sanitária. A pergunta que se faz é se poderia haver um Parque Indígena dentro de uma terra tradicional, já que a expressão “área contida em terra na posse dos índios” dá margem a esta interpretação. No mais, a figura inspirou-se certamente no modelo de criação do então Parque Nacional do Xingu, merecendo destaque a clara menção à questão da preservação do meio ambiente. Até hoje, porém, tampouco se criou um Parque Indígena com base no Estatuto.

A figura da Reserva Indígena em seu aspecto mais amplo voltou a ser objeto de discussão em tempos mais recentes, sendo vista como um instrumento para solucionar casos em que a demarcação de terras para

os índios esbarra em enormes dificuldades, como o longo tempo que se passou desde a expulsão das comunidades de suas posses, o que dificulta a caracterização da sua ocupação tradicional. Nesses casos, em geral, há grandes conflitos suscitados em função da presença de posseiros e/ou de fazendeiros no interior da terra, não raro secundados por uma disputa no Judiciário que faz o assunto virar uma pendência quase infinita.

Porém, a adoção da figura da Reserva encontra forte resistência devido ao temor de alguns setores de que, com isso, estar-se-ia abrindo uma porta para suavizar a aplicação da figura da terra tradicional. Tanto é que em situações em que se chegou a desapropriar terras para serem concedidas aos índios, como no caso da Terra Indígena Bracuí, no Rio de Janeiro, de ocupação dos índios Guarani, a qual foi inclusive objeto de um decreto de desapropriação expedido pelo governo Leonel Brizola, a FUNAI posteriormente veio a declará-la como de ocupação tradicional, no bojo de um procedimento administrativo de demarcação. Funcionários que atuam no setor fundiário da FUNAI alegam que, como a aplicação do instrumento da Reserva Indígena nunca foi regulamentado, isto impediria a sua utilização.

Além disso, o artigo 19 do Estatuto do Índio determina ainda que as terras indígenas, por iniciativa e sob orientação da FUNAI, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o procedimento estabelecido em decreto do Poder Executivo. Tal artigo permanece válido até hoje e ele constitui a base jurídica para a edição dos decretos que têm regulamentado a matéria – hoje, o Decreto 1.775, de 1996, sobre o qual falaremos mais adiante. O Estatuto também prevê que a demarcação terá que ser homologada pelo Presidente da República, bem como registrada na Secretaria de Patrimônio da União e no cartório de imóveis do local onde se situa a terra indígena em questão.

Por fim, o Estatuto, em seu artigo 25, estabelece que o reconhecimento do direito dos índios à posse de suas terras independe da sua demarcação, o que tem fundamentado muitas solicitações ao Judiciário para que sejam expedidas medidas liminares de proteção das terras indígenas, até que se conclua o procedimento de sua demarcação. O pressuposto deste artigo é o entendimento de que a demarcação das

terras indígenas apenas reconhece a existência de uma situação, qual seja, o fato de um determinado povo indígena ocupar certa terra. Daí se dizer que a demarcação não cria nem dá direitos e é um ato meramente declaratório dos limites dentro dos quais o direito indígena – que pree-xiste – continuará a ser exercido. Mas isto também será tratado mais à frente, quando falarmos sobre a Constituição de 1988.

1.7 Saldo da era militar

O saldo do período militar não é positivo para os índios, especialmente por ter sido o momento em que o governo brasileiro realizou diversas ações para desenvolver a Região Amazônica e integrá-la ao resto do país. Reunidas no famoso Plano de Integração Nacional (PIN), que se materializou na abertura de estradas, construção de hidrelétricas e concessão de fortes subsídios econômicos aos que quisessem explorar as riquezas ali existentes, as ações provocaram um processo de ocupação maciça, desordenada e predatória que colheu os povos indígenas e suas terras no meio de um grande rastro de destruição.

Em que pesem os dispositivos legais que o próprio governo criou, na prática o que ocorreu foi um processo sistemático de negação dos direitos territoriais dos índios, demarcando-se terras diminutas e permitindo-se a exploração das áreas remanescentes por empresas, a exemplo do que aconteceu com as terras do povo Waimiri-Atroari, no Amazonas, exploradas até hoje pela mineradora Paranapanema.

Outro expediente utilizado foi a remoção de índios de suas terras, transferindo-os para outras áreas com o intuito de permitir a construção de estradas. Aqui o caso mais emblemático foi o do povo Panará, que em 1975 foi levado à revelia para o Parque Indígena do Xingu em decorrência da abertura da Rodovia Cuiabá-Santarém, a BR-163. A construção da estrada e a remoção do território tradicional ocasionaram a morte de mais da metade daquele povo. Somente nos anos 90, os Panará conseguiram retomar uma parte do seu território tradicional, após longa batalha administrativa e judicial.

O governo militar mantinha a FUNAI sob seu estrito controle, inclusive designando militares para presidi-la. À época, cabia a este órgão não só realizar o procedimento de identificação das terras indígenas, mas também decidir se a área seria efetivamente demarcada. Quando esse controle começou a se mostrar de difícil execução, visto que a FUNAI, apesar do momento político que o país vivia, começava a contar com um quadro de servidores comprometidos com a defesa dos índios – principalmente antropólogos e indigenistas – o governo estabeleceu novos mecanismos para controlar as decisões do órgão referentes a terras.

O primeiro mecanismo veio à tona com o Decreto nº 88.118, de 23/02/1983 que, embora mantivesse a tarefa de realizar os estudos de identificação através dos técnicos da FUNAI, submetia-os à prévia aprovação de um grupo de trabalho composto por representantes de diversos ministérios e órgãos federais. Só no caso de sua aprovação pelo “Grupão”, como ficou conhecido o grupo de trabalho, é que o procedimento seguia para ser analisado pelos Ministérios do Interior e Extraordinário para Assuntos Fundiários, aos quais cabia então a decisão sobre as demarcações em lugar da FUNAI. Quando se tratasse de terras situadas em faixa de fronteira, a decisão estaria ainda condicionada à expressa participação de um representante da antiga Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional.

Já no governo Sarney, mas ainda claramente inspirada pelos militares, nova alteração seria introduzida no procedimento de demarcação. Desta feita, com base no Decreto nº 94.945, de 23/09/1987, que quebrava a regra até então mantida de os estudos de identificação serem realizados apenas por técnicos da FUNAI, ficava determinado que a equipe responsável pelo trabalho contaria também com a participação de representantes do órgão fundiário federal e do órgão fundiário estadual onde se localizasse a terra indígena a ser identificada, bem como de um representante da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, quando se tratasse de faixa de fronteira. O “Grupão” foi mantido basicamente nos mesmos moldes do decreto anterior, assim como permanece o poder de decisão nos Ministérios (quando o Ministério dos Assuntos Fundiários foi extinto, ele foi substituído pelo Ministério

da Reforma e do Desenvolvimento Agrário⁶). O Conselho de Segurança Nacional continuava formalmente a participar das decisões quando se tratava de terras na faixa de fronteira, mas na prática o seu Secretário Geral participava das decisões relativas a todas as demarcações.

Felizmente, o processo constituinte, que desaguou na elaboração da Constituição de 1988, seguido das primeiras eleições diretas para Presidente da República em quase 30 anos vieram trazer um clima novo para o país, o que ajudou a afastar o peso daqueles anos de chumbo. Isto se refletiria em ideais muito mais justos como base de um novo estado democrático de direito, o que se faria sentir também na questão indígena.

Não obstante, os militares tentam até hoje manter a sua influência sobre o destino dos direitos indígenas. No governo do Presidente Lula, o Gabinete de Segurança Institucional, chefiado por um militar – o General Jorge Armando Felix – criou um grupo de trabalho (GT) com a missão de propor uma nova política indigenista (Portaria nº 15-CH/GII, de 11/05/2004). Os trabalhos deste GT não foram adiante, visto que o governo, em função da repercussão negativa da criação deste grupo, instituiu um outro com o mesmo objetivo, desta feita por meio de portaria interministerial (Portaria nº 893, de 08/11/2004), assinada pelos Ministros da Casa Civil, Justiça, Gabinete de Segurança Institucional e Secretaria Geral da Presidência da República. Este segundo GT, agora um GTI, encerrou os seus trabalhos em dezembro de 2005, tendo recomendado, entre outras conclusões, que o governo convocasse a primeira Conferência Nacional dos Povos Indígenas e a instalação da Comissão Nacional de Política Indigenista; que determinasse a elaboração de um projeto específico para a regulamentação da mineração em terras indígenas; e ainda que decidisse pela realização de um amplo processo de formação e de capacitação dos profissionais que já atuam na implementação das ações indigenistas no Estado brasileiro. No caso da Conferência Nacional, esta acabou sendo realizada em abril de 2006, sendo que a Comissão Nacional foi criada por decreto do Presidente Lula no dia 23/03/2006.

Outra recomendação do GTI dirigiu-se à questão da tutela, tendo sido indicado que as regras sobre o tema “necessitam de atualização, uma vez que a norma constitucional não estabelece mais a visão inevi-

tável de integração do índio ainda presente no Estatuto”. E continua: “esses conflitos jurídicos e a remissão à legislação especial quanto à definição da capacidade jurídica dos índios precisam ser resolvidos. No entanto, como já foi dito, não se vislumbram condições de consenso ou consentimento para que isto seja realizado a contento”.⁷

1.8 Constituição de 1988 e novos mecanismos de proteção

A Constituição de 1988 trouxe uma série de inovações no tratamento da questão indígena, incorporando a mais moderna concepção de igualdade e indicando novos parâmetros para a relação do Estado e da sociedade brasileira com os índios. De lá para cá, houve um avanço significativo na proteção e no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no país, fazendo desta Carta uma espécie de marco divisor para a avaliação da situação dos índios no Brasil de hoje. Os Constituintes de 1988 não só consagraram, pela primeira vez em nossa história, um capítulo específico à proteção dos direitos indígenas, como afastaram definitivamente a perspectiva assimilacionista, assegurando aos índios o direito à diferença.

A Constituição reconheceu aos povos indígenas direitos permanentes e coletivos e inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, de suas comunidades e organizações para a defesa dos seus próprios direitos e interesses. Além disso, a Constituição atribuiu ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando, por fim, a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas.

1.9 Mobilização indígena e consolidação de direitos

Não é preciso repetir que o Capítulo dos Índios na Constituição foi o resultado de intensa mobilização, durante o processo constituinte, por parte dos índios e de setores da sociedade civil. Muitos autores

registraram os fatos que nos contam como uma coalizão nacional, coordenada pela então UNI (União das Nações Indígenas) e composta por várias organizações de apoio. A UNI lançou a campanha “Povos Indígenas na Constituinte”, que mobilizou índios de todo o país e desempenhou papel fundamental para a reversão de um quadro antiindígena no Congresso Constituinte e para a concretização dos avanços afinal aprovados no texto constitucional.⁸ Essa intensa mobilização durante o processo de elaboração da Constituição fortaleceu o movimento indígena e estimulou a criação de novas organizações de apoio voltadas à implementação dos direitos assegurados no novo texto. Nesse quadro iriam surgir também organizações não-governamentais, que reuniriam advogados para atuarem na defesa de tais direitos perante o Judiciário, buscando ainda apoiar a formação de profissionais indígenas que pudessem passar a implementar essa tarefa – em 1988 não havia um único advogado indígena no país.

Além disso, com o advento da Constituição de 88, o Estado começou a estruturar, por meio do Ministério Público Federal (MPF), uma eficiente rede de atendimento às demandas jurídicas dos povos indígenas. Para tanto, o MPF designou Procuradores da República dedicados à defesa dos interesses indígenas em todos os estados da federação, lotados nas capitais e nas cidades do interior que sediavam varas da Justiça Federal. O MPF também estruturou um corpo de assessores técnicos em diversas áreas, como antropologia e engenharia florestal. A inserção do MPF no trato da questão indígena tem sido fundamental, permitindo aos índios afinal contarem com um órgão independente dotado de profissionais qualificados para a defesa de seus interesses.

No tocante à defesa judicial dos interesses indígenas, as inúmeras iniciativas adotadas pelo MPF perante o Judiciário, ao lado de ações paradigmáticas movidas por organizações não-governamentais, permitiram o estabelecimento de vários precedentes importantes na interpretação e na consolidação dos dispositivos constitucionais. É possível dizer que o Judiciário se acostumou a tratar dos temas indígenas que, até 1988, chegavam aos Tribunais de forma apenas esporádica e sob o véu de um desconhecimento profundo da realidade afeta a eles.

O trabalho de defesa judicial dos direitos indígenas, levado a cabo por advogados e organizações não-governamentais em geral, passou a contar com a participação do povo indígena interessado no processo de discussão e de formulação da estratégia jurídica a ser adotada para o seu tratamento, o que implica uma via de mão dupla que tem permitido aos índios também se familiarizarem com os mecanismos de funcionamento do Poder Judiciário brasileiro, instituição até então praticamente desconhecida da maioria dos povos indígenas em nosso país.

Vale lembrar que mover ações judiciais em nome de comunidades indígenas logo após 1988 não foi uma tarefa tão simples. Um dos principais problemas enfrentados pelos advogados de organizações não-governamentais era o questionamento que se fazia acerca do seu próprio papel de advogados dos índios. Havia, em especial, duas estranhezas que davam ensejo a incontáveis perguntas e a obstáculos práticos. A primeira delas dizia respeito ao pagamento do salário dos advogados, já que os índios não teriam recursos para tanto e havia muita dificuldade de compreensão – senão desconfiança – quanto ao funcionamento das organizações do terceiro setor. A segunda estranheza recaía sobre a possibilidade de os índios constituírem advogados sem que para isso a FUNAI houvesse dado o seu assentimento, em razão do regime tutelar.

No primeiro caso, os advogados tinham que se sujeitar a fornecer longas explicações a juízes, procuradores e delegados de polícia sobre a natureza do seu trabalho, sobre o tipo de organização em que estavam inseridos, as fontes que as financiavam, especialmente quando havia menção a recursos oriundos da chamada cooperação internacional. Não faltaram desconfiança e veladas insinuações sobre o trabalho de agentes a respeito de alguma conspiração para internacionalizar a Amazônia, ou outras acusações igualmente estapafúrdias e preconceituosas, posto que arraigadas na idéia de que os povos indígenas não eram capazes de definir suas prioridades e de conduzir seu modo de vida por si mesmos.

Já em relação à possibilidade de os povos indígenas constituírem seus próprios advogados independentemente de qualquer autorização do órgão tutor, os advogados dedicaram-se a um amplo processo de esclarecimento das autoridades sobre a aplicação do artigo 232 da Constitui-

ção Federal de 1988, que conferiu aos índios legitimidade processual para defender em juízo seus direitos e interesses. Note-se que nos primeiros anos logo após a promulgação do texto constitucional era muito comum o completo desconhecimento da existência desse dispositivo, o que importava a necessidade de fazer constar de todas as petições iniciais das ações apresentadas ao Judiciário um tópico explicativo sobre a “capacidade processual dos índios”. Ainda hoje, vez por outra essa questão é levantada por um ou outro juiz que desconhece o assunto, mas em geral ela foi superada.

Não bastassem as questões sobre a capacidade processual, também surgiram dúvidas sobre a forma de representação dos povos indígenas. Como se sabe, os povos indígenas organizam-se de forma coletiva e a sua representação se dá de acordo com os modos internos a cada um deles. Um povo adota o sistema de representação por meio de um único chefe, que pode ser um cacique, um tuxaua ou outra denominação equivalente. Outro povo pode adotar o sistema de representação coletiva, na qual um grupo de lideranças é que detém a competência para, por exemplo, outorgar instrumento procuratório para a atuação de um advogado em juízo.

Nessas circunstâncias, sempre que questionados sobre o modo de representação de determinado povo indígena indicado na procuração, era necessário explicar ao juiz o sistema de organização daquele povo, demonstrando que o instrumento conferido estava de acordo com os seus usos, costumes e tradições. Isso só era possível com o auxílio da antropologia que, através dos estudiosos das culturas indígenas, fornecia descrições precisas sobre a organização e os costumes de cada povo.

1.10 Defendendo os direitos indígenas após 18 anos de uma nova Constituição

Como se disse, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, o movimento indígena vem se fortalecendo e se estruturando, assumindo cada vez mais os espaços políticos existentes para a discussão

de questões de interesse dos índios em todo o país. As organizações indígenas, que multiplicaram e passaram a investir na capacitação técnica de seus quadros, priorizando-a, atuam em todos os níveis de discussão dos assuntos indigenistas – do local ao global, passando pelo regional e pelo nacional. Em todos os campos do conhecimento despontam profissionais indígenas bastante qualificados, e o país viu surgir ao longo desses anos diversas iniciativas na área de educação, desde as escolas indígenas de Ensino Fundamental bilíngüe, os cursos de formação e treinamento de professores indígenas especializados, até a criação de uma universidade indígena.

Na área do Direito, há hoje mais de 10 advogados indígenas atuantes – quatro deles são autores de ensaios em capítulo específico desta publicação. Os advogados indígenas têm trabalhado com temas que vão desde a proteção dos direitos territoriais até a questão do acesso aos recursos genéticos em terras indígenas e os conhecimentos tradicionais a eles associados. A sua atuação tem se dado perante o Poder Judiciário, o Poder Executivo ou o Poder Legislativo, na discussão direta com parlamentares acerca da formulação de novas leis sobre a questão dos direitos indígenas.

Destaque-se ainda a atuação de organizações e de alguns advogados indígenas em fóruns e em organismos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização dos Estados Americanos (OEA), bem como diante de alguns de seus órgãos especializados. Recentemente, a Comissão de Direitos Humanos da OEA expediu medida cautelar sobre a necessidade de o governo brasileiro finalizar o processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, procedimento inédito no tocante à análise de causas indígenas relativas ao Brasil. A medida resultou da iniciativa adotada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), representado pela advogada indígena Joênia Wapixana, cuja atuação perante o organismo internacional garantiu o sucesso da demanda. A providência exerceu papel fundamental na decisão do Presidente Luis Inácio Lula da Silva de afinal homologar a terra indígena em questão.

Notas

- ¹ Os censos do IBGE, a partir de 1991, passaram a introduzir a variante “indígena” na categoria “cor da pele”, sem entretanto agregar à sua pesquisa qualquer informação que permita uma compreensão qualificada dos dados demográficos obtidos.
- ² Dados de 16/04/2006, conforme <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/qqoqindex.shtm>
- ³ *Idem.*
- ⁴ Segundo Hannah Arendt, “devemos voltar para a Antiguidade romana, para encontrarmos a primeira justificação da Guerra, juntamente com a primeira noção de que existem guerras justas e injustas. No entanto, as distinções e justificações romanas não diziam respeito à liberdade, nem estabeleciam nenhuma diferença entre guerras ofensivas e defensivas. ‘A guerra que é necessária é justa’, dizia Lívio, ‘e abençoadas são as armas quando só nelas reside a esperança’. (‘Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.’). Necessidade, desde a época de Lívio e através dos séculos, tem significado muitas coisas que hoje acharíamos suficientes para qualificar uma guerra antes como injusta do que como justa. Conquista, expansão, defesa do capital investido, manutenção do poder em face do aparecimento de novas potências ameaçadoras, ou apoio a um determinado equilíbrio do poder – todas essas bem conhecidas realidades da política do poder não somente foram, de fato, causas da eclosão da maioria das guerras na História, como também foram tidas como ‘necessidades’, isto é, como motivos legítimos para fundamentar uma decisão pelas armas. A noção de que agressão é um crime e de que as guerras só podem ser justificadas se visarem repelir ou prevenir agressões adquiriu relevância prática ou mesmo teórica apenas após a Primeira Guerra Mundial haver demonstrado o horripilante potencial destrutivo da guerra, nas condições da tecnologia moderna” (ARENDE, Hannah. 1990. *Da Revolução*. Editora Ática e UNB. p.10-11.
- ⁵ No entendimento da geógrafa Maria Lúcia Pires Menezes, em sua obra “Parque Indígena do Xingu: A Construção de um Território Estatal” (p.62), a proposta foi de criação de um parque e não de “demarcações individuais” que delimitassem as terras de cada uma das comunidades indígenas habitantes daquela região.
- ⁶ “O Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD) passaria a ter assento na reunião do então fórum deliberativo no tocante a terras indígenas, o ‘Grupão’, grupo interministerial criado pelo decreto 88.118/83, que retirara da FUNAI grande parte de suas responsabilidades nesse processo, deixando-as sobretudo nas mãos dos aparelhos de inteligência e intervenção militar no que dizia respeito a problemas fundiários. Dentro do MIRAD seriam criadas a Coordenadoria de Conflitos Agrários e a Coordenadoria de Terras Indígenas, implantadas respectivamente por Alfredo Wagner Berno de Almeida e João Pacheco de Oliveira, em 1985, e integradas sobretudo por antropólogos.” (“Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação”. In: *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista*. 2002. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. p.13.
- ⁷ Relatório final do Grupo de Trabalho Interministerial de Política Indigenista. Brasília, 2005.
- ⁸ Para um relato detalhado: SANTILLI, Márcio. “Os Direitos Indígenas na Constituição Brasileira”. In: *Povos Indígenas no Brasil – 1987/88/89/90*. 1991. São Paulo: CEDI..



Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença

Ana Valéria Araújo

Joênia Batista de Carvalho – Wapixana

Paulo Celso de Oliveira – Pankararu

Lúcia Fernanda Jófej – Kaingang

Vilmar Martins Moura Guarany

S. James Anaya



Ministério
da Educação



Brasília, novembro de 2006

Sai, enfim, acordo para os índios

Constituição não delimita os territórios dos não aculturados

Parte 2

Direitos indígenas

– estado da arte



Caríacas indígenas chegam ao Congresso para pedir os direitos indígenas do texto

Índios pedem direitos para tribos

Seventeen indígenas indígenas...
do Congresso para...
do Congresso, Elzeir...
pedem, sem os direitos...
que todos os seus...
que os índios...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...

do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...

do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...



Dança no Congresso

Uma dança...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...

Uma dança...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...

Uma dança...
do Congresso...
do Congresso...
do Congresso...

2.1 A Constituição de 1988

A Constituição de 1988 estabeleceu uma nova forma de pensar a relação com os povos indígenas em nosso território, reconhecendo serem eles coletividades culturalmente distintas, os habitantes originais desta terra chamada Brasil, por isso mesmo, detentores de direitos especiais. Ao afirmar o direito dos índios à diferença, calcado na existência de diferenças culturais, o diploma constitucional quebrou o paradigma da integração e da assimilação que até então dominava o nosso ordenamento jurídico, determinando-lhe um novo rumo que garanta aos povos indígenas permanecerem como tal, se assim o desejarem, devendo o Estado assegurar-lhes as condições para que isso ocorra. A verdade é que, ao reconhecer aos povos indígenas direitos coletivos e permanentes, a Constituição abriu um novo horizonte para o país como um todo, criando as bases para o estabelecimento de direito de uma sociedade pluriétnica e multicultural, em que povos continuem a existir como povos que são, independente do grau de contato ou de interação que exerçam com os demais setores da sociedade que os envolve.

A Constituição Federal estabelece os fundamentos dos direitos indígenas e funciona também como uma espécie de roteiro para a implementação desses direitos, instituindo diretrizes para a sua implantação. Dentre os direitos reconhecidos aos índios pela Constituição Federal, encontramos:

- Direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.
- Direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis.
- Obrigação da União de demarcar as Terras Indígenas, proteger e fazer respeitar todos os bens nelas existentes.
- Direito à posse permanente sobre essas terras.
- Proibição de remoção dos povos indígenas de suas terras, salvo 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 o direito de retorno tão logo cesse o risco.

- Usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
- Uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem; e proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro.

O advento da nova Carta Constitucional propiciou, na seqüência, o debate sobre a necessidade de reformulação do Estatuto do Índio de 1973, cujas bases, como já dito, estavam assentadas no conceito superado da necessidade de integração e de assimilação dos índios à comunhão nacional, e na noção da tutela a ser exercida pelo órgão oficial enquanto aquele objetivo não fosse alcançado. Além disso, era também preciso agora regulamentar novos temas que, presentes no texto constitucional, reclamavam detalhamento em leis específicas para que pudessem ser plenamente executados. A proteção aos recursos hídricos existentes em Terras Indígenas e o estabelecimento de salvaguardas para os índios no caso de realização de atividades minerárias em seus territórios são bons exemplos disso. Desde 1990, tramitam no Congresso Nacional vários Projetos de Lei propondo a revisão do Estatuto do Índio e a regulamentação de diversos aspectos da Constituição relacionados aos direitos indígenas.

2.2 Revisão do Estatuto do Índio

Para produzir uma nova lei que pudesse substituir o antigo Estatuto do Índio, em 1991 foram apresentados ao Congresso Nacional três projetos de lei,¹ analisados no âmbito de uma Comissão Especial criada pela Câmara dos Deputados que, em 1994, aprovou um texto substitutivo que pretendia conciliar o conteúdo dos diversos projetos, adotando um perfil avançado no tratamento de temas como capacidade civil dos índios, proteção aos conhecimentos tradicionais e demarcação de terras. Porém, desde 1995, a análise do substitutivo aos projetos está bloqueada na Câmara dos Deputados. Passados mais de dez anos, nenhum esforço foi suficiente para garantir o empenho do Governo na aprovação de uma nova lei.²

Durante esses mais de dez anos, as organizações indígenas e a sociedade civil não deixaram de cobrar do Governo e do Congresso a aprovação de uma nova lei. Registre-se que ao longo desse período as organizações indígenas desenvolveram uma enorme capacidade de intervenção nos debates sobre a revisão do Estatuto e que suas participações têm sido fundamentais para aperfeiçoar o conteúdo das propostas elaboradas. Em que pese esses esforços, porém, não se logrou alterar a situação, sendo provável que a discussão e a aprovação de um novo Estatuto se prolonguem ainda por outras Legislaturas.

O grande absurdo é que, em pleno século XXI, no ano de 2006, os índios ainda sejam vistos como cidadãos não plenamente capazes de determinarem as suas próprias vontades, um órgão de Estado sendo o seu tutor e encarregado de intermediar (autorizando e desautorizando) as inúmeras relações de contato em que já se encontram efetivamente envolvidos. A condição de tutelados cerceia sua livre expressão política, a administração direta dos seus territórios, seu acesso aos serviços públicos, ao mercado de trabalho, às linhas oficiais de crédito etc. Além de reduzir a capacidade civil dos índios, a tutela é um obstáculo à autogestão das terras e dos projetos para o futuro dos povos indígenas.

2.3 Terras indígenas e o procedimento de demarcação

A Constituição Federal tratou de garantir especialmente o direito territorial indígena, definindo, no **parágrafo 1º** do seu **artigo 231**, as Terras Indígenas:

○ 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.

Ressalte-se que os direitos territoriais indígenas são originários e imprescritíveis, isto é, operam desde sempre na direção do passado e do

futuro. Além disso, independem de reconhecimento formal. Entretanto, sempre que um povo indígena ocupar tradicionalmente determinada área, a União estará obrigada, por força do *caput* do mencionado artigo 231, a promover este reconhecimento, declarando o caráter indígena daquela terra e realizando a demarcação física dos seus limites, com o objetivo de garantir a sua proteção.

Assim sendo, o procedimento de demarcação das Terras Indígenas, previsto em decreto baixado pelo Presidente da República, simplesmente traduz para a burocracia estatal o conceito constitucional aplicado no caso concreto. Nas palavras de Carlos Marés, é “a forma procedimental pela qual o Poder Público reconhece a incidência dos elementos descritos no artigo 231, parágrafo primeiro da Constituição Federal sobre uma sorte de terras”.³ Isto é, quando da demarcação de uma Terra Indígena, o Estado levará em consideração obrigatoriamente as terras que são habitadas pelos índios em caráter permanente, as utilizadas em suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação ambiental e as necessárias à reprodução física e cultural daquele povo. E examinará tais requisitos de acordo com os usos, os costumes e as tradições dos próprios índios, exatamente como dispõe a Constituição.

Ressalte-se que a Constituição de 88, ao conceituar as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e destiná-las à ocupação permanente, rompeu também com o paradigma da “imemorialidade” que até então orientava os procedimentos de demarcação das Terras Indígenas no país. Ou seja, buscava-se, antes de mais nada, remontar o processo de ocupação pretérita dos índios sobre suas terras, num trabalho que muitas vezes tinha muito mais de arqueologia e de história do que de antropologia. Com o uso da expressão “tradicionalmente”, quis a Constituição, segundo José Afonso da Silva, referir-se não a uma “circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao seu modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam”.⁴

O direito à terra está, sem sombra de dúvidas, na essência dos direitos dos povos indígenas. Da sua garantia dependem todos os demais direitos e a própria continuidade e reprodução cultural desses povos. Por isso mesmo, em torno da sua aplicação ocorrem os maiores conflitos e aí se opera toda uma usina de fabricação de preconceitos que procuram deslegitimá-lo e desqualificá-lo. Sob o mote “há muita terra para pouco índio”, interesses contrariados com a demarcação das terras indígenas no país procuram apresentar os índios como privilegiados em relação aos demais setores da sociedade brasileira, o que se traduz numa imensa pressão sobre o governo para que não se demarquem ou se demarquem em menor extensão as terras às quais determinado povo tem direito.

O mote “muita terra para pouco índio” não passa de preconceito e má fé, não tendo qualquer amparo em fatos concretos, bastando que se verifique para tanto que na maioria das regiões do país os povos indígenas vivem em áreas bastante pequenas, as quais não lhes conferem as condições mínimas para uma existência digna. Exceção se faz no caso da Amazônia, onde nos últimos anos foi possível reconhecer aos índios o direito a áreas de maior extensão, com fundamento exatamente no conceito constitucional de terras indígenas. Mesmo nestes casos, é preciso que se diga que em muitas regiões da Amazônia os índios são a maior parte da população, sendo certo que as extensões das suas terras ainda estão abaixo dos índices de concentração fundiária na mão de particulares. Não bastasse isso, muitas dessas terras, ainda que extensas, enfrentam graves problemas de invasão por madeireiros, garimpeiros e fazendeiros, sendo o Estado bastante lento e pouco eficiente em adotar providências para garantir a plena posse dos índios sobre seus territórios.

2.4 O Decreto 1.775/96

Para demarcar as Terras Indígenas no Brasil, o Estado utiliza-se de um procedimento administrativo, que hoje é regulado pelos dispositivos

do Decreto do Poder Executivo nº 1775, de 08/01/1996. O procedimento subdivide-se em diversas etapas:

- 1 **Identificação** – No primeiro momento do procedimento de demarcação, a FUNAI nomeia um antropólogo para elaborar um estudo antropológico de identificação da Terra Indígena em questão. O estudo do antropólogo fundamenta o trabalho de um grupo técnico especializado, composto preferencialmente por técnicos do próprio órgão indigenista, que fará estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental, além do levantamento fundiário para a delimitação dos limites da Terra Indígena (na prática, porém, antropólogo e demais técnicos trabalham concomitantemente). O grupo apresenta relatório circunstanciado com a caracterização da terra a ser demarcada, que há de ser aprovado pelo presidente da FUNAI e, em seguida, publicado na imprensa oficial e afixado na sede da prefeitura local.
- 2 **Contraditório** – Esta etapa foi introduzida no procedimento administrativo de demarcação pelo Decreto 1775/96, sendo motivo de intensa polêmica quando da sua edição. Trata-se da oportunidade dada a todo e qualquer interessado, incluindo-se estados e municípios, de se manifestar sobre o procedimento de demarcação de uma dada Terra Indígena e impugná-la pela via administrativa – antes do Decreto a possibilidade de impugnação era apenas judicial. Os interessados, a contar da abertura do procedimento de demarcação até 90 dias após a publicação do relatório do grupo técnico na imprensa oficial, poderão apresentar ao órgão indigenista suas razões, acompanhadas de provas, a fim de pleitearem indenização ou demonstrarem vícios existentes no relatório. A FUNAI tem, a partir daí, 60 dias para opinar sobre as razões dos interessados e encaminhar o procedimento ao Ministro da Justiça.
- 3 **Declaração dos limites** – O Ministro da Justiça expedirá, no prazo de 30 dias, portaria declarando os limites da área e determinando a sua demarcação física. Ao invés disso, porém, poderá optar por prescrever diligências a serem cumpridas em mais 90 dias, ou ainda, desaproveitar a identificação por meio de decisão fundamentada, a ser também publicada na imprensa oficial.
- 4 **Demarcação física** – Declarados os limites da área, a FUNAI fará a sua demarcação física, que implica colocação de marcos no

ção, placas de sinalização, picadas quando necessário etc. Ainda nesta etapa, o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), em caráter prioritário, procederá ao reassentamento de eventuais ocupantes não-índios.

- 5 **Homologação** – Todo o procedimento de demarcação será, por fim, submetido ao Presidente da República para ratificação por meio de decreto.
- 6 **Registro** – A Terra Indígena demarcada e homologada será registrada, no prazo de 30 dias, no cartório de registro de imóveis da comarca correspondente e no SPU (Secretaria de Patrimônio da União).

Vale destacar que o Decreto 1.775/96 preocupou-se com o componente ambiental do conceito de Terras Indígenas, prevendo expressamente a necessidade de se efetuar um levantamento da situação ambiental da terra em identificação, o qual passa a integrar o rol dos estudos complementares que se realizam no âmbito do procedimento de demarcação. Até então, isso não acontecia.

Assim, a partir de 1996, todos os grupos de trabalho criados para identificarem Terras Indígenas passaram a contar com um profissional habilitado na matéria, na maioria das vezes um biólogo, que foi oficialmente denominado, nos atos internos da FUNAI, de o “ambientalista” do grupo. Este profissional, nos termos da Portaria nº 14, de 09/01/96, do Ministério da Justiça, que estabelece as regras para a elaboração do relatório circunstanciado que há de ser ao final elaborado pelo grupo de trabalho, deve fornecer informações detalhadas sobre o meio ambiente da terra, tais como:

- “Identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem-estar econômico e cultural do grupo indígena.
- Explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias.”

Na prática, porém, até agora o “ambientalista” tem apenas cumprido um rito burocrático, pouco aproveitado pelo antropólogo que coordena o grupo de trabalho em cada caso. A partir do momento em que a questão ambiental passou a ser elemento fundamental na definição

dos limites de uma Terra Indígena, os estudos ambientais precisaram ganhar maior peso no âmbito dos estudos que embasam os relatórios de identificação, o que implica promover uma interação mais efetiva entre o saber antropológico e os demais.

Também seria oportuno que os estudos realizados nessa seara fossem aproveitados pelos órgãos públicos, principalmente o IBAMA e a FUNAI, ao apoiarem os índios na formulação de projetos de gestão dos recursos naturais existentes em suas terras. Isto propiciaria a eles um roteiro consistente de ações, provavelmente mais efetivo no desempenho das suas atribuições institucionais, o que tem sido feito, na maioria das vezes, sem nenhum tipo de planejamento ou auxílio de informações qualificadas e sistematizadas, tornando as intervenções que realizam incapazes de alterar o quadro crônico de ameaças que paira sobre o meio ambiente das Terras Indígenas ou sobre a situação econômica desses povos.

2.5 Laudos antropológicos

O país está hoje diante de um quadro de novas reivindicações territoriais indígenas, em função de solicitações de revisão de demarcações realizadas tendo em vista sistemáticas anteriores, além de novos pedidos surgidos a partir do movimento de retomada de identidade pelos chamados “índios resistentes”. Este quadro delinea-se num momento em que cresce também o movimento de contestação às demarcações de Terras Indígenas, fortalecido por personagens que, por exemplo, ao tempo da Assembleia Nacional Constituinte apoiaram o capítulo dos direitos indígenas. Agora, no Senado, muitos destes engrossam o coro da bancada de Roraima (RR), que deseja colocar sob o controle do Congresso Nacional a demarcação das Terras Indígenas (Proposta de Emenda Constitucional, de autoria do senador Mozarildo Cavalcanti, a ser votada pelo Senado), o que sempre acaba, aliás, encontrando eco em alguns setores do Estado, independente do governo que ocupe o poder, como atesta até agora a falta de uma postura clara do governo Lula no tocante à questão.

Além disso, há também uma crescente contestação à legitimidade dos relatórios de identificação de Terras Indígenas elaborados nos procedimentos administrativos de demarcação por antropólogos, sejam eles dos quadros da FUNAI ou não. A contestação feita junto aos Poderes Executivo e Judiciário assenta-se na argumentação recorrente de que os antropólogos, em seus laudos, não avaliam de forma equilibrada o inteiro teor dos argumentos das pessoas envolvidas em um determinado conflito, produzindo conclusões que não corresponderiam necessariamente aos dados da realidade observados em campo.

Essa situação é o resultado direto do fato de que os setores contrariados com a demarcação das Terras Indígenas passaram a analisar os relatórios de identificação, procurando imprecisões e incoerências que os auxiliassem na tarefa de contestar a proposta de delimitação de uma dada terra. Assessorados por advogados competentes, que passaram a acumular experiência na análise de dados territoriais, tais setores aperfeiçoaram o conteúdo de suas contestações, deixando de se basearem em acusações meramente genéricas e pouco consistentes, para se concentrarem na justificativa apresentada pelos próprios laudos que apóiam os procedimentos de demarcação. Diga-se de passagem, isto já era esperado desde o advento do Decreto 1.775, de 1996, quando permitiu a qualquer interessado manifestar-se no cerne do procedimento administrativo de demarcação de Terras Indígenas.

Apesar das tentativas governamentais de aperfeiçoamento da confecção dos relatórios de identificação – através das quais se requisita a apresentação de um conjunto mais elaborado de informações sobre as Terras Indígenas e os seus ocupantes – perduram problemas estruturais relacionados ao estabelecimento de um equilíbrio entre o papel dos antropólogos enquanto produtores de conhecimento científico sobre os povos indígenas e a sua obrigação funcional enquanto participantes de um grupo de trabalho técnico, o qual precisa pôr à disposição do Estado informações objetivas e um balanço de todos os dados e das questões envolvidas em um determinado caso. É o que Márcio Santilli⁵ definiu como a necessidade de um adequado diálogo entre os antropólogos e a lei.

2.6 As Terras Indígenas no contexto atual brasileiro

Muito dos atuais problemas na demarcação de Terras Indígenas no Brasil estão diretamente relacionados às práticas sistemáticas de violação dos direitos territoriais dos índios. O Estado, desde o início de nossa história, sempre deu com uma mão e retirou com a outra. E depois de um certo tempo, o fez premeditadamente, pois entendia estar legislando para uma situação temporária, razão pela qual não havia mesmo muito motivo para cumprir o que estava escrito. Isto explica uma série de conflitos atuais acerca da demarcação das Terras Indígenas que, embora para muitos pareçam novas demandas, pedidos “absurdos” em razão das disputas que ensejam, são apenas uma espécie de ato final de um longo capítulo de uma história trágica e pouco justa.

A diferença do atual momento histórico para outros em que este drama já se desenrolava é que agora o país conta com organizações indígenas cada vez mais capazes de falarem em nome dos povos que representam, uma sociedade civil atuante em defesa dos direitos indígenas e instituições, como o Ministério Público Federal, com mandato e estrutura específicos sobre o assunto. Para trás, a questão indígena era um assunto de monopólio do Estado, que quando muito contava com uma participação da Igreja Católica. Embora ela despertasse interesse em setores muito particulares da sociedade, a influência desses setores era mínima. As vozes indígenas, por conseguinte, não eram sequer ouvidas.

Infelizmente, muito dos problemas e pendências ainda hoje existentes no tocante ao reconhecimento dos direitos indígenas decorrem de uma visão distorcida que se tem – ou que se quer continuar a ter – dos índios e do papel das Terras Indígenas no contexto do país. Às vezes, interessa a alguns alimentarem tais conflitos e falsas visões, colocando os índios no eterno papel de obstáculo a ser removido. Esta postura não beneficia os índios nem o Brasil, mas sim grupos e interesses que não partilham do entendimento de que o verdadeiro processo civilizatório é aquele que assegura a diversidade socioambiental.

Por outro lado, o crescente protagonismo indígena vem impulsionar a sociedade na direção do resgate de alguns erros do passado, permitindo também que se lance um novo olhar sobre as Terras Indígenas, reconhecendo a sua importância para a preservação dos recursos naturais e da biodiversidade, um dos maiores patrimônios do país. Imagens de satélite demonstram que hoje, na Amazônia, as áreas de florestas mais preservadas estão dentro dos limites de Terras Indígenas, colocando os índios uma vez mais, para o bem ou para o mal, no centro das atenções. Por um lado, as Terras Indígenas tornam-se grandes alvos da pressão econômica que pretende a exploração da floresta a qualquer preço. Por outro, entretanto, sabe-se que a relação harmoniosa que esses povos mantiveram com o seu ambiente ao longo dos tempos responde pela preservação das florestas e de seus recursos, o que tem levado grande parte dos que buscam soluções sustentáveis para o futuro do país a estender os seus esforços às terras indígenas em promissoras parcerias com os povos que nelas habitam.

2.7 Tutela e mecanismos de proteção especial

Como já vimos, nas discussões sobre a reformulação do Estatuto do Índio, um dos temas centrais é justamente o da capacidade civil dos índios e as consequências da alteração do atual sistema tutelar. Há propostas que pretendem o fim da tutela e da conceituação dos índios como relativamente incapazes, sem descurarem da necessidade de um tratamento diferenciado em razão de suas peculiaridades culturais, estabelecendo inúmeros mecanismos de proteção no que diz respeito às relações com particulares e com o próprio Estado.⁶

Porém, estas propostas de substituição do instituto da tutela têm sido bastante combatidas a partir do argumento de que a FUNAI – criada justamente para fazer o papel de tutor – ficaria condenada ao desaparecimento com o fim do instituto, deixando os índios desprotegidos, embora, como foi dito acima, praticamente todas as propostas aumentem enormemente as competências do órgão indigenista, o que lhe dá

possibilidades concretas de reaparelhamento, inclusive com a realização de concursos para a contratação de quadros qualificados, montagem de uma nova estrutura de fiscalização etc.⁷

É necessário compreender que o instituto da tutela como concebido pelo Código Civil não é aplicável às populações indígenas, sendo necessário pensar um regime de proteção diferenciado, “que não trate os índios como indivíduos deficientes, mas como pessoas que necessitam de estatuto jurídico especial”.⁸ Mesmo porque, na tutela pública, o Estado-tutor não toma decisões em lugar do tutelado, mas ao contrário o auxilia em suas próprias decisões ou, nas palavras de Carlos Marés, “não administra segundo preceitos públicos, mas tão somente assiste a administração dos índios, que evidentemente se rege pelo próprio interesse”.⁹ Exatamente por isso, o Estado pode ser responsabilizado objetivamente por eventuais danos causados ao patrimônio de índios e de comunidades indígenas decorrentes do mau exercício dessa tutela, coisa que não ocorre sob o instituto da tutela na forma como está estabelecido no Estatuto do Índio, que só ensejaria responsabilidade se o dano atingisse o patrimônio público.

Não bastassem os argumentos de caráter formal, a verdade é que o Estado foi sempre um mau tutor, não importa o período ou o momento de nossa história política. A tutela desde o início esteve pautada pela mentalidade assimilacionista. O interesse de sociedades diferenciadas sempre foi sacrificado em função do assim chamado interesse nacional – afinal, os interesses dos povos indígenas nunca foram vistos como interesses também da nação! De tal sorte que o Estado invariavelmente traduziu a proteção que lhe cabia garantir aos índios em arbítrio e imposição de vontade, escudado pela “idéia de que a civilização é pacífica e doce e de que as leis são justas e humanas”, recorrente na vida social brasileira desde 1500”.¹⁰ Aqueles cuja diversidade cultural deveria ter sido enaltecida e protegida, foram sempre tratados como perdedores, senão, inimigos derrotados.

Dito isto, fica claro que uma nova forma de proteção (ou tutela) precisa ser esboçada, pautada na necessidade de convivência harmônica de universos culturais diferentes, o que pressupõe normas capazes de ga-

rantirem os direitos desses povos e a sua autonomia na gestão de modos próprios de vida, impedindo a exploração e a violação de tais direitos, seja por particulares ou pelo próprio Estado.

Quanto a isso, vale rever a preocupação manifestada pelo índio pa-
reci, Daniel Cabixi, que durante o seminário “Bases para uma Nova
Política Indigenista”, realizado pelo Departamento de Antropologia do
Museu Nacional em 1999, já advertia que não se podem, com funda-
mento na necessidade de proteção das diferenças culturais, erigir bar-
reiras ao exercício da vontade indígena sobre os seus bens e projetos de
futuro. Segundo ele, “há um abismo profundo entre o que está escrito
nos códigos legais e a vontade dos índios”.¹¹ Importa compreender que é
preciso tratar separadamente estes dois temas: uma coisa é a discussão
sobre as atribuições do Estado na proteção dos direitos indígenas; outra
é o efetivo reconhecimento de que aos povos indígenas cabe decidirem
sobre seu próprio destino.

Infelizmente, no tema da tutela, as discussões são sempre travadas a
partir de uma ótica tendenciosa e pouca esclarecedora para os índios.
De um lado, quase sempre vemos debates sendo manipulados pelos inte-
resses corporativos de órgãos governamentais que, por não conseguirem
vislumbrar a continuidade de sua existência em uma atmosfera não-pa-
ternalista, teimam em defender a manutenção da tutela como a única
forma de garantir uma proteção jurídica diferenciada para os índios,
fazendo vista grossa para toda a carga de distorção e de preconceito his-
toricamente embutida no instituto. De outro lado, o debate polariza-se
nas palavras dos que dizem não mais se justificar qualquer prerrogativa
para os índios, deixando claro uma intenção escusa de retirar do orde-
namento os mecanismos de proteção especial.

Entre uma e outra posição extremada, o movimento indígena tem
tentado buscar um equilíbrio que lhe permita manter a proteção es-
pecial e necessária em face das diferenças culturais entre índios e não-
índios, enquanto afasta o caráter discriminatório de que se revestiu na
prática a tutela. Porém, as fórmulas até hoje propostas não conseguiram
dar conta deste desafio, misturando conceitos de naturezas opostas que
difícilmente encontrarão harmonia na sua aplicação.

Para confirmar o que acabamos de dizer, basta verificar que o documento final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, datado de 19/04/2006, na parte relativa à tutela, afirma que ela deve ser mantida “com o significado de ‘proteção especial’, garantindo a autonomia dos Povos Indígenas no respeito aos seus usos, costumes, tradições e organização social”. O texto afirma ainda que “os Povos Indígenas, como uma das formas de exercício de sua autodeterminação, têm direito à autonomia e ao autogoverno, sem prejuízo da tutela (proteção especial) que lhes é devida por serem povos diferentes e originários”. E continua comentando que “os Povos Indígenas têm o direito a manter e a desenvolver suas próprias instituições indígenas de decisão; também têm direito a participar plena e efetivamente, sem discriminação, da tomada de decisões em todos os níveis, em relação aos assuntos que afetem seus direitos, vida e destino.”

2.8 Novo Código Civil

Em 2001, ocorreu a aprovação pelo Congresso Nacional do novo Código Civil,¹² que também ofereceu um tratamento mais positivo aos índios, estabelecendo que o tema de sua capacidade para a prática dos atos da vida civil deve ser matéria de lei específica.¹³ Ou seja, o novo Código Civil extirpou de seu texto a menção à relativa capacidade dos índios fixada pelo antigo Código de 1916. O novo Código tampouco fala em tutela e, de quebra, varre de seu vocabulário o ultrapassado termo silvícola que, de significado discriminatório e inadequado, durante anos foi utilizado pela legislação.

Com isso, a legislação brasileira deu um novo passo na direção do combate à discriminação aos povos indígenas. Interessante registrar que a discussão do novo Código não atraiu a atenção que normalmente recai sobre a tramitação do projeto de revisão do Estatuto do Índio, o qual desperta interesses e antagonismos os mais variados, desde a bancada de deputados e senadores da Amazônia, passando por indigenistas, até as organizações indígenas, as associações de apoio etc. Por

conta disso, não faltou quem ao final lamentasse equivocadamente a oportunidade perdida de reafirmar a continuidade do instituto da tutela, ciente do fato de que um dos seus maiores pilares de sustentação ruíu sem qualquer oposição.

2.9 Convenção 169 da OIT

No contexto da questão indígena no Brasil pós-88, alguns outros avanços legislativos precisam ser mencionados, em que pese a não-aprovação de uma lei que viesse substituir o Estatuto do Índio. Em junho de 2002, o Congresso Nacional ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), após anos de tramitação.¹⁴ A Convenção foi o primeiro instrumento internacional a tratar dignamente dos direitos coletivos dos povos indígenas, estabelecendo padrões mínimos a serem seguidos pelos Estados e afastando o princípio da assimilação e da aculturação no que diz respeito a esses povos. Assim, a Convenção, dentre outras coisas, estabelece:

- A necessidade de adoção do conceito de povos indígenas no âmbito do direito interno.¹⁵
- O princípio da auto-identificação como critério de determinação da condição de índio.
- O direito de consulta sobre medidas legislativas e administrativas que possam afetar os direitos dos povos indígenas.
- O direito de participação dos povos indígenas, pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, nas instituições eletivas e nos órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que os afetem.
- O direito dos povos indígenas de decidirem suas próprias prioridades de desenvolvimento, bem como o direito de participarem da formulação, da implementação e da avaliação dos planos e dos programas de desenvolvimento nacional e regional que os afetem diretamente.
- O direito dos povos indígenas de serem beneficiados pela distribuição de terras adicionais, quando as terras de que dispõem

sejam insuficientes para garantir-lhes o indispensável a uma existência digna ou para fazer frente a seu possível crescimento numérico.

- O direito a terem facilitadas a comunicação e a cooperação entre os povos indígenas através das fronteiras, inclusive por meio de acordos internacionais.

A ratificação da Convenção 169 deu-se em parte pela retirada da discreta oposição que lhe fazia o Governo de então, receoso das conseqüências que o conceito de povos indígenas adotado pela Convenção pudesse vir a ter no plano interno e externo. Contribuiu para que isto ocorresse o fato de que o Itamaraty, durante as discussões preparatórias para a Conferência sobre o Racismo ocorrida na África do Sul em 2001, passou a se manifestar em favor da adoção do conceito de povos. Obviamente, contou também a questão de que a ratificação atenuaria o saldo negativo do governo Fernando Henrique Cardoso no que diz respeito à aprovação de leis sobre direitos indígenas. O Brasil foi um dos últimos países da América a ratificarem a Convenção.

Infelizmente, a aceitação do termo “povos indígenas” não significa que a agenda de contenciosos com o Itamaraty tenha sido exaurida. Nas negociações sobre diversos documentos em discussão em fóruns internacionais – como as declarações de direitos dos povos indígenas em pauta na Organização das Nações Unidas (ONU) e na Organização dos Estados Americanos (OEA), o Itamaraty continua a se manifestar contrariamente a alguns dos pontos reivindicados por organizações indígenas no Brasil e no exterior.

Além disso, vários dispositivos da Convenção 169 ainda não estão sendo aplicados pelo Estado. Vale destacar a obrigação de o governo consultar os povos indígenas toda vez que sejam examinadas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente,¹⁶ bem como a aceitação do princípio da auto-identificação como critério fundamental para determinar quem será reconhecido como índio ou como povo indígena no país.¹⁷

No caso do direito de consulta, é notória a continuidade do desrespeito aos direitos indígenas consubstanciada nas seguidas decisões de

implementar projetos de infra-estrutura com sérios impactos sobre as terras indígenas, sem que haja qualquer preocupação em estabelecer canais de diálogos com os povos indígenas a serem afetados. Quanto ao critério da auto-identificação, negá-lo significa prejudicar principalmente os povos indígenas que lutam por recuperar o reconhecimento de suas identidades, com a conseqüente devolução de seus territórios. Estes povos ficam na dependência integral do Estado, representado pela FUNAI, que resolve se deverá lhes atribuir o *status* de povos indígenas, para que possam enfim iniciar a penosa jornada de reivindicação territorial. Por mais polêmico que possa ser este tema, é o cúmulo da discriminação submeter os povos indígenas a um julgamento de critério racial sobre o qual eles não têm qualquer controle e do qual depende exatamente a condição – ou não – de eventualmente terem algum direito.

2.10 Lacunas legislativas

Embora alguns passos tenham sido dados na direção da consolidação legislativa dos direitos indígenas, é preciso dizer que, além da não-revisão do Estatuto do Índio, o Congresso Nacional também não conseguiu, de 1988 para cá, regulamentar diversos dispositivos da Constituição relativos aos índios. É o caso, por exemplo, das leis sobre mineração em terras indígenas¹⁸ e sobre o aproveitamento dos recursos hídricos nelas existentes. Outro tema fundamental pendente de regulamentação diz respeito à definição do chamado “relevante interesse público da União”, que excepcionalmente, por meio de lei complementar, a proteção integral das terras indígenas. Vários foram os projetos apresentados ao Congresso com relação aos três temas, sendo que até agora nenhum deles foi aprovado em caráter definitivo.

Por outro lado, porém, até como uma reação ao aumento das demarcações de terras indígenas em função do reconhecimento de seus direitos territoriais a partir da Constituição de 1988, cresceu significativamente o número de projetos apresentados por parlamentares que procuram restringir os direitos indígenas. A título de exemplo, desta-

caremos a seguir alguns deles, o que nos permitirá visualizar, caso eles venham a ser aprovados, o tamanho do retrocesso que incidirá sobre a questão indígena no Brasil:

- **Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 38/99**, de autoria do Senador Mozarildo Cavalcanti (PTB/RR): limita a área total de cada estado passível de ser declarada como terra indígena, atribuindo ao Senado a competência para aprovar os procedimentos administrativos de demarcação dessas terras.
- **Projeto de Lei (PLS) 188/04**, de autoria do Senador Delcídio Amaral (PT/MS) e outros: determina que a demarcação das terras indígenas seja submetida ao Senado e, quando se tratar de terra situada em faixa de fronteira, que seja ouvido o Conselho de Defesa Nacional.
- **Projeto de Lei Complementar (PLP) 151/04**, de autoria do Deputado Alceste Almeida (PMDB/RR): regulamenta o relevante interesse público da União, determinando que todos os lugarejos, as vilas ou cidades, além das glebas nas quais sejam desenvolvidas atividades agrícolas, são de interesse público da União e, portanto, não podem ter suas extensões abrangidas pela demarcação de terras indígenas. O mesmo PLP ainda inclui na noção de relevante interesse público todas as obras de infra-estrutura nas áreas de transporte, energia e comunicações.
- **Projeto de Lei (PL) 3897/04**, de autoria do Deputado Marcos Abramo (PFL/SP): argumentando que os índios não devem receber um tratamento diferente de qualquer outro cidadão, o PL propõe que seja eliminada a atenuação automática da pena prevista no artigo 56 do Estatuto do Índio, quando da condenação de índios por infração penal.

2.11 Índios e militares

Uma das grandes questões acerca do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas diz respeito à demarcação das terras dos povos que tradicionalmente vivem nas regiões situadas na faixa de fronteira. Isto porque os militares alegam que o reconhecimento de extensas terras indígenas na faixa de fronteira inviabiliza uma efetiva atuação das

Forças Armadas na vigilância do território brasileiro, o que se materializaria principalmente na restrição da instalação de unidades militares dentro dessas terras.

A verdade é que, embora existam diversas unidades militares em terras indígenas, após a Constituição de 1988, os povos que ali vivem passaram a questionar a falta de diálogo com as Forças Armadas no processo de instalação de bases em seus territórios, bem como os efeitos da presença desses militares no cotidiano da vida de suas comunidades. Como na maioria das vezes, as unidades militares estão instaladas próximas das aldeias e há uma inevitável interferência no dia-a-dia dos povos que ali vivem, destacando-se nos últimos anos denúncias de mulheres indígenas em relação a processos de assédio sexual por parte de soldados.

O Decreto nº 4.412, de 07/10/2002, reconhece o direito das Forças Armadas de instalarem unidades militares dentro das terras indígenas, sem determinar, no entanto, qualquer procedimento de negociação com os povos indígenas em cujas terras tais unidades possam vir a ser fixadas. O decreto em questão apenas prevê uma possível consulta à FUNAI “acerca de eventuais impactos em relação às comunidades indígenas das localidades objeto das instalações militares”.¹⁹

Sem entrar no mérito de que caberia a uma lei complementar (e não a um decreto) a regulamentação da presença militar em terras indígenas, conforme exigência do parágrafo 6º do artigo 231 da Constituição Federal, e entendendo que tanto a defesa das fronteiras internacionais como o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas têm *status* constitucional e que, portanto, a garantia de um “não” significa a negação do outro, o que fica patente é que o problema reside em fato diverso: o estamento militar no Brasil tem dificuldade em conceber os povos indígenas como sujeitos políticos com os quais deveriam estabelecer relações de diálogo. Os povos indígenas têm insistentemente tentado criar canais de diálogo direto com as Forças Armadas, enviando cartas e documentos, solicitando audiências e convidando representantes militares a participarem de seminários e debates que possam interessar a ambos os segmentos. Há também uma reivindicação no sentido da construção de um código de conduta que regulamente a presença dos militares em terras indígenas.

Tais esforços, entretanto, não parecem estar sendo suficientes para mudar certos padrões de comportamento que traduzem, ao final, uma posição institucional de refutar qualquer diálogo, o que por sua vez parece revelar uma dificuldade de aceitar a diferença e insistir numa visão de Estado onipotente. Neste sentido, vale mencionar a observação do antropólogo Silvio Coelho dos Santos, para quem o Estado “tem se autopensado como forma politicamente organizada e representativa de uma única nação: a nação dos brasileiros, na qual se pretende – ainda numa perspectiva ideológica – inserir todos os indivíduos que estão dentro do território que o mesmo Estado controla, auto-identificando-os como membros”, concepção esta centrada na homogeneidade dos cidadãos e na quase impossibilidade de admissão da permanência e da continuidade da diferença.²⁰

2.12 Índios e um Direito próprio

Como ensina Carlos Frederico Marés, “as concepções dogmáticas do Direito negam a possibilidade de convivência, num mesmo território, de sistemas jurídicos diversos, acreditando que o Direito Estatal seja único e onipresente”.²¹ Muito embora os povos indígenas possuam cada qual o seu próprio Direito, com sistemas jurídicos complexos, com normas e sanções que regem suas relações e estruturas internas, o reconhecimento formal deste Direito foi sempre polêmico e ainda hoje é contestado, sendo admitido em casos excepcionais ou com expressas ressalvas. Os poucos juristas que chegam a admitir um Direito indígena tratam-no como Direito pré-colombiano, como se as relações e as estruturas sociais atinentes a cada povo indígena tivessem automaticamente deixado de obedecer a regras próprias a partir da criação do Estado brasileiro.

Trata-se de uma interpretação etnocêntrica do Direito, que não admite que um conjunto de regras diferenciadas que organizam uma sociedade distinta possa ser acatado como Direito, convivendo lado a lado com o Direito estatal. Dessa forma, é que opta por se referir a usos, costumes e tradições, os quais se exige respeitar desde que não sejam

incompatíveis com o sistema jurídico estatal. Na verdade, os sistemas jurídicos indígenas são vistos como mera fonte secundária do Direito, concepção carregada de preconceito que reclama providências no sentido da absorção de preceitos contemporâneos bem mais arrojados sobre o tema. Novamente como ensina Marés, as coisas são assim porque há quem queira que sejam assim – “os inventores da lei, da verdade e, a seu modo, do arbítrio. A invenção da lei, apesar das legitimidades supostas e não raras vezes impostas, formou-se como sistema que não admite concorrência e por isso mesmo privilegia uma única fonte, além de descartar como não-direito tudo aquilo que não está claramente inserido no sistema”.²²

Na prática, algum progresso tem havido nesta questão, ainda que por meio de decisões judiciais isoladas. Exemplo disto foi o julgamento da Ação Criminal nº 92.0001334-1, pela Justiça Federal de Roraima, que deixou de condenar o índio Basílio Alves Salomão, acusado de ter matado outro índio, por conta de já ter o mesmo recebido e cumprido uma punição imposta pelo povo indígena do qual faz parte.²³ No caso, a punição recebida era o afastamento do convívio com todo e qualquer membro daquele povo, devendo o índio Basílio permanecer em estado de isolamento dentro do território indígena por tempo determinado. Para a Justiça Federal, isso significava pena similar à pena de prisão do direito brasileiro, que se traduz justamente por um afastamento do indivíduo do convívio de seus pares.²⁴ É preciso difundir e multiplicar casos como este, que pouco a pouco irão construir uma solução adequada, permitindo superar as dificuldades hoje ainda vislumbradas e, não raro, objeto de ordens e de iniciativas pouco justas.

2.13 Responsabilidade penal

Este é um tema polêmico e dos mais reveladores do preconceito da sociedade brasileira em relação aos índios. De grande apelo junto à população, suscita afirmações no sentido de que os índios são cidadãos privilegiados e de que a legislação brasileira lhes permite cometerem

crimes sem que sejam punidos. Na verdade, o assunto traz à tona o grau de desconhecimento das pessoas acerca das realidades indígenas, seu nível de incompreensão da diferença e ainda a dificuldade generalizada de entendimento das sutilezas de nossa legislação.

Quanto a isso, é preciso destacar a crescente intolerância, tanto no plano legislativo como no judicial, no que diz respeito à aplicação de dispositivos que asseguram tratamento diferenciado aos índios acusados do cometimento de infrações penais em razão de suas especificidades socioculturais. Por exemplo, o Estatuto do Índio, em seu artigo 56, dispõe que, no caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada, devendo ainda o juiz, quando da fixação da pena, considerar a extensão das relações do índio em questão com a sociedade envolvente.

Como já foi dito acima, existe um projeto no Congresso Nacional propondo a supressão desta atenuação automática da pena, por entender que os índios não merecem qualquer diferenciação neste aspecto. Numa visão obtusa e preconceituosa sobre o modo como os índios se organizam, por trás desta consideração de inexistência de diferença entre índios e demais segmentos da sociedade, repousa o entendimento de que índio que não está em regime de permanente isolamento da sociedade não é índio. Usou relógio, dirigiu carro, protestou diante do Congresso, é automaticamente índio que domina todos os códigos da sociedade que o envolve e, por isso mesmo, faz por merecer as penas da lei sem qualquer ressalva. Este entendimento é duplamente perverso, pois apóia-se em conceitos já superados – como aculturação e integração – para barrar a aplicação de dispositivos legais vigentes, e ainda bane a possibilidade de interpretação de tais dispositivos de acordo com a concepção contemporânea do princípio da igualdade, que pressupõe a observação e o respeito à diferença.

Infelizmente, decisões judiciais têm revelado esta mesma tendência, como foi o caso do julgamento do *habeas corpus* 79.530-7, em que o Supremo Tribunal Federal considerou o índio como aculturado por ser alfabetizado, eleitor e falar fluentemente o português, não permitindo sequer que fosse procedida uma avaliação antropológica no caso.

2.14 Saúde e educação

Nas áreas de saúde e educação, campos clássicos por excelência da criação de ações afirmativas,²⁵ podem ser destacadas algumas iniciativas interessantes relativas aos direitos indígenas, que puderam, a partir de 1988, assegurar políticas diferenciadas de atendimento aos índios.

No caso da educação, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394, de 20/12/96), em seus artigos 78 e 79, estabelece que compete ao Estado oferecer aos índios uma educação escolar bilíngüe, ou seja, simultaneamente em português e nas línguas indígenas. Os dispositivos legais obedecem ao comando constitucional e têm por objetivo proporcionar “a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências”, firmando ainda a obrigação da União de apoiar técnica e financeiramente o provimento dessa educação.

Por sua vez, o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução nº 3, de 10/11/99, definiu que compete à União fixar as diretrizes da política de educação indígena, cabendo aos estados a tarefa de ofertá-la. Precisamente neste ponto reside a controvérsia até hoje não solucionada, já que os povos indígenas, por meio de suas organizações, reivindicam que a União assuma diretamente a tarefa do atendimento escolar, tendo como base o argumento de que os estados (bem como os municípios) não são capazes e não demonstram vontade política de seguir as diretrizes fixadas pelo Ministério da Educação, além de dificultarem em muito o repasse dos recursos que recebem da União especialmente para este fim. Boa parte dessa falta de vontade política dos estados decorre do fato de que os poderes locais são aqueles que mais se opõem a um tratamento digno para os povos indígenas, em razão dos conflitos de interesses e das disputas efetivas que ganham materialidade no plano local.

Outra iniciativa interessante a ser destacada no campo da educação indígena é que algumas universidades começam a delinear programas de cotas para o ingresso de estudantes indígenas em seus cursos, como é o caso, por exemplo, da Universidade de Brasília (UNB). Muito embo-

ra a implantação de cotas, como política de ação afirmativa, seja alvo de grandes polêmicas no país neste momento, o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Joaquim Barbosa Gomes, ressalta que “os partidários das Ações Afirmativas justificam sua adoção com o argumento de que esse tipo de política social seria apta a atingir uma série de objetivos que restariam normalmente inalcançados caso a estratégia de combate à discriminação se limitasse à adoção, no campo normativo, de regras meramente proibitivas de discriminação. Numa palavra, não basta proibir, é preciso também promover, tornando rotineira a observância dos princípios da diversidade e do pluralismo, de tal sorte que venha a operar-se uma transformação no comportamento e na mentalidade dos membros da sociedade, cujos ‘mores’ são fortemente condicionados pela tradição, pelos costumes, pela história”.²⁶

Sobre este tema, basta observar o número ainda bem restrito de profissionais indígenas com nível universitário hoje no Brasil para verificarmos que, em não havendo uma ação maciça deste tipo, ainda vai levar muito tempo para que os índios consigam superar o abismo que os separa dos demais segmentos da sociedade brasileira. Algumas iniciativas pontuais e pioneiras têm conseguido fazer a diferença num país onde ainda tão poucos se preocupam com isso, merecendo todo o apoio e reconhecimento.

Vale ressaltar a iniciativa da Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT), que estruturou um curso de terceiro grau dedicado especialmente à formação de professores indígenas, permitindo que aqueles que se matriculam possam obter uma formação adequada para lecionar nas escolas indígenas. Com relação a este tipo de formação, há algumas outras iniciativas relevantes adotadas por organizações indígenas, em conjunto com organizações da sociedade civil e universidades, iniciativas estas bastante bem-sucedidas, muito embora se deparem com enormes dificuldades financeiras e burocráticas em razão justamente da omissão dos poderes públicos no sentido de proverem a adequada capacitação desses futuros professores.

Na área da saúde indígena, por sua vez, merece destaque a aprovação da Lei 9.836, de 23/09/99, conhecida como Lei Arouca, que criou o

Subsistema de Atenção à Saúde Indígena como componente do Sistema Único de Saúde (SUS). Este Subsistema está estruturado com base em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), desenhados justamente para, em sua atuação, levarem em consideração a realidade local e a especificidade das culturas dos povos indígenas. Em outras palavras, trata-se de capacitar uma equipe de profissionais com relação às especificidades culturais dos povos com os quais estarão trabalhando, de modo a garantir que a prestação do atendimento à saúde ocorra de maneira dirigida e adequada.

Na prática, a prestação dos serviços de saúde aos índios e a implantação dos DSEIs tem se dado de forma desigual e “o desafio de contemplar as especificidades de cada contexto na implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas ainda está longe de ser superado”.²⁷ Os povos indígenas e suas organizações afirmam a importância da manutenção do modelo, mas reivindicam que se assegure a autonomia administrativa e financeira dos DSEIs, como também que sejam oferecidas condições para que os índios participem efetivamente de suas instâncias decisórias.²⁸

O modelo de atendimento à saúde indígena esbarra ainda em questões internas do próprio governo federal, já que restam grandes controvérsias sobre as atribuições dos órgãos aos quais compete prover tal atendimento. Se por um lado há expressa determinação legal no sentido de que isto compete à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), por outro, a FUNAI, como gestora da política indigenista, reclama permanentemente um papel na questão, o que faz com que um conflito de natureza corporativa crie enormes obstáculos para que a ação do Estado se faça de forma integrada e eficaz.

2.15 “Povos resistentes”, índios nas cidades e cidades indígenas

Como foi colocado inicialmente, estes temas integram um capítulo à parte na discussão dos direitos indígenas em nosso país. Com relação

aos índios que vivem em cidades, trata-se de um fenômeno que resulta, em geral, de processos de expulsão, o que levou grupos inteiros, ou partes deles, a migrarem, inicialmente, das terras tradicionais para as cidades próximas, deslocando-se posteriormente para cidades maiores ou centros urbanos que se constituem em pólos históricos de atração de migração, como é o caso da cidade de São Paulo. Exemplo disto é o caso dos índios Pankararu do sertão de Pernambuco que, em razão dos impasses no processo de demarcação de suas terras tradicionais, viram parte de sua população deslocar-se para a cidade de São Paulo, onde se concentraram na Favela Real Parque, localizada no bairro do Morumbi, um dos mais nobres da capital paulista, bem como em três outras áreas.²⁹ Os Pankararu tentam hoje reproduzir, no exíguo espaço da favela, a sua condição de povo, buscando manter traços mínimos de sua identidade cultural, seja como estratégia de sobrevivência em meio às difíceis condições da cidade grande, seja pela deliberada intenção de não quebrarem os elos com a origem distante, o que lhes garante a continuidade e a reprodução sociocultural.

Situação semelhante enfrentam os índios Terena que, em razão da redução de seus territórios tradicionais, migraram em grande parte para Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul, onde constituíram um bairro. Manaus, capital do Amazonas, e Boa Vista, capital de Roraima, são outras duas cidades que receberam grandes contingentes de população indígena que ali vivem, mas ainda procurando manter traços de suas identidades culturais.

O governo federal, ao qual compete a gestão da política indígena no Brasil, não consegue traçar programas de assistência aos índios nessa situação, visto que todo o desenho de suas atividades está voltado ao atendimento dos índios que vivem em aldeias, mormente os que habitam as regiões mais afastadas dos grandes centros. Além disso, os índios que vivem em cidades encontram-se em uma espécie de limbo jurídico, tendo dificuldades para fazerem valer qualquer direito, na medida em que também a legislação está construída para proteger os índios que vivem em seus territórios tradicionais ou afastados do convívio com o chamado “mundo dos brancos”. Morar em cidades tem sido equivocada-

damente entendido como um dado revelador da perda da intenção de manter a condição de indígena, o que implicaria uma certa renúncia tácita à proteção especial garantida pela legislação. Infelizmente, este entendimento desconsidera os processos históricos mencionados, dando margem a novos tipos de preconceito ainda não vislumbrados por nosso ordenamento jurídico.

Na mesma linha, está a situação de povos indígenas que, em razão de processos históricos de opressão e discriminação, além de terem sido expulsos de suas terras tradicionais, viram-se obrigados a esconder a sua própria identidade enquanto índios, como condição mesma para a sua sobrevivência. Isto atingiu particularmente povos nas regiões Nordeste, Sul e Sudeste do país, onde os efeitos do processo de colonização do território se fizeram sentir de forma maciça ao longo dos anos. De algum tempo para cá, principalmente em função do advento da Constituição de 1988 e da consolidação do processo de redemocratização do país, vários desses povos puderam resgatar as suas histórias e reassumir as suas identidades, iniciando uma luta pelo reconhecimento da condição de povos indígenas com a conseqüente garantia dos direitos territoriais – são os chamados “povos resistentes”, por alguns referidos como “identidades (ou povos) emergentes”, ou ainda “ressurgidos”.

Como a legislação não faz distinção ao que diz respeito às garantias dos direitos indígenas – além do fato de a Constituição estabelecer a imprescritibilidade de tais direitos – os “resistentes” enfrentam os mais diferentes tipos de preconceito e de discriminação consubstanciados na tentativa de simplesmente desqualificar a sua pretensão ou, ainda, de propor que, em havendo reconhecimento da condição de indígena, isto não se traduza na garantia de território e dos demais direitos correspondentes. Esta é uma situação ainda carente de tratamento específico, o que alimenta o surgimento de graves conflitos fundiários em distintas regiões do país.

Por fim, a questão das “cidades indígenas” em terras indígenas é também o resultado de processos históricos por meio dos quais o Estado, desde o período colonial, procurou agrupar os índios em espaços territoriais limitados que facilitassem inicialmente o trabalho da sua

conversão à fé católica e, posteriormente, a prestação de serviços de assistência, como educação e saúde. Quase sempre esses processos tinham por objetivo a liberação dos espaços de terras restantes para o processo de colonização, bem como a concentração de mão-de-obra indígena com vistas à facilitação do acesso e da exploração.

Isto fez com que surgissem, em algumas regiões do país, grandes aglomerados populacionais dentro de terras indígenas, que assim permanecem até os dias de hoje, enfrentando grande parte dos problemas existentes em um núcleo urbano, com a agravante de estarem submetidos ao *status* jurídico “terra indígena”, o que não dá conta de atender às demandas específicas de suas populações em razão da legislação vigente. Como exemplo podemos citar a necessidade de prestação de serviços públicos, como os atendimentos nas áreas de saúde, educação, comunicação e saneamento básico, o que pressupõe estruturas mínimas por parte de órgãos públicos não apenas na esfera federal, mas também na estadual e na municipal, criando impasses que impedem a satisfação das necessidades desses núcleos populacionais, o que é assegurado a todos os brasileiros, pelo menos em tese. No entanto, por se tratar de terra indígena, onde a jurisdição é fundamentalmente federal e o acesso é restrito, os estados e os municípios têm constantemente se omitido na prestação dos serviços que lhe competem, sem que o poder federal, por sua vez, a supra.

Situações como essas são encontradas, por exemplo, na região de Iauareté, no Alto Rio Negro, Amazonas. Merece também destaque a região do Alto Solimões, onde comunidades Ticuna, como Feijoal, contam com mais de 2.000 habitantes.³⁰ São verdadeiras cidades indígenas dentro de terras indígenas, reclamando modelos criativos capazes de garantirem direitos e permitirem a continuidade sociocultural desses povos.

A legislação não trata desta questão, pois os direitos indígenas, como já se disse, estão desenhados para as situações em que os índios vivem em estado de maior isolamento, de forma que não contemplam a necessidade de atendimento de situações diferenciadas e complexas, como as relatadas acima. Neste sentido, o ordenamento jurídico brasileiro mos-

tra-se defasado em relação ao que já é feito em países como a Colômbia e a Dinamarca, entre outros, onde os territórios indígenas ganham *status* assemelhado ao de unidades administrativas, o que permite a organização de sua estrutura de funcionamento e a conseqüente prestação dos serviços públicos fundamentais aos seus habitantes.

O Brasil precisaria fazer coisa similar, sob pena de perpetuar uma situação de discriminação e cerceamento dos direitos de cidadania dos índios em “cidades indígenas”. A montagem deste arranjo institucional desafia os nossos legisladores, posto que implica reconhecer certo grau de autonomia dos índios na gestão de suas terras, tema que sempre traz à tona o fantasma da criação de quistos ou enclaves étnicos, instigado por aqueles que teimam em ver no reconhecimento dos direitos indígenas, principalmente quando se trata de terras na faixa de fronteira, uma ameaça à soberania nacional.

2.16 Avanços e desafios com relação aos direitos territoriais indígenas

No que tange aos índios, as políticas públicas do Estado brasileiro padecem hoje, na sua implementação, de um elevado grau de esquizofrenia,³¹ como se viu, fruto da convivência de um texto constitucional extremamente avançado, de algumas leis modernas, ao lado de um Estatuto do Índio arcaico e fundado em conceitos totalmente superados que, entretanto, ditam as regras do dia-a-dia da aplicação dessas políticas. Assim é, por exemplo, quando a Procuradoria Jurídica da FUNAI manifesta-se oficialmente contrária à criação de associações indígenas sem o aval do órgão, e pela invalidação dos atos por elas praticados, argumentando terem os índios a condição de relativamente incapazes. De forma concomitante, a mesma Procuradoria da FUNAI não vê qualquer problema no fato de índios assumirem o cargo de administradores de unidades regionais do órgão, mas entende que a tutela os isenta de responsabilidade em casos de eventuais irregularidades.

Apesar dos inúmeros problemas na condução da política indigenista no país, não é possível deixar de reconhecer que muitos avanços ocorreram nos últimos anos na questão do reconhecimento territorial indígena – e, como já se disse, o direito à terra está na base do reconhecimento de todos os demais direitos indígenas.

Registre-se também o fato de que, a partir do final dos anos 90, começaram a surgir, de forma intensa, novas reivindicações por demarcações de terras nas regiões Centro-Oeste, Sul e Nordeste, que poderiam, segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), elevar o atual número das Terras Indígenas para mais de 700. Precisar a validade deste número, o potencial de impacto das reivindicações em termos de conflitos sociais envolvendo os índios e os atuais ocupantes dessas terras, a extensão das terras reivindicadas e quantas famílias possivelmente poderão ser reassentadas são tarefas que se colocam desde já, posto que, na medida em que surge a reivindicação formal, a tendência é o imediato acirramento dos conflitos locais. Apenas para exemplificar, sabe-se que nos estados de Mato Grosso e Santa Catarina, os conflitos entre índios, fazendeiros e posseiros intensificaram-se fortemente nos últimos anos devido ao aumento das reivindicações dos índios quanto à retomada de antigos territórios. Sabe-se que este aumento é também em parte decorrente do ressurgimento de identidades indígenas (“povos resistentes”) e das demandas que disso resultaram, como mencionado acima.

O fato é que o binômio “consolidação de direitos territoriais/aumento de reivindicação por novas terras” delineia duas vertentes que exigirão a atuação do Estado nos próximos anos. A primeira, no sentido de proporcionar aos índios os mecanismos adequados à gestão territorial de suas terras, principalmente na Amazônia, onde a complexa mistura de grandes extensões, as enormes riquezas naturais, a inserção geopolítica delicada e a pressão constante de frentes predatórias, abrigadas ou não por projetos de desenvolvimento governamentais, tornam o tema natureza obrigatório. A segunda, consubstanciada no desafio de lidar com o conjunto de novas reivindicações no sentido do reconhecimento de identidades indígenas emergentes e da conseqüente demarcação de

terras, o que é particularmente delicado em regiões como a Nordeste e a Sul, dado o grau de ocupação que lá já existe, diferente da Amazônia, onde o cobertor fundiário é um pouco mais longo.

Não se pode esquecer que há ainda a solicitação de revisão de demarcações feitas anteriormente, as quais, aparentemente consolidadas, são questionadas pelos índios. É o caso, por exemplo, da revisão recentemente efetuada nos limites da Terra Indígena do Toldo Chimbanguê, em Santa Catarina, demarcada nos anos 80 após um intenso conflito com os posseiros que a ocupavam. Naquela ocasião, dado o grau do conflito, o Estado optou por não fazer uso do dispositivo constitucional da nulidade dos títulos existentes, tendo indenizado os portadores de título no efetivo valor das benfeitorias e da terra nua. Uma parte dos posseiros de lá, removidos nos anos 80, veio a constituir o núcleo pioneiro de formação do Movimento Sem-Terra (MST). Como esta, outras terras aparentemente há muito solucionadas aguardam por revisão de limites.

Há hoje no órgão indigenista inúmeros pedidos de revisão de Terras Indígenas, sendo que alguns deles implicam necessariamente a ampliação da extensão e, em certos casos, isto incide também sobre áreas consideradas como unidades de conservação, gerando novos tipos de conflitos diante de atores que historicamente atuaram como aliados das causas indígenas. Cita-se aqui o exemplo da Terra Indígena Ibirama, do Povo Xokleng, situada também em Santa Catarina, cujo relatório de identificação foi contraditado por uma das mais conhecidas organizações ambientalistas daquele estado. A organização insurgiu-se contra a pretensão dos índios de ampliar os limites de sua terra em razão do esgotamento dos recursos naturais nela existentes, alcançando assim áreas protegidas. Para os ambientalistas, ao invés disso, os índios deveriam rever os seus padrões de exploração e uso do meio ambiente, buscando um modelo sustentável, cabendo ainda ao Estado fornecer as condições para que essa mudança ocorresse.

Neste caso, o processo de revisão era realmente complexo, pois abrangia, além de Unidades de Conservação, áreas que haviam sido ocupadas pelos Xokleng no passado e das quais tinham sido retirados,

mas que hoje estão nas mãos de pequenos proprietários, colonos etc. Registre-se que este povo indígena já tinha sofrido com os impactos advindos da construção de barragens para a contenção de enchentes em cidades próximas à sua região, as quais afetaram seu território. Ao final, o Ministério da Justiça decidiu atender à reivindicação dos índios. Entretanto, desde a expedição da Portaria de demarcação, inúmeras ações judiciais foram propostas contra a ampliação dos limites e a situação deverá ficar pendente até decisão do Judiciário.

Este exemplo está nitidamente relacionado a uma situação em que o esgotamento de recursos naturais, dentre outros fatores, leva os índios a solicitarem a revisão da demarcação de suas terras. Em certas áreas, como a região Sul, em razão da consolidação do processo de ocupação, o tema torna-se extremamente conflituoso, projetando a necessidade de que os próprios povos indígenas, para além da correção de situações injustas, viabilizem a implementação de modos de uso dos seus territórios em bases sustentáveis e com meio ambiente equilibrado, evitando que, no futuro, a alternativa drástica do pedido de revisão afigure-se como a única a ser buscada, mesmo porque, muitas vezes, a revisão não é de fácil implementação.

2.17 A difícil tarefa de viver em um Estado esquizofrênico

Parece claro que a Constituição Federal conseguiu revolucionar os padrões de relacionamento dos povos indígenas com o Estado brasileiro, quebrando premissas e superando preconceitos até então arraigados em nosso ordenamento jurídico. Com isso, constituiu-se fator determinante dos avanços obtidos a partir de 1988 com respeito ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, principalmente quanto à demarcação de suas terras tradicionais. Evidentemente que nem tudo funciona com perfeição e, na prática, os índios ainda estão distantes até mesmo do gozo pleno dos direitos a eles já garantidos. Isto sem falar na incapacidade de nossa ordem jurídica em atender a demandas crescen-

tes de povos indígenas, as quais refletem a diversidade de situações que caracteriza a questão indígena no Brasil de hoje. As lacunas do ordenamento jurídico geram ou perpetuam conflitos sociais cuja solução é há muito devida. Em verdade, Miguel Pressburger acredita, ao se referir às “lutas dos oprimidos, dos espezinhados, dos discriminados”, que “nenhuma ordem jurídica, seja lá qual for, dá conta de abafar ou mesmo de reprimir os conflitos sociais”.³²

Embora a Constituição de 1988 tenha rompido com paradigmas profundamente preconceituosos até então vigentes, “essa ruptura, contudo, não foi prontamente entendida, interpretada e executada pelo Estado e seus poderes...”.³³ Como vimos, o Legislativo tem repetidamente se omitido de regulamentar alguns dos direitos criados e demonstra hoje uma tendência a limitá-los e a minimizar a sua aplicação por meio de emendas constitucionais e projetos de lei ora em trâmite no Congresso Nacional. Por outro lado, o Executivo insiste em revisitare paradigmas revogados de integração, incitando polêmicas desnecessárias que pouco permitem avançar na direção da concretização da concepção contemporânea de igualdade. Por fim, tão pouco o Judiciário tem sido unânime na interpretação inovadora e justa dos preceitos constitucionais, chegando ao absurdo de entender, como diz Carlos Marés, mas sem obviamente dizê-lo claramente, que “a Constituição admite também a possibilidade de um direito constitucionalmente estabelecido não ser realizado”.³⁴

Paralelamente, a multiplicidade de atores atuantes na questão, o crescimento, o amadurecimento e o fortalecimento do assim chamado “movimento indígena” possibilitaram aos índios passarem a integrar efetivamente o cenário político nacional como atores sociais naturais – e não exóticos – o que até 1988 não ocorria. A atuação conjunta desses atores tem permitido aos índios avançarem na conquista de seus direitos, o que se refletiu especialmente no reconhecimento de direitos territoriais. É certo que há ainda pendências e problemas quanto à demarcação de terras indígenas no país, mas não se pode negar que, sob este aspecto, os índios deram grandes passos desde 1988. E as conquistas, como vimos, não se resumem ao reconhecimento dos direitos territoriais.

É verdade, porém, que os avanços fizeram crescer, pelo menos em algumas regiões do país, o clima de reação e animosidade contra os índios, o que coloca novas questões e cenários para eles, que precisarão afastar passo a passo todos os entraves ainda existentes – e os que se pretendam criar – no ordenamento jurídico brasileiro, para se verem reconhecidos como sujeitos históricos com pleno controle sobre as suas vidas.

Em existindo uma pretensão de sanear a ordem jurídica brasileira em prol dos direitos indígenas por meio da garantia do direito à diferença, algumas questões precisarão ser necessariamente consideradas, a saber:

- Aprovação de lei de revisão do Estatuto do Índio.
- Substituição da tutela por outros mecanismos de proteção especial e instrumentos de apoio do poder público aos povos indígenas.
- Reformulação do órgão indigenista para adaptar sua estrutura à de um órgão oficial pós-tutelar, dedicado a promover a cidadania indígena ao invés de substituí-la, além de trabalhos técnicos de demarcação, exercício do poder de polícia em defesa dos direitos indígenas e da efetiva proteção aos índios sem contato formal com a sociedade (os chamados “isolados”).
- Adoção de programas governamentais adequados às diferentes realidades regionais, que beneficiem povos e comunidades que mantêm relações entre si e partilham de contextos locais comuns, com o objetivo de apoiar as formas de vida de cada um desses povos e permitir a sua participação, sempre que interessados, nos processos de decisão de prioridades e nas respectivas dinâmicas regionais.
- Desenvolvimento de uma ação integrada no que diz respeito à política para a saúde indígena, no sentido de diferentes agências governamentais passarem a se articular para atenderem ao conjunto das demandas indígenas.
- Construção de um código de conduta para regulamentar e disciplinar a presença dos militares em terras indígenas, conforme compromisso assumido pelo governo brasileiro durante a Conferência Mundial do Racismo na África do Sul em 2002.

- Criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, que deverá ser composto por representantes dos povos indígenas, das organizações de apoio à causa indígena e de órgãos do Governo Federal, com o papel de coordenar a ação governamental de atendimento aos índios.³⁵

Por fim, é preciso dizer que os direitos dos povos indígenas sobre os seus territórios e sobre os recursos naturais neles existentes, a necessidade de encontrarem formas sustentáveis de gestão de suas terras e riquezas, além de alternativas para os casos em que as terras indígenas não comportem minimamente os povos que nelas vivem e seus projetos de futuro – isto tudo aliado à necessidade de proteção da sua integridade cultural e à garantia do seu direito à diferença – constituem o rol de temas prioritários para os povos indígenas no Brasil nos dias de hoje.

Notas

- ¹ Um dos projetos de lei decorreu da iniciativa do Poder Executivo; o outro foi elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o terceiro, pelo então Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), que posteriormente veio compor o Instituto Socioambiental (ISA).
- ² Em 2000, o Governo do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, por ocasião das chamadas comemorações dos 500 anos do Brasil, apresentou ao relator do projeto de revisão do Estatuto, que estava parado na Câmara dos Deputados, uma proposta alternativa àquele texto, o que permitiria o desbloqueio da sua tramitação. A proposta alternativa do Executivo resultava das discussões havidas, durante a gestão Carlos Marés na Presidência da FUNAI, entre o Ministério da Justiça e a Casa Civil da Presidência da República, mediadas pela Assessoria Especial do Presidente da República, com a participação e a consulta a diversos outros órgãos federais. Tais discussões, marcadas por debates acirrados e por divergências profundas entre instâncias governamentais, geraram um texto que preserva os avanços do substitutivo aprovado pela Comissão Especial da Câmara em 1994, embora não tenha conseguido solucionar as divisões existentes no âmbito do governo acerca do tratamento conceitual a ser dado ao indivíduo, às comunidades e aos povos indígenas. Neste sentido, a proposta fez uma opção tímida, limitando-se a falar em índios e em comunidades.
- ³ “O Processo de Demarcação das Terras Indígenas: o Poder Público deve aplicar o artigo 231 da Constituição”. In: *Terra Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: CEDI-Museu Nacional, 1992.
- ⁴ “Terras Tradicionalmente Ocupadas pelos Índios”. In: *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: NDI e Sergio Antonio Fabris Editor, 1993. p.47.

- ⁵ “Os antropólogos e a Lei”. São Paulo, 2001. mimeo.
- ⁶ Neste sentido, vale observar o que dizem Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso-Hoffmann: “assim, pode-se, por um lado, reconhecer sem dificuldade que o modelo tutelar que constituiu a FUNAI encontrou seu fim legal com a Constituição de 88 e seus desdobramentos e, por outro, que sem avaliações claras e objetivas da complexidade da situação indígena no Brasil, sem novos projetos de futuro decorrentes de um padrão de diálogo intercultural e intersocial e sem um novo instrumento de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil, alguns dos piores aspectos da tutela podem aflorar. A tramitação do ‘Estatuto das Sociedades Indígenas’ desde 1991, por exemplo, é apenas um dos capítulos desse contexto. Reconhecer o ‘fim jurídico’ da tutela da União sobre os povos indígenas pela Constituição de 1988, portanto, não significa o fim de formas de exercício de poder, de moralidades e de interação que se poderiam qualificar de tutelares, nem representa um novo projeto para o relacionamento entre povos indígenas, poderes públicos e segmentos dominantes da sociedade brasileira assumido com clareza pelas instâncias governamentais responsáveis. Inexiste hoje, no plano da administração pública, uma política indigenista federal, isto é, um planejamento de governo transformado em diretrizes para ação, seja alocando e redistribuindo os recursos captados pelo Estado brasileiro, seja abordando diferentes aspectos da vida dos povos indígenas por meio não só da interlocução com os mesmos, como também de suas ‘organizações’ ou outras formas nativas de gestão política”. (“Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMAN, Maria (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: base para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. p.17).
- ⁷ Sobre críticas às propostas de substituição da tutela, ver ARAÚJO, Ana Valéria e LEITÃO, Sergio. “Direitos Indígenas: avanços e impasses pós-1988”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.
- ⁸ In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O Renascer dos Povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 1998. p.99.
- ⁹ *Idem*, p.105.
- ¹⁰ *Idem*, p.106.
- ¹¹ Anais do Seminário Bases para uma Nova Política Indigenista. Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, junho de 1999. mimeo.
- ¹² O Código Civil, Lei 10.406, foi sancionado em 10/01/2002, publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 11/01/2002, tendo entrado em vigor somente um ano após a sua publicação.
- ¹³ Art. 4º, parágrafo único.
- ¹⁴ O Decreto Legislativo nº 143, de 20/06/2002, publicado no DOU de 21/06/2002, aprova o texto da Convenção 169 da OIT.
- ¹⁵ A Convenção, entretanto, foi extremamente criticada por ter incluído em seu texto uma ressalva acerca do conceito de povos indígenas em relação ao direito internacional, qual seja: “o uso do termo ‘povos’ nesta Convenção não deverá ser interpretado como tendo qualquer implicação no que se refere aos direitos que possam se conferir ao termo no Direito Internacional” (art. 1º, 3).
- ¹⁶ Artigo 6º, 1, “a”.
- ¹⁷ Artigo 1º, 2.

- ¹⁸ A regulamentação das atividades de mineração em terras indígenas encontra-se em debate no Congresso Nacional há mais de 10 anos. Recentemente, na primeira Conferência Nacional dos Povos Indígenas, ocorrida no mês de abril de 2006, o assunto foi um dos principais pontos de pauta. Chamou a atenção dos índios a recente tentativa do governo de apresentar um projeto de lei ao Congresso atendendo à recomendação feita pelo GTI de Política Indigenista, que encerrou seus trabalhos em dezembro de 2005, de elaborar um projeto específico para o tema, ao invés de discuti-lo no âmbito da reformulação por completo do Estatuto do Índio. Os índios pediram que o assunto seja melhor discutido e que só seja deliberado na próxima Conferência.
- ¹⁹ Art. 1º, parágrafo único.
- ²⁰ In: SANTOS, Silvio Coelho dos. *Os povos indígenas e a Constituinte*. Florianópolis: Ed. da UFSC/Movimento, 1989, capítulo III.
- ²¹ “Índios e Direito: o jogo duro do Estado”. In: *Coleção Seminários*, nº II. *Negros e Índios no Cativeiro da Terra*. Instituto Apoio Jurídico Popular-FASE, Rio de Janeiro, 1989. p. 6.
- ²² In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O Renascer dos Povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 1998. p.24.
- ²³ Eis o relato do Juiz Federal Helder Girão Barreto, em obra de sua autoria sobre o caso: “Trata-se de processo crime de competência do Tribunal do Júri Federal, através do qual o indígena Basílio Alves Salomão foi julgado pelo homicídio do também indígena Valdenísio da Silva. Na época do fato o acusado era Tuxaua da Comunidade Indígena do Maturuca, estado de Roraima. O crime ocorreu em 1986, e a sessão do Júri Federal ocorreu em 2000, quase catorze (14) anos depois. À primeira vista poderia parecer um caso estúpido de morosidade judiciária, mas a referência é necessária no contexto. Pois bem, após cometer o crime, o acusado foi ‘preso’ e ‘julgado’ pela própria Comunidade Indígena à qual pertencia, recebendo as seguintes ‘penas’: cavar a cova e enterrar o corpo da vítima; e ficar ‘em degredo’ de sua comunidade e de sua família pelo tempo que ela [comunidade] achasse conveniente. No dia do julgamento o acusado estava há quase catorze anos sem poder retornar ao convívio da Comunidade do Maturuca. Ao ser interrogado em plenário o acusado declarou: ‘quando um índio comete um crime é costume ele ser julgado pelos próprios companheiros Tuxauas’; é que isso ‘é um costume que vem antes do tempo de seus avós’. As testemunhas confirmaram estes fatos. Em plenário foi ouvida a antropóloga Alesandra Albert, que assegurou que na tradição da etnia Macuxi ‘um índio que mata outro é submetido a um Conselho, formado por pessoas de expressão política’, escolhidos pela própria comunidade e reconhecido como detentor de ‘autoridade’; que ‘a maior pena aplicada pelo Conselho é o banimento’; que ‘tanto o julgamento quanto a pena são modos como eles encaram a Justiça’; e conclui: ‘para a pessoa que sofreu banimento o julgamento e a pena têm o sentido da perda da convivência e da diminuição do conceito perante a Comunidade, coisas que são muito importantes’. Durante os debates o Membro do Ministério Público Federal requereu a absolvição do acusado, por entender que ele já tinha recebido a punição devida, aquela que fora aplicada pela sua própria Comunidade. Aos sete jurados, dentre os quais estava o índio Narciso Jerônimo Raposo, foi submetido o seguinte quesito: ‘3º Quesito: O fato de o acusado ter sido julgado e condenado segundo os costumes de sua Comunidade Indígena é suficiente para isentá-lo de pena neste julgamento?’ Por sete votos, isto é, a unanimidade, os jurados responderam ‘sim’, reconheceram uma ‘causa suprallegal de exclusão da culpabilidade’, e o acusado (foi) absolvido. Não houve recurso de ambas as partes, e a sentença transitou em julgado. A Justiça, em seu sentido mais puro, foi feita. A Justiça dos índios.” (In: *Direitos Indígenas: Vetores Constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2003. p.119.)

- ²⁴ A decisão reportou-se ao disposto no artigo 57 do Estatuto do Índio que determina: “será tolerada 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, proibido em qualquer caso a pena de morte”.
- ²⁵ “Ações afirmativas podem ser definidas como um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego. Diferentemente das políticas governamentais antidiscriminatórias baseadas em leis de conteúdo meramente proibitivo, que se singularizam por oferecerem às respectivas vítimas tão somente instrumentos jurídicos de caráter reparatório e de intervenção *ex post facto*, as ações afirmativas têm natureza multifacetada, e visam a evitar que a discriminação se verifique nas formas usualmente conhecidas – isto é, formalmente, por meio de normas de aplicação geral ou específica, ou através de mecanismos informais, difusos, estruturais, enraizados nas práticas culturais e no imaginário coletivo. Em síntese, trata-se de políticas e de mecanismos de inclusão concebidas por entidades públicas, privadas e por órgãos dotados de competência jurisdicional, com vistas à concretização de um objetivo constitucional universalmente reconhecido – o da efetiva igualdade de oportunidades a que todos os seres humanos têm direito.” In: GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Ação Afirmativa & Princípio Constitucional da Igualdade: (o Direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p.40.
- ²⁶ *Idem*, p.44.
- ²⁷ PELLEGRINI, Marcos. “Povos Indígenas e a Conquista da Cidadania no Campo da Saúde”. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.139-142.
- ²⁸ Reivindicações apresentadas na “Carta da Mobilização Nacional Terra Livre”, organizada pelo Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas, que contou com a presença de mais de 550 lideranças indígenas, reunidas na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, de 4 a 6 de abril de 2006.
- ²⁹ “Quase um quarto dos 6,5 mil Pankararu, de Pernambuco, está vivendo em quatro favelas de São Paulo. A maior parte (aproximadamente 500) dos que migraram mora no Real Parque, Zona Sul, e outros 700 se espalharam pelas favelas do Parque Santa Madalena, Zona Leste, Paraisópolis e Grajaú, Zona Sul. O grupo Pankararu, da família Tupinambá, situa-se entre os maiores que ainda sobrevivem no país e se concentra na aldeia Brejo dos Padres, uma área demarcada de 8,1 mil m² entre os municípios de Petrolândia e Tacaratu, no sul de Pernambuco, divisa com Bahia e Alagoas. Expulsos do local, também ocupado por posseiros, os Pankararu começaram a migrar para São Paulo a partir da década de 50. O fluxo continua intenso nos dias atuais. Diariamente, de dois a três índios, em média, desembarcam na Capital, em busca de trabalho.” *Diário Popular*, 9/9/96, citado in RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.551.
- ³⁰ Dados referentes ao ano 2000. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- ³¹ Conceito formulado por Márcio Santilli em discussões e debates promovidos pelo Instituto Socioambiental (ISA).
- ³² In: Coleção *Seminários*, nº II. *Negros e Índios no Cativo da Terra* (prefácio). Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular-FASE, 1989.

- ³³ MARÉS, Carlos. "As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios". In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.
- ³⁴ Idem.
- ³⁵ Conforme reivindicação contida na "Carta da Mobilização Nacional Terra Livre", organizada pelo Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas, que contou com a presença de mais de 700 lideranças indígenas reunidas na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, de 25 a 29 de abril de 2005. Já a "Carta da Mobilização Nacional", ocorrida em 2006, diz o seguinte: "à nossa reivindicação para a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, vinculado à Presidência da República, com competência deliberativa e criado por lei, o Governo Federal respondeu com a criação, em 13 de março último, de uma Comissão Nacional de Política Indigenista, por decreto e vinculada ao Ministério da Justiça". Para os representantes dos povos indígenas que participaram do "Abril Indígena", restou a "preocupação com as reais condições que serão oferecidas pelo Ministério da Justiça para o funcionamento da Comissão, principalmente no tocante ao seu pleno funcionamento operacional, garantindo a periodicidade estabelecida bem como a participação efetiva dos representantes dos povos indígenas e suas organizações e das entidades de apoio à causa indígena".

TERRITÓRIOS, TERRITORIALIZAÇÃO, TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E OS DIREITOS À TERRA¹

Stephen G. Baines

RESUMO

Examina-se a noção de territórios indígenas e a sua ressignificação nas novas configurações sociais, econômicas e políticas. Os povos indígenas são reconhecidos na Constituição Federal de 1988 como povos originários do Brasil, fazendo que seu direito a uma terra determinada independe de reconhecimento formal. Apresenta-se o processo administrativo de regularização de terras indígenas segundo o Decreto nº 1.775/8/1996, ressaltando-se a enorme distância entre os direitos reconhecidos e sua efetivação. Abordam-se os impactos de novas políticas governamentais que favorecem o desenvolvimento econômico e o indigenismo empresarial, e os recentes ataques aos direitos indígenas, em especial os direitos territoriais, de parte da bancada ruralista no Congresso Nacional, e a internacionalização do movimento indígena.

Palavras-chave: Territórios Indígenas; Territorialização; Indigenismo Empresarial.

INDIGENOUS TERRITORIES, TERRITORIALIZATION, TERRITORIALITIES AND LAND RIGHTS

ABSTRACT

This article examines the notion of indigenous territories and their re-signification in the new social, economic and political settings. Indigenous peoples are recognized in the Brazilian Constitution of 1988 as the original inhabitants of Brazil, making their rights to a particular land to be independent of the process of formal recognition. The administrative process for regularization of indigenous lands is outlined according to Decree 1,775/8/1996, and the enormous gap between recognized rights and their enforcement. It addresses the impact of new government policies that favour economic development and entrepreneurial indigenism, and the recent attacks on indigenous rights, especially land rights, by part of the agro-business lobby in the National Congress, and the internationalization of the indigenous movement.

Keywords: Indigenous Territories; Territorial; Business Indigenization.

Doutor em Antropologia. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. E-mail: stephengbaines@gmail.com.

¹ Uma versão deste trabalho foi apresentada no I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA), Lições da Tradição: território cultura e identidade, Mesa Redonda 4: Territorialidades em Diálogo, realizado na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), 03 a 05 de junho de 2014.

INTRODUÇÃO

As diversas formas de territorialidade indígena resultam do esforço coletivo de uma sociedade indígena para ocupar, usar, controlar e se identificar com seu ambiente, transformando-o em seu “território”. Gallois distingue o conceito jurídico de terra indígena do conceito geográfico de território indígena:

A diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. A noção de ‘Terra Indígena’ diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (2004, p. 39).

A noção de terra indígena se torna relevante para os povos indígenas no contexto das suas relações com a sociedade nacional e a demarcação e homologação de uma terra frente ao avanço da sociedade nacional sobre seu território.

Partindo de uma perspectiva histórica, Little (2002, p. 3 *apud* Casimir 1992) define a territorialidade como:

(...) uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.

As sociedades indígenas se relacionavam com seus territórios tradicionais por meio das

suas cosmografias e, com a ocupação colonial e neocolonial do Brasil, expulsas desses territórios, foram obrigadas a se reorganizar socialmente, no que Oliveira (2004) chama o processo de “territorialização”, noção fundamental para abordar os processos de ressignificação dos territórios indígenas.

Oliveira chama a atenção para,

a diferença entre territorialização (um processo social deflagrado pela instância política) e ‘territorialidade’ (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente [...] (Oliveira, 2004, p. 24).

O enfoque político deste autor representa um avanço teórico no sentido de ressaltar a historicidade do contato entre povos indígenas e a sociedade nacional que afeta a sociedade indígena de forma total. Oliveira (2004, p. 22) também afirma que “(...) ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais’”. Este autor define a noção de territorialização como

um *processo de reorganização social* que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a ree-

laboração da cultura e da relação com o passado. (2004, p. 22).

O que Oliveira chama de

processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] no Brasil as ‘comunidades indígenas’ — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (2004, p. 24).

Após ter abordado brevemente as noções de território indígena, terra indígena e territorialização, passamos a apresentar um resumo sobre a situação das terras indígenas no Brasil.

1. PANORAMA DA SITUAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

O Brasil tem uma população indígena de 896.917 conforme o Censo Nacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, dos quais 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais. A população total do Brasil foi estimada pelo IBGE em 201.032.714, em 1 julho de 2013, a população indígena constituiu aproximadamente 0,47% da população total do país, dividida em mais de 240 povos indígenas distintos. A Constituição Federal do Brasil de 1988 e o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) regulamentam os direitos indígenas enquanto o novo Estatuto das Sociedades Indígenas, instituído pelo Projeto de Lei

n. 2.057/1991, continua paralisado, há mais de 23 anos, na Câmara dos Deputados.

Conforme a Constituição Federal de 1988, Artigo 231, 1º: Terras indígenas são terras:

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. (Brasil, 2007).

A extensão territorial do Brasil é de 851.196.500 hectares e as terras indígenas somam “693 áreas”², ocupando uma extensão total de 113.185.694 hectares ou 13.3% das terras do país. Na Amazônia Legal há 422 terras indígenas (TIs) somando 111.401.207 hectares, representando 22,25% do território amazônico e 98,42% da extensão de todas as TIs do país. Segundo o Instituto Socioambiental os 1,58% restante das TIs localizam-se no Nordeste, Sudeste, Sul e estado do Mato Grosso do Sul. A região Nordeste do Brasil é uma das regiões de antiga colonização, densamente povoada que tem terras indígenas de extensão extremamente reduzida, onde a questão fundiária se constitui o cerne da luta política atual dos povos indígenas onde suas terras estão ameaçadas pelo avanço de projetos desenvolvimentistas turísticos, agroindustriais, pecuários, portuários e industriais, e pela expansão urbana.

Frisa Oliveira que, diferente da Amazônia, onde se concentram 98,42% da extensão das Tis do Brasil, e onde a ameaça principal é a:

² Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao-das-tis>>. Acesso em: 15 de maio de 2014.

(...) invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a ‘mistura’* como única via de sobrevivência e cidadania. (Oliveira, 2005, p. 20).

Na Região Nordeste, conforme dados do Censo Nacional do IBGE havia em 1991 uma população indígena de 55.849. No Censo Nacional de 2000, este número aumentou para 170.389, e no Censo de 2010, alcançou 208.691.

A partir da Constituição de 1988 que reconhece as terras indígenas e sua territorialidade, surgiram reivindicações para a demarcação e respeito às terras indígenas, desde a territorialidade estabelecida pelas próprias sociedades indígenas reconhecidas pelo Estado em terras indígenas extensas como vêm acontecendo em partes da região amazônica, a casos de reelaboração étnica em regiões de antiga colonização, onde historicamente os povos indígenas perderam seus territórios originais e, sobre pressão fundiária aguda, reivindicam novas territorialidades onde suas culturas sejam respeitadas. O fenômeno de reelaboração cultural (Oliveira, 2004) ou etnogênese, que Arruti (2006, p. 51) define como “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional) com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” e se torna evidente quando povos indígenas dados como extintos e/ou desconhecidos estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997). Este fenômeno apesar de ser

manifesto no Nordeste, também é encontrado em outras regiões do Brasil, inclusive na região amazônica, e por diversos países do mundo.

No caso do povo indígena Tremembé, no litoral Oeste do Ceará, houve uma reelaboração étnica a partir da desapropriação fundiária que se agravou a partir da década de 1980, com a instalação de grandes empresas de produtos industrializados, como a empresa Duco, uma das maiores produtoras de derivados de coco do Brasil, que se apropriou de terras em Almofala, Varjota e Tapera, nos municípios de Itarema, e Acaraú para transformá-las em plantações de coco de escala industrial (Valle, 2004; 2011).

Os povos indígenas da região Nordeste, por terem poucos sinais diacríticos que os distinguiam das demais populações regionais, e por terem compartilhado uma longa história de miscigenação nos aldeamentos das missões e no trabalho escravo junto com afrodescendentes, frequentemente apresentam a possibilidade de se identificar perante o Estado ou como indígenas ou como quilombolas, havendo vários caminhos para alcançar a regularização fundiária. Os Tremembé relacionam-se com órgãos do Estado brasileiro em nível municipal, estadual e federal e com Organizações Não Governamentais (ONGs) para obter a regularização fundiária frente à ocupação e desapropriação de seu território por invasões de grandes empreendimentos.

Os Tremembé fazem parte de um povo disperso pelos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca que, na luta política para regularização fundiária, adotaram várias estratégias, pela via indígena por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e pela via camponesa

por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (Lopes, 2014). O mesmo autor, ao versar sobre a formação histórica e territorialização dos Tremembé, incluiu o local Lagoa dos Negros na sua pesquisa que foi excluído do “contexto das demarcações de áreas indígenas na região, mas de extrema importância histórica e cultural para os Tremembé” (2014, p. 179). Lopes ainda afirma que “[...] a fixação dos Tremembé nesta região foi responsável pela construção de intrincadas redes sociais e de parentesco somente compreendidas quando se observa o contexto mais amplo de constituição de grupos familiares e das relações sociais tecidas entre eles” (2014, p. 179), mostrando que as famílias residentes nas Terras Indígenas Córrego João Pereira e de Queimadas passaram por Lagoa dos Negros na sua trajetória histórica após se deslocarem de Almofala na grande seca de 1888.

A ratificação, em 2002, pelo governo brasileiro da Convenção n. 169 sobre *Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, vigente desde 2003, como também a ratificação da *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas* da ONU de 2007, fortaleceram as reivindicações desses povos para reconhecimento oficial pelo Estado. A Convenção 169 reconhece as aspirações “desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”. No seu artigo 1º, parágrafo 2º, a Convenção 169 estabelece que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se apli-

cam as disposições da presente Convenção”, retirando do Estado o poder de deslegitimar as reivindicações para a demarcação, regularização e desintrusão dos territórios considerados indígenas por seus próprios habitantes por meio da autoidentificação.

2. A DEMARCAÇÃO E REGULARIZAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

Conforme o citado Decreto n. 1.775/1996, o processo de demarcação e regularização das terras indígenas no Brasil, que introduz o ‘contraditório’, possui sete etapas: 1) Os estudos de identificação que inclui um estudo antropológico de identificação da TI por meio de um grupo técnico; 2) A aprovação do relatório pela FUNAI e a publicação do resumo no Diário Oficial da União (DOU) e no Diário Oficial da unidade federada correspondente; 3) Contestações; 4) Declarações dos limites da TI; 5) A demarcação física. O INCRA procederá ao reassentamento de eventuais ocupantes não índios; 6) A homologação pela presidência da República e 7) O registro, no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

Apesar da regularização de grandes extensões de TIs no Brasil a partir da Constituição Federal de 1988 e muitas TIs terem sido demarcadas, frisa Oliveira (1998, p. 53) que “A margem de utilização de terras indígenas em detrimento dos índios é assustadora (...) e a pressão das mineradoras abrange cerca de 70% da extensão total das áreas indígenas”. O reconhecimento de direitos indígenas e a efetivação da demarcação de terras indígenas vêm enfrentando uma oposição forte dentro do Congresso

Nacional, sobretudo por parte da bancada ruralista, do lobby de empresas mineradoras e de empresas de construção de usinas hidrelétricas, no sentido de tentar reverter esses direitos e limitá-los.

3. OS ATAQUES AOS DIREITOS INDÍGENAS

A atual ofensiva legislativa dirigida pela bancada ruralista está contra os direitos indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais, por meio de uma série de Propostas de Emenda Constitucional (PEC), Projetos de Lei Complementar (PLP), Projetos de Lei (PL), Portarias e Decretos. As propostas movidas pela bancada ruralista que mais ameaçam os povos indígenas atualmente são o PEC 215/00, PLP 227/12, PEC 237/13, Portaria 303/2012, Portaria 419/2011, Decreto 7957/2013, PEC 038/99 e PL 1610/1996, que afrontam a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, e a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ratificada pelo Brasil em 2007.

A PEC 215/2000 propõe transferir a competência sobre a demarcação de Terras Indígenas, Terras Quilombolas e criação de Unidades de Conservação do Poder Executivo para o Congresso Nacional. O PLP 227/2012 considera de interesse público e pretende legalizar a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras indígenas, revogando os direitos constitucionais dos indígenas. A PEC 237/2013 permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão, permitindo ativi-

dades ilegais como arrendamento em terras indígenas. A Portaria 303/2012 fixa uma interpretação sobre as condicionantes estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, estendendo sua aplicação a todas as terras indígenas, e determinando a revisão de terras indígenas já regularizadas. A Portaria 419/2011 regulamenta prazos irrisórios para o trabalho e manifestação da Funai e demais órgãos incumbidos de elaborar pareceres em processos de licenciamento ambiental, visando agilizar a liberação de grandes empreendimentos em terras indígenas. O Decreto 7.957/2013 cria a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública (instrumento estatal para repressão militarizada a ações de povos indígenas e tradicionais que se posicionam contra empreendimentos). A PEC 038/1999 retira do poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas. E o PL 1610/1996 dispõe sobre mineração em terra indígena sem contemplar o direito de uma consulta prévia que permite às comunidades afetadas a possibilidade de rejeitar a exploração mineral. Esses atos visam extinguir direitos adquiridos e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas para favorecer sua exploração por latifundiários, além de favorecer a implantação de megaprojetos (hidrelétricas, de mineração e de agronegócio). A lógica expressa nesses Projetos que tramitam no Congresso Nacional está na contramão das conquistas de direitos indígenas no Brasil desde 1988 e os direitos indígenas internacionais.

Ressalta-se que em 3 de junho de 2014, a Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados realizou audiência pública para debater sobre a revogação do Brasil à subscri-

ção da Convenção 169 da OIT. Esta audiência pública, requerida pelo deputado Paulo Cezar Quartiero do Partido Democratas (DEM), ruralista denunciado pelo Ministério Público Federal (MPF) por crimes cometidos contra indígenas em Roraima, notadamente durante o processo de desocupação da TI Raposa Serra do Sol, em 2008. Na época, Quartiero foi acusado de posse ilegal de artefato explosivo e formação de quadrilha e responde ou já respondeu por pelo menos seis ações penais na Justiça Federal.

A Convenção 169 da OIT garante a indígenas, quilombolas e povos tradicionais direitos, o direito à terra, à saúde, educação, a condições dignas de emprego e o direito fundamental de serem consultados sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.

Os ataques aos direitos indígenas estão estreitamente articulados a interesses de crescimento econômico dirigido para a produção e a exportação de produtos agrícolas e matéria prima. As estratégias desenvolvimentistas mudaram após o fim da ditadura militar, no período de 1964 a 1985 pautaram-se pela política de invadir territórios indígenas onde havia interesses de mineração e de implantação de hidrelétricas, criando “fatos consumados” que foram posteriormente “regularização”.

Uma nova estratégia de grandes empresas de construção de hidrelétricas e de mineração em colaboração com o Estado é de favorecer a regularização de terras indígena e exercer seu poder econômico para pressionar as novas lideranças indígenas a assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma ‘autodeterminação indígena’ (BAINES, 1993, p. 239).

4. A PESQUISA ANTROPOLÓGICA E A IMPLANTAÇÃO DO PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI

Em junho de 1989, acordos foram assinados entre a Mineração Taboca e dez líderes Waimiri-Atroari, suspensos enquanto não houver legislação complementar para regulamentar a mineração em terras indígenas. A TI Waimiri-Atroari serviu como um precursor para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia: de mineração e de usinas hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição de 1988, a partir de 1987, com forte *lobby* das empresas mineradoras lideradas pela Mineração Taboca. Este grupo de pressão conseguiu, no texto constitucional de 1988, abrir a mineração em terras indígenas às empresas privadas, com a anuência dos povos indígenas e aprovação do Congresso Nacional.

Almeida argumenta que:

A reconceituação de território [...] tem sido marcada por novos critérios de classificação que aparentam empreender uma volta ao passado (...) flexibilizam normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e objetivam atender às demandas progressivas de um crescimento econômico baseado principalmente em *commodities* minerais e agrícolas.” (ALMEIDA, 2012, p. 63).

Diante dos novos ataques aos direitos indígenas, os antropólogos têm o dever de colaborar com o movimento indígena em denunciar esses ataques, em desmascarar as estraté-

gias da bancada ruralista e das grandes empresas que implantam megaprojetos em terras indígenas, e de participar em mobilizações políticas em defesa dos direitos indígenas constitucionais e internacionais. Um papel fundamental do antropólogo é sua participação em processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas. Em situações interétnicas de enorme assimetria em que as grandes empresas de mineração, construtoras de usinas hidrelétricas, agronegócio, dentre outras, exercem poderes econômicos que sobrepujam os do Estado Nacional para agir como se fossem Estados dentro do Estado brasileiro. É difícil vislumbrar uma situação em que os direitos indígenas sejam plenamente respeitados. Além da morosidade do Estado em regulamentar as terras indígenas e a falta de políticas governamentais para garantir a efetivação dos direitos constitucionais e internacionais dos povos indígenas.

Trabalho recebido em 10/03/2014

Aprovado para publicação em 05/07/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e Territorialidades Específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo*. In Caderno CRH, Volume 25, Número 64. Salvador, Jan. Abr. 2012, p. 63-71.
- ARRUTI, José Maurício. *A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. In Mana, Volume 7, Número 2. Rio de Janeiro, 1997, p. 7-38.
- ARRUTI, José Maurício. *Etnogêneses Indígenas*. In Ricardo, Beto; Ricardo, Fany (Orgs). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.
- BAINES, Stephen G. *O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial*. In Ciências Sociais Hoje, São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, 1993, p. 219-243.
- BRASIL. *Constituição Federal 1988: emendas constitucionais ns. 1 a 53 devidamente incorporadas*. 4. ed. atual. Barueri, São Paulo: Manole, 2007. 460 p.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?* In RICARDO, Fany (Org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. In Série Antropologia, Número 332. Brasília: UnB, 2002, 32p.
- LOPES, Ronaldo Santiago. *A cultura de índio, seu menino, vem de longe aqui: formação histórica e territorialização dos Tremembé/CE*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Natal.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural*. In OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org). *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotina e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio

de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda. 1998, p. 43-68.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2004. p. 13-42.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará*. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2004. p. 281-341.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Entre Índios Tremembé e trabalhadores rurais: historicidade, mobilização política e identidades plurais no Ceará*. In *Raízes*, Volume 33, Número 1. Campina-Grande, jan. jun. 2011, p. 45-75.



A viagem da volta

Etnicidade, política e reelaboração cultural
no Nordeste indígena

João Pacheco de Oliveira | ORGANIZADOR

2ª edição

**A árvore Pankararu: fluxos e metáforas
da emergência étnica no sertão do São Francisco** 231
José Maurício Andion Arruti

Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará 281
Carlos Guilherme do Valle

Referências bibliográficas 343



Apresentação à segunda edição

Os textos que compõem esta coletânea resultam de pesquisas desenvolvidas por antropólogos nos últimos dez anos sobre o fenômeno do resurgimento de identidades étnicas (indígenas) em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste. Tais estudos enfrentam dois desafios, um político e outro teórico, contra os quais foram delineando um rumo próprio: de um lado, integram-se a um movimento social mais amplo de crítica às práticas tutelares e representações genéricas existentes sobre os índios no Brasil; de outro, repensam o prisma analítico e a forma de construção de etnografias pelas quais são estudadas as populações indígenas nas chamadas “terras baixas da América do Sul”.

O primeiro desafio remete ao conjunto de mecanismos políticos e jurídicos pelos quais esses povos foram incorporados ao processo de construção da nação brasileira, fazendo-se representar no período republicano pelo “indigenismo rondoniano”. Não me estenderei sobre esse tema, objeto de publicações recentes (Oliveira 1998, Souza Lima e Hoffman 2002, Oliveira e Santos 2003). Basta registrar que a representação do índio como primitivo, expressa no senso comum, deixa sob forte (e especial) suspeição as demandas identitárias dos povos indígenas do Nordeste, ao passo que as práticas de tutela e assistência estabelecidas no indigenismo oficial se revelam particularmente inadequadas para os seus projetos étnicos.

Em termos de literatura antropológica, a maioria dos trabalhos desta coletânea se situa em uma convergência entre a antropologia política (como método e técnica de abordagem) e os estudos sobre etnicidade (como problemática geral), adotando uma perspectiva processualista, referida particularmente a autores como Fredrik Barth e Victor Turner.

A publicação conjunta dos trabalhos que integram esta coletânea chama a atenção para a importância de uma linha de investigação na antropologia brasileira sobre a inter-relação entre *modalidades de existência de tradições culturais e formas de territorialização*, permitindo explorar analiticamente os jogos identitários, os usos da memória e as estratégias políticas que expressam faces articuladas dessa relação.

Os esforços para a dessubstancialização das unidades de análises (“sociedades”, “culturas”, “etnias”) característica dos anos 1960 e 1970, hoje revigorados pelos estudos sobre a globalização, seus limites e contradições (Appadurai, Canclini, Hall, entre outros), conduziram a uma ênfase crescente no estudo das identidades, vistas como cambiáveis e eletivas. O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, antes descritas como “novas” ou “emergentes” (Bennett 1975), parte de um processo de “invenção de tradições” (Hobsbawm e Ranger 1984), e agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural.

Embora o exercício de comparação com outras formas de etnicidade tenha se revelado muito útil para desvendar a complexidade das escalas e o dinamismo de diferentes contextos históricos, havia necessidade de um estudo circunstanciado que indicasse as razões pelas quais vinham a ser acionadas identidades indígenas específicas, uma vez que essas, tanto no plano das escolhas individuais quanto no plano estrutural das compulsões legais e morais, são assumidas e aplicadas a coletividades que se pensam como *autóctones*, isto é, como descendentes atuais de populações que sempre aqui habitaram, contrastando com outras que se pensam por meio de processos migratórios historicamente identificáveis.

Foi justamente isso que os trabalhos dos pesquisadores aqui reunidos tentaram realizar, conduzindo estudos localizados que não perderam de vista as políticas governamentais e os processos sociais mais amplos; procedendo a descrições densas de situações atuais sem esquecer o estudo do passado e a gênese dessas unidades sociais; realizando uma investigação sobre os aspectos identitários e políticos da etnicidade sem omitir a dimensão ritual e religiosa.

*

Os textos a seguir integraram originalmente monografias de orientação etnográfica e correspondem à consolidação de partes e capítulos de dis-

dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional [PPGAS-MN], na Universidade Federal da Bahia [UFBA] e na Universidade Federal de Pernambuco [UFPE] entre 1992 e 1996, resultantes de um prolongado trabalho de campo e da utilização de métodos e conceitos antropológicos. Guardam entre si uma relativa unidade de gênero, caracterizando-se pela apresentação densa de relações sociais, pela ênfase nas situações e personagens específicos e pelo exercício vigilante da crítica.

Alguns resultados preliminares dessas pesquisas foram apresentados em seminários e congressos científicos, como as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia [ABA] em 1994 [Universidade Federal Fluminense, UFF], em 1996 (Salvador) e em 1998 (na Universidade Federal do Espírito Santo, UFES); nos encontros de antropólogos do Norte e Nordeste em 1993 (Belém), em 1995 (João Pessoa) e em 1997 (Natal); na mesa-redonda sobre “Identidades indígenas emergentes”, coordenada por mim na Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência [SBPC] em Recife, em julho de 1993; no Grupo de Trabalho “Território e invenção social da etnicidade em populações tradicionais (índios e remanescentes de Quilombos)”, também coordenado por mim e realizado em outubro de 1994, no encontro anual da Associação Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais [ANPOCS]; no seminário “A invenção social de tradições indígenas: Nordeste e Amazonas”, coordenado por Stephen G. Baynes e realizado na Universidade de Brasília, em junho 1995. Destaco a continuidade de uma linha de reflexão e a existência de um permanente diálogo entre os participantes de todas essas iniciativas. A marca desta coletânea, no entanto, não é ser composta por comunicações apresentadas em congressos científicos, mas sim ser constituída pela apresentação de um painel etnográfico e analítico sobre as sociedades indígenas do Nordeste, em que cada autor retoma extensamente o material de sua pesquisa de campo e articula uma interpretação da situação por ele estudada.

A chamada inicial aos colaboradores ocorreu em 1994, tendo uma parte dos textos sido elaborada nesse e/ou no ano seguinte. Foi esse o caso dos trabalhos de Henyo Trindade Barreto Filho, Carlos Guilherme do Valle, Sidnei Peres e Rodrigo de Azeredo Grünwald. Juntamente com Mércia Rejane Rangel Batista e José Maurício Andion Arruti, participaram do projeto “Fronteiras étnicas, território e tradição cultural”, coordenado por mim e desenvolvido no PPGAS-MN de 1988 a 1996, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico [CNPq] e de

um convênio FINEP/PPGAS-MN. Por razões operacionais e financeiras, a preparação do livro foi interrompida durante algum tempo, sendo retomada em 1998, graças ao apoio financeiro da Fundação Ford.

A ausência de alguns pesquisadores que trabalham na mesma temática merece uma explicação. Cabe destacar em especial o importante trabalho de investigação realizado pelo Projeto Levantamento de Terras Indígenas no Estado da Bahia [PINEB], coordenado pelos professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. de Carvalho, e desenvolvido com estudantes de graduação e de pós-graduação e estagiários da UFBA, cujos textos foram objeto de uma publicação anterior (Silva 1988); naquele momento, estavam preparando, sob a coordenação de Maria Rosario G. de Carvalho e Edwin Reesink, em associação com o projeto “A cor da Bahia”, uma instigante coletânea sobre a relação entre populações indígenas e afro-descendentes. A dissertação de mestrado de Vânia Fialho de Paiva e Souza sobre os Xukuru (Paiva e Souza 1998), tendo sido premiada pela Fundação Joaquim Nabuco, teve garantida sua publicação integral como monografia. Outros pesquisadores, como Mércia Rejane Rangel Batista e José Augusto Laranjeira Sampaio, não compareceram com trabalhos nesta coletânea por razões circunstanciais, uma vez que eram, durante esse período, responsáveis perante a Fundação Nacional do Índio [FUNAI] por complexos estudos de identificação de terras. A fim de maximizar a diversidade etnográfica trazida pelo livro, preferi não apresentar trabalhos de diferentes autores sobre uma mesma situação.

À diferença do que julga a opinião pública em sua maioria, os povos indígenas do Brasil não estão localizados apenas na Amazônia e no Brasil Central, lugares de acesso remoto em que a sociedade nacional ainda se expandia no século XX. Habitam também as mais antigas áreas de colonização do país, como o Nordeste, o Sudeste e o Sul do país, constituindo-se não só como importantes atores políticos e interlocutores das políticas públicas, mas também inspirando estudos fecundos e interessantes formulações analíticas por parte dos antropólogos. Ao tornar disponíveis etnografias e interpretações sobre essa parcela menos conhecida dos indígenas do país, temos a esperança de que a reunião e divulgação em livro desses trabalhos propicie bons exemplos de pesquisa antropológica com povos indígenas no Nordeste, e permita que tais textos venham a ser utilizados como leituras complementares em cursos que integram a formação básica de estudantes de antropologia (tanto de graduação quanto de pós-graduação) ou sirvam de apoio a discussões em disciplinas afins (história, lingüística e arqueologia).

Esta segunda edição não traz alterações de conteúdo em relação à primeira edição, de maio de 1999. Há algumas pequenas atualizações¹ e a correção de erros que escaparam na revisão da edição anterior, em particular nas referências bibliográficas. Como a coletânea está referida a um conjunto de dissertações e reflete um momento da investigação sobre os povos indígenas do Nordeste, optamos por manter a sua unidade. Isso, contudo, não significa a inexistência de uma produção mais recente. Um exemplo da vitalidade dessa área de pesquisa são duas teses de doutorado defendidas no PPGAS-MN em 2000 e 2001, e que, mantendo seu caráter monográfico, foram publicadas recentemente (Grünewald 2001, Barbosa 2003). Nesse período de cinco anos, foram terminados ou estão em vias de conclusão alguns trabalhos acadêmicos que mereceriam ser divulgados mais amplamente e que imaginamos transformar em publicações futuras.

Por fim, a reedição desta coletânea constitui uma iniciativa do projeto *Os Primeiros Brasileiros*, coordenado por mim e por Antônio Jorge Siqueira, e desenvolvido em associação do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento [LACED] / Museu Nacional com o Instituto de Pesquisas Sociais [INPSO] / Fundação Joaquim Nabuco, contando com apoio da FINEP, do Ministério da Cultura e da OXFAM. Seu relançamento é simultâneo a outra iniciativa editorial do mesmo projeto, a publicação pela Editora Massangana, da Fundação Joaquim Nabuco, de uma coletânea sobre a dimensão crucial da existência dos povos indígenas do Nordeste, o Toré, a qual incorpora parcialmente algumas das pesquisas realizadas nesses últimos anos (Grünewald 2004). Outras atividades, como a realização de seminários, exposições e pesquisas, já concluídos ou em vias de organização, vêm igualmente integrar o projeto acima citado, que mantém, por intermédio da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo [APOINME], interlocução permanente com o movimento indígena organizado, contando ainda com o apoio das prefeituras de Recife e de Olinda.

Rio de Janeiro, maio de 2004

João Pacheco de Oliveira

¹ Em especial, a listagem de povos indígenas do Nordeste e sua localização espacial em mapas, tendo em vista sua importante repercussão política.

TERRITORIALIDADE: TRAJETÓRIA E USOS DO CONCEITO¹

Emília Pietrafesa de Godoi

RESUMO

Como exposto no próprio título, esta conferência propõe examinar os vários sentidos e usos conferidos ao conceito de territorialidade em diversos campos do conhecimento e, em especial, na Antropologia. Discute também outras noções a ele correlatas, como território, desterritorialização e reterritorialização.

Palavras-chave: Territorialidade; Território; Populações Tradicionais.

TERRITORIALITY: TRAJECTORY AND USES OF THE CONCEPT

ABSTRACT

As expressed in its title, this conference proposes to examine the various meanings and uses given to the concept of territoriality in different fields of knowledge, especially in Anthropology. It also discusses other notions related to it, such as territory, deterritorialization and reterritorialization.

Keywords: Territoriality; Territory; Traditional Populations.

Doutora em Antropologia. Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. E-mail: emilia.pietrafesa@gmail.com.

¹ Conferência proferida na abertura do I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA), na Universidade Federal de Campina Grande, em 03 de junho de 2014.

Quando recebi o convite do professor Rodrigo Grūnewald e da professora Verena Sevá Nogueira para a Conferência de abertura do I Seminário do Laboratório de Estudos sobre Tradições, pensei que seria importante trazer um debate que confrontasse os vários usos que têm sido feitos de um conceito que de algum modo vai atravessar as várias discussões dos próximos dias. Um conceito que tem se mostrado bom para pensar diversas situaes etnográficas, a despeito de não ter se originado no nosso campo de conhecimento, a antropologia, tampouco nas áreas próximas, como a sociologia e a história, para citar apenas duas. O que vou me esforçar para fazer aqui é mostrar a trajetória e os principais usos que têm sido feitos do conceito de territorialidade. Também estou considerando que nos próximos dias os debates serão ancorados em situaes empíricas. A partir dessa expectativa, me comprometi a trazer questões teóricas ainda que mencione, vez por outra, situaes empíricas.

O debate em torno da territorialidade é caro a vários campos de conhecimento das Ciências Humanas, em geral, e Sociais, em particular – Antropologia, Geografia, Ciência Política, Sociologia, Economia e História –, mas não são a eles. Inicialmente, a discussão mais densa sobre a questão deu-se em uma área do conhecimento externa às Ciências Humanas, a Etologia, referente aos estudos comparados do comportamento dos animais e sua acomodao às condies do ambiente. E muitos dos primeiros debates conceituais que surgiram no âmbito das Ciências Humanas, especialmente na Geografia, foram fortemente influenciados pelos estudos da territorialidade animal, como vemos nas discussões sobre a “natureza territorial” do homem em Malmberg (Malmberg,

T. Human Territoriality: survey of behavioural territorialities in man with preliminary analysis and discussions of meaning. Haia, Mouton, 1980) ou como se v de forma exacerbada em Robert Ardrey (The territorial imperative: a personal inquiry into animal origins of property and nations. New York, Kadansha America, 1997 [1966]), que sustentava a existência de uma “compulsão interior em seres animados”, incluindo aí a espécie humana, de “possuir e defender” uma porão do espaço, chamando a isso de “imperativo territorial”, expressão que d nome ao seu livro. Pode-se dizer que a extensão das teses sobre “territorialidade animal”  “territorialidade humana” está superada, apesar dos ecos que voltam, vez por outra, mas jamais com força. Certamente, a polissemia do termo, assim como de outros a ele associados, como território, territorializao, desterritorializao e reterritorializao, pode ser atribuída, em grande medida,  importância do tema para diversas áreas disciplinares com distintos enfoques e interesses de pesquisa.

Além da mencionada polissemia, há um atributo da territorialidade que precisa ser enfatizado. Ela é plural, uma vez que se reporta, como propomos, a processos de construo de territórios, isto é, de apropriao, controle, usos e atribuo de significados – não necessariamente nessa ordem – sobre uma parcela do espaço que é transformada em território. Mais justo é, portanto, falar em Territorialidades. Dessa concepo já se depreende um aspecto importante, também enfatizado por vários estudiosos: o território não diz respeito somente  materialidade do espaço, pois não há território exterior a relaes sociais (ideia presente também em Haesbaert, Rogério, 2009 [2004]). Diria ainda que o território toma forma não são por meio da ins-

crição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente, sobretudo, quando se trata de territórios de povos para os quais a tradição oral ancorada na memória social tem peso importante, como os estudados por nós, antropólogos.

Territorialidades, como processos de construção de territórios, recobrem, pois, ao menos dois conteúdos diferentes: de um lado, a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, e, de outro lado, os princípios de organização – a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos na territorialidade enquanto processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada. Concebendo assim o território, estamos longe de concepções que o compreendem como sinônimo de espaço ou espacialidade, ou como simplesmente “fonte de recursos” disputados ou, ainda, de elementar “apropriação da natureza”, crítica também feita por Haesbaert no livro já citado (2009 [2004]). Esse mesmo autor lembra que territorialidade é “muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território”. Eu me contraponho a essa ideia – na Antropologia, o conceito de territorialidade recobre as dimensões sociais, simbólicas e físicas e seu caráter é processual; mas, como geógrafo, o autor encontra aí parte da explicação do porque esse é um conceito caro à Antropologia e acrescenta que quando a Geografia, especialmente a Cultural,

trata das dimensões cultural e simbólica, ela vai se valer, em geral, dos conceitos de lugar e de paisagem, que conjugam o componente físico e as dimensões simbólicas e sociais. Podemos dizer que, em uma acepção bastante difundida, a paisagem carrega tanto a leitura imediata do lugar praticado e ao qual se atribui significação, quanto as suas possibilidades, pois ela se caracteriza, principalmente, pelas representações sobre o lugar.

Pelo que vem sendo dito já se pode perceber que no debate sobre territorialidades é impossível contornar uma discussão sobre território. E, nesse debate, constata-se que o entendimento mais difundido, uma vez superada a concepção, digamos, instintual e naturalizante mencionada logo no início da minha fala, é aquele que se refere às relações jurídico-políticas, em que o território é visto como um espaço delimitado e controlado no qual se exerce um determinado poder, quase sempre relacionado ao poder do Estado. Cabe dizer que na Antropologia, um de seus primeiros expoentes, Lewis Morgan, já lançava mão da noção de território em seu livro *Ancient Society*, publicado pela primeira vez em 1877, na distinção que fazia entre as formas de governo – *societas*, baseada nos grupos de parentesco, e *civitas*, baseada no território e na propriedade. De fato, a dimensão política e as relações de poder são muito importantes na compreensão de territorialidades específicas e, por consequência, do território. A questão é qual concepção de poder e de política. Já autores como Claude Raffestin (1993 [1980] e 1988) e Robert Sack (1986), que concebem o território dentro dessa chave, não restringem a dimensão política ao papel dos Estados, nem ignoram a interseção com as dimensões econômica e cultural das socieda-

des (Haesbaert, 2009 [2004]); entendem as relações de poder como imanentes às várias dimensões da vida social. É, no entanto, a assimilação da dimensão política às dimensões jurídica e estatal, e acrescentaria administrativa, que leva grande parte do pensamento social a associar diretamente a noção de território às práticas territoriais dos Estados-nação.

De fato, os Estados-nação surgem promovendo uma “territorialização” no sentido de controle do acesso a uma área geográfica e de classificação das pessoas conforme seu lugar de nascimento; e não exageramos dizendo que a existência “legal” dos indivíduos passa a depender de sua “condição territorial nacional” como disse Paul Little (2002). Vale mencionar que os Estados coloniais com suas práticas territoriais também promoviam processos de territorialização, separando e classificando segmentos da população em áreas geográficas delimitadas – com um exemplo conhecido por todos, podemos lembrar os aldeamentos indígenas associados a missões religiosas no Brasil, já na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. O que ocorre é que o ordenamento social e físico-espacial que se impõe com o surgimento dos Estados-nação vai se converter em forma hegemônica tornando invisíveis e deslegitimando várias das distintas formas de territorialidade costumeiramente constituídas, isto é, pautadas por práticas consuetudinárias que incorporam dimensões simbólicas e identitárias e cujas expressões não se encontram em leis ou títulos, mas na memória coletiva que confere profundidade temporal ao território (Little, 2002). Quando falamos em não reconhecimento de múltiplas territorialidades e da deslegitimação delas por parte do Estado, isso implica em não reconhecimento de direitos

sobre um espaço de vida e trabalho, produzindo o que muitos autores qualificam como processos de desterritorialização. Podemos pensar concretamente em várias situações de deslocamentos compulsórios promovidos, por exemplo, por grandes projetos desenvolvimentistas, como as hidrelétricas, por grandes empresas de extração de minérios, por frentes de expansão, pelo avanço de grandes plantações monocultoras e ainda pela criação de áreas de preservação ambiental, nos casos em que a “ideologia preservacionista” entra em colisão com a possibilidade da presença humana nessas áreas.

Pelo exposto até aqui, alguns aspectos devem ficar muito claros. Consta-se, primeiramente, que a territorialidade ou territorialidades não é algo que se possa entender sem estudar processos, isto é, é preciso ser contextualizada em relação ao momento histórico em questão, ao contexto físico onde ocorre e aos atores sociais envolvidos. Nesse sentido, tomar a territorialidade como objeto de estudo é investigar processos. Outro ponto importante é o sentido que estamos conferindo à desterritorialização e aqui ela está sendo pensada como estando relacionada a processos de exclusão e apropriação em relação a grupos, populações e povos impossibilitados de construir e de exercer efetivo controle sobre seus espaços de vida e trabalho, isto é, seus territórios, e não no sentido que comumente se encontra em estudos sociológicos que associam desterritorialização ao mundo globalizado vinculando-a a mobilidade e desenraizamento. Ainda um outro ponto decorrente do exposto acima é que, por entender a territorialidade como aspecto componente da vida social de qualquer agrupamento humano, ela é melhor pensada em termos de apropriação de uma porção de espaço, no sentido conferi-

do por Lefebvre (2000 [1974]), e como ato de atribuição de significação, isto é, ela diz respeito a um espaço “ocupado por símbolos”. Nesse entendimento, a apropriação se distingue da propriedade, sobretudo, por esta última implicar no *usus*, *fructus* e *abusus* definido pela possibilidade de alienação através do mercado, que nem sempre é o caso da apropriação. Ainda sob esse aspecto podemos dizer que se a noção de territorialidade pode nos ajudar a compreender a “questão fundiária”, posto que também se refere à terra e seus usos, não se reduz a ela. A dimensão sociológica e, claro, simbólica, escapa ao entendimento da territorialidade, próprio do Estado, como sendo apenas uma “questão fundiária”. Esse fato explica por que o Estado-nação tem dificuldades em reconhecer territorialidades existentes no seu interior construídas e regidas por outras lógicas que não a propriedade individual, mas pela lógica do pertencimento e do parentesco, por exemplo. Reveladoras dessas outras lógicas são as expressões que ouvimos muitas vezes em nossas pesquisas realizadas em contextos rurais de pressão sobre o território no Nordeste brasileiro, como: “estão desabitando a família” (ao invés de dizer que estão desabitando um lugar, uma terra) para falar do deslocamento das pessoas, ou “estão perseguindo as terras” (e não perseguindo pessoas) para falar de processos eminentes de expropriação; são situações em que pessoas e espaço de vida não são dissociáveis e falar de um é falar de outro. Aí está expresso o sentimento forte de pertencimento a um lugar e a uma rede de parentes. Seja, pois, entre grupos indígenas como entre vários segmentos do campesinato, é o parentesco uma das formas mais correntes de se estabelecer direitos de acesso a terras e outros recursos; é o que atesta a etnolo-

gia indígena, mas também os estudos africanos e vários estudos de campesinato.

Contemporaneamente, o confronto entre distintas territorialidades expresso, dentre outras maneiras, pelas pressões sobre o território de populações que pautam a construção de seus espaços de vida por lógicas distintas da hegemônica, como explicado agora há pouco, levou à organização dessas populações, com o apoio de mediadores como organizações não governamentais, igrejas e sindicatos forçando o Estado a reconhecer dentro do seu marco legal a existência de territorialidades específicas. Creio que a expressão “territorialidades específicas” foi cunhada por Alfredo Wagner Berno de Almeida. Isso aconteceu em diversos contextos nacionais, com expressões eloquentes entre as últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI de reconhecimento de direitos territoriais coletivos de populações afro-descendentes. No caso do Brasil, com a Constituição de 1988, o reconhecimento de territorialidades específicas foi fortalecido, como no caso das terras indígenas, ou formalizado, como no caso das terras de comunidades negras, remanescentes de quilombos, através de dispositivos constitucionais (Artigo 68, das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira). Mas cabe lembrar aqui os casos de reconhecimento de direitos territoriais específicos de populações afro-descendentes, além do Brasil com comunidades remanescentes de Quilombos, da Colômbia e do Equador, com as reformas constitucionais em 1991 e 1998, respectivamente com os Palenques ou Cimarrones, mais ou menos correspondentes às comunidades remanescentes de quilombos do Brasil, e ainda em Honduras, Nicarágua e Guatemala com os Garifunas e os Creoles.

Com o que venho dizendo, pode se constatar que os processos de desterritorialização são múltiplos e nada recentes. Mas a despeito disto, o próprio termo e seu uso são relativamente recentes e a sua disseminação nas diversas áreas das ciências sociais ganha força com a chamada “crise do Estado-nação”, com a dita “fragilização das bases territoriais na construção de identidades culturais” como diria Haesbaert (2009 [2004]). Como uma maneira de pensar de modo a não vulgarizar a identificação da mobilidade de segmentos da população com processos de desterritorialização, valem a pena algumas considerações, sobretudo, de ordem metodológica, que cabem para diversas áreas de conhecimento das ciências sociais. Mesmo que se tomem como unidade de observação pequenas unidades espaciais, se o foco forem as ações e interações entre pessoas, constatar-se-á, por um lado, que esses espaços não são totalidades homogêneas e atemporais e, por outro, que as pessoas em geral estão em fluxo entre aldeias, entre sítios, entre o campo e a cidade, entre cidades, entre países. Muitas vezes a própria reprodução de grupos domésticos e residenciais, que até podem coincidir com unidades territoriais, exige que alguns de seus membros migrem, sem com isso significar perda do território; ao contrário, suas vidas passam a ser multilocais e seus territórios de vida e de trabalho descontínuos (Sahlins, 1997a e b). Esse entendimento se aproxima da noção de território-rede e de multiterritorialidade, ainda conforme Haesbaert (2009 [2004]), e não se confunde com desterritorialização, como um olhar apressado poderia entender. A ideia de território-rede parece-nos interessante, já o que o geógrafo qualifica como mutiterritorialidade parece-nos muito mais a conformação de uma ter-

ritorialidade contemporânea com a intensificação da mobilidade de grupos e pessoas, que são multissituadas. Essa mobilidade, além de ser estratégica para a reprodução dos grupos que vivem, por exemplo, em uma terra escassa, é ao mesmo tempo estrutural e acompanha todo o processo de transformação da sociedade. Uma consequência desse ponto de vista é a percepção do “sentido relacional do território” que diverge de uma leitura de espaço como enraizamento e estabilidade. Dito isso, é necessário reconhecer que o mundo contemporâneo assiste a uma intensificação dos movimentos, dos fluxos de pessoas e bens, materiais e imateriais, mas há que se reconhecer também que esse fenômeno não se dá de maneira igual por toda parte. Há situações, como as mencionadas acima – de populações indígenas e quilombolas – em que o lugar segue sendo central para a organização social e a construção identitária. Nesses casos, lugar e pertencimento se recobrem; mas é bom enfatizar que o território, antes de se exprimir por uma ligação a um lugar particular, é uma relação entre pessoas e se refere à organização do espaço carregada de história. Há ainda situações em que a “perda do lugar” com a expropriação de terras, por exemplo, pode dissolver os laços territoriais, sem significar que uma base territorial perdeu importância, veja-se o movimento dos trabalhadores rurais sem-terra no Brasil. São situações em que as pessoas partem para a conquista de novos territórios e, nesse caso, as redes – de mediadores, aliados, parentes e amigos – são, claramente, importantes: são elas que vão possibilitar reterritorializações. Pensadas assim as redes são produtoras de novas territorialidades. Ao pensarmos que o território não pode ser compreendido fora das relações sociais, constataremos logo que, em al-

guma medida, as redes de relações organizam qualquer território, e aqui estamos nos referindo à possibilidade de acessar diversos territórios através de deslocamentos físicos.

Do exposto logo acima, retomemos duas ideias. Primeiramente, a de territórios descontínuos de vida e trabalho, como dissemos inspirados em Sahlins (1997a e b), e que se aproxima da noção de territórios-redes, conforme tratada por Haesbaert (2009 [2004]), posto que se refere a territórios conectados pelas relações tecidas entre eles; pode-se dizer que a mobilidade nesse caso é estruturante da relação tecida com e no espaço. A outra ideia que gostaríamos de reter é a de que processos de desterritorialização enquanto “perda do lugar” levam a reterritorializações e não necessariamente à perda da importância do território.

Diferentemente do que vem sendo dito fazendo referências a deslocamentos físicos e à base territorial física, vale a pena mencionar, ainda que seja somente à guisa de registro e para indicar a amplitude dos usos da noção de territorialidade, que há discussões recentes entre estudiosos das redes argumentando que novas experiências espaço-temporais nos permitem acessar diferentes territorialidades através de deslocamentos virtuais pelo ciberespaço. Penso que isso talvez seja alargar demais o conceito, que implica em relações sociais com alguma densidade e em um investimento material e simbólico nos lugares. Mas, disso tudo se depreende que “territorializar-se” é um processo que se dá e pode ser pensado em diferentes escalas. Portanto, “territorializar-se” para um grupo indígena, uma comunidade de remanescentes de quilombos, ou trabalhadores rurais em deslocamento entre o sítio, o bairro, a fazenda e as cidades, envolve distintos pro-

cessos e significados. E aí está o desafio para o trabalho científico das várias áreas de conhecimento que se valem da noção de territorialidade, e penso especialmente na Antropologia: investigar processos por meio dos quais grupos e pessoas acessam, apropriam, usam, controlam e atribuem significados a parcelas do espaço, transformando-as em território. O território é, portanto, um produto histórico. Assim, para que as Ciências Humanas e Sociais possam construir um conhecimento sobre a territorialidade humana, os processos devem ser descritos e analisados considerando que eles envolvem dimensões materiais e simbólicas da vida social.

Por fim, gostaríamos de retomar algumas dimensões da territorialidade que talvez tenham ficado um pouco difusas até aqui, contrapondo duas perspectivas: a de um geógrafo, Robert Sack em *Human territoriality*, que ressalta a territorialidade como uma estratégia (de um indivíduo ou de um grupo) para estabelecer diferentes graus de acesso a pessoas, coisas e relações em uma determinada área, portanto, de exercer controle sobre pessoas, fenômenos e relações; e uma outra perspectiva encontrada entre vários antropólogos (citaremos um, já que citamos um geógrafo, Little, 2002) que enfatiza a territorialidade como um “esforço coletivo de um grupo social” – não um esforço de indivíduos – e não só no sentido de “ocupar, usar, controlar”, mas também de “se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico”, que é assim constituído como seu território. Penso que a dimensão do poder (como estratégia de acesso e controle sobre pessoas, recursos e relações) presente na primeira perspectiva e que percebemos mesmo em contextos bem locais (aqui não estou me referindo ao Estado e seus agentes), é uma

contribuição importante e a dimensão identitária, trazida pela segunda perspectiva, é também um aspecto incontornável nos debates sobre territorialidades.

Com tudo o que foi dito, pode se constatar que territorialidade/territorialidades não é um conceito autoexplicativo, nem evidente; é, pois, necessário esclarecer o que se está querendo significar com o seu uso – assim como com o uso das noções a ele correlatas – para que a sua capacidade heurística seja posta a serviço da pesquisa e nos ajude a construir o conhecimento em nossa área de atuação.

Espero, por fim, que esta minha fala mais do que esclarecer um conceito, possa fomentar o debate em torno dele, e que possa ajudar a pensar situações concretas de pesquisa.

Trabalho recebido em 05/10/2013

Aprovado para publicação em 03/04/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Alfredo W. B. Terras de quilombo, terras indígenas, ‘babaçuais livres’, ‘castanhais do povo’, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: UFAM, 2008 [2006].
- Ardrey, Robert. The territorial imperative: a personal inquiry into animal origins of property and nations. New York: Kadansha America, Inc., 1997 [1966].
- Casimir, Micheal J. e Rao A. (orgs). Mobility and territoriality: social and spatial boundaries among foragers, fishers, pastoralists and peripatetics. New York: Berg., 1992.
- Haesbaert, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009 [2004].
- Lefbvre, Henri. La production de l’espace. Paris : Anthropos, coll. Ethnosociologie, 2000 [1974].
- Little, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil : por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, Série Antropologia no. 322, 2002.
- Malmberg, T. Human Territoriality: survey of behavioural territorialities in man with preliminary analysis and discussions of meaning. Haia: Mouton, 1980.
- Massey, Doreen. “Um sentido global do lugar”. In: Arantes, A. A. (org), O espaço da diferença. Campinas: Papius, 2000 [1991]
- _____. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- Oliveira Filho, João Pacheco (org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.
- Raffestin, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993 [1980].

_____. “Repères pour une théorie de la territorialité humaine”. In: Dupuy, G. (org). Réseaux Territoriaux. Caen: Paradigme, 1988.

Sack, Robert. Human territoriality: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sahlins, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana* 3 (1), Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, p. 41-73, e (2), p. 103-150, 1997a.

Sahlins, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana* 3 (2), Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ, p. 103-150, 1997b.

Santos, Milton. A natureza do espaço. São Paulo: Hucitec, 1996.

Santos, M. et al. (orgs.). Território: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.

UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS*

João Pacheco de Oliveira

Os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Nas bibliotecas e no mercado editorial são muito raros os trabalhos especializados disponíveis¹. Apesar da grande expansão do sistema de pós-graduação nos últimos anos no Brasil, ainda no início desta década contava-se com poucas teses monográficas² e nenhuma interpretação mais abrangente formulada sobre o assunto. Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. Uma etnologia menor.

Na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como “pueblos únicos” (Bonfil 1995:10), ou da descrição dos direitos indígenas como “originários” (Carneiro da Cunha 1987), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários. Existem muitas outras conceituações similares espalhadas pelo mundo (como a de populações aborígenes, encontrada na legislação na Austrália e Oceania, no Canadá, na Argentina e em outros países da América Latina; “*populations autochtones*”, referência comum utilizada na etnologia francesa, e pelos africanistas em especial; “*first nations*”, empregada por organizações indígenas nos Estados Unidos), o que torna ainda mais ampla a questão. Como podemos explicar esse paradoxo? Sem dúvida as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia — enquanto compo-

* Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

nentes de um discurso do poder (vide Trouillot 1995) — constituem fontes geradoras desse enigma, mas não resolvem o problema, tornando-se necessário discutir também as teorias sobre etnicidade e os modelos analíticos utilizados.

Minha intenção aqui é fornecer subsídios para se refletir sobre esse paradoxo. Para tanto a minha exposição segue três movimentos. No primeiro procuro mostrar como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado “índios do Nordeste”, partindo dos cânones científicos nacionais e internacionais até as instituições locais, mostrando como concretamente se inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas. Em um segundo movimento discuto conceitos para a análise da etnicidade e, baseando-me em algumas etnografias, procuro fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades. Finalmente debato com o americanismo e reflito sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente “misturadas”).

Uma etnologia das perdas e das ausências culturais

Em seu trabalho de classificação das áreas culturais indígenas existentes no país, Eduardo Galvão (1979 [1957]:225-226) manifesta dúvidas quanto à última delas — a XI, intitulada “nordeste”³ — possuir, efetivamente, uma unidade e consistência igual às demais. O autor destaca desde logo os efeitos da aculturação e o seu diagnóstico sobre as dez etnias dessa área cultural é o seguinte: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”⁴. Ao mencionar os Pataxó, o autor agrega (sem aspas) o adjetivo “mestiçados”. É importante lembrar que o artigo de Galvão — por seu caráter introdutório e classificatório — constitui um dos textos mais consultados não só por estudantes de antropologia, mas também por museólogos, bibliotecários, educadores e comunicadores sociais em geral.

Para o público mais especializado o cenário não é diverso. No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a

ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas.

Em uma famosa metáfora, Lévi-Strauss nos ensina que “*O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais*: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador.” (1967:422; ênfases no original) Não se trata de uma associação acidental ou pouco representativa de sua obra, mas de um ensinamento conectado com pressupostos fundamentais do “método etnológico” por ele delineado⁵.

A relevância do autor e de sua metáfora para os estudos americanistas não pode ser medida por citações ou referências explícitas em artigos e monografias, mas por situar-se como uma imagem simples e sugestiva, compartilhada pela maioria dos etnólogos que estuda as populações autóctones sul-americanas (inclusive os não vinculados diretamente a esse quadro teórico). Esquadrinhando os céus, o astrônomo lembra o viajante/etnógrafo de que nos fala Dégérando, cujas viagens no espaço correspondem também a enormes deslocamentos no tempo, explorando o passado e cruzando diferentes eras (vide Stocking Jr. 1982; Fabian 1983). Cabe lembrar os comentários de Anne-Christine Taylor, sobre o “arcaísmo” característico do “americanismo tropical” (1984:232).

A metáfora da astronomia é, no entanto, inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste e, no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa atratividade para os etnólogos. Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por conseqüência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa de campo poderia continuar a ser praticada, de preferência associada a um conjunto de técnicas (ethnohistória) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas cultu-

ras para a etnografia e a etnologia seria sempre inferior ao do estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação.

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul — o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês — parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo. Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970:56). Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação” (Ribeiro 1970:53), o que exemplifica com os Potiguara, que em suas danças utilizavam instrumentos africanos — zambé e puitã — “acreditando serem tipicamente tribais” (Ribeiro 1970:53). Descrevendo os Xucuru de modo similar, o autor observa que estão altamente mestiçados com a população sertaneja local, tendo perdido “o idioma e todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles” (Ribeiro 1970:54).

Ao amargor vêm juntar-se a suspeição e, logo, o descrédito, inclusive, como possíveis sujeitos históricos: “Por todos os sertões do nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis” (Ribeiro 1970:57). Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos.

A construção do objeto “índios do nordeste”

Em algumas capitais da região se consolidaram núcleos de pesquisa que viriam, de algum modo, a desembocar em iniciativas destacadas e relevantes⁶. No entanto, a etnologia indígena não possuía o mesmo poder de atração das investigações sobre as religiões afro-brasileiras, a arqueologia ou o folclore, e mesmo as incursões dos catedráticos que estavam referidos à lingüística ou à antropologia social⁷, não deixaram de abordar em suas teses e comunicações as temáticas indígenas através do viés do passado. Isso se refletia ainda com mais clareza nos museus, onde as culturas indígenas eram representadas seja por meio de peças arqueológicas e rela-

ções históricas de populações que viveram no Nordeste, seja por coleções etnográficas trazidas de populações atuais do Xingu ou da Amazônia.

É a partir de fatos de natureza política — demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista — que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995:24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia.

Em 1975, como um desdobramento da Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, estabelece-se um termo de cooperação entre a Funai e a UFBA no sentido de que esta pudesse vir a gerar estudos que subsidiassem programas de assistência e desenvolvimento aos povos indígenas do estado. Embora essa articulação tenha tido curta duração, estimulou o aparecimento de um primeiro “grupo de trabalhos” (Carvalho 1977; Bandeira s/d, entre outros) sobre alguns povos indígenas da Bahia — como os Pataxó e os Kiriri, que, embora reconhecidos como “índios” pelo órgão indigenista e pela literatura etnológica, não dispunham de terras demarcadas e protegidas.

Organizados e mobilizados mais tarde pela criação da ANAI e do PINEB (vide Agostinho 1995), os antropólogos produzem uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado (vide Carvalho 1984; Agostinho 1988), gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas.

É como uma resultante desse contexto que surge a primeira tentativa de definição dos “*índios do nordeste*” como uma unidade, isto é, um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:433).

Em vez de optar por um eixo ordenador central (como a história e as formas de colonização, ou os nichos ecológicos e sua capacidade diferenciada de atender às demandas das culturas e gerar processos adaptativos), que lhes possibilitaria desenvolver um discurso teórico e interpretativo, os autores associam variáveis de natureza teórica muito distintas dentro de uma moldura que tem um caráter regional e particularizante. A unidade dos “índios do nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente,

mas por pertencerem ao Nordeste, enquanto conglomerado histórico e geográfico.

Ao longo do ensaio, contudo, esses autores mencionam, a título de um estigma, uma caracterização sociológica que poderia aplicar-se a todas aquelas populações: “a partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente freqüência, como índios ‘*misturados*’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘*puros*’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:451). Tal observação, no entanto, é integrada a uma cadeia puramente cronológica de fatos históricos, sem vir a ser incorporada a um esforço de conceituação.

A expressão “*índios misturados*” — freqüentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais — merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno — como a noção de “fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1964), as críticas às noções de tribalismo e aculturação (Cardoso de Oliveira 1960 e 1968), ou a noção de “situação histórica” (Oliveira 1988) — a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definição) e discutir a “*mistura*” como uma fabricação ideológica e distorcida.

O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos “índios do nordeste”, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais. O padrão habitual de ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais (ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes) e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico (vide Oliveira 1983 e 1988; Lima 1995 para aprofundamento desse ponto).

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava

apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”.

Em artigo que integra uma publicação voltada para um público amplo (Oliveira 1994), comparo os povos indígenas que estão na região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam⁸. Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional⁹.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a “mistura”* como única via de sobrevivência e cidadania.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. Como aponteí naquela ocasião (Oliveira 1994), é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia.

A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. É orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste¹⁰, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e antropologia política, e — é importante acrescentar — nos estudos brasileiros sobre contato interétnico.

Apoiando-me nessa significativa acumulação de dados etnográficos e nas interpretações aí conduzidas, parece-me possível e necessário ten-

tar uma reflexão mais sistemática e elaborada sobre o lugar e a contribuição que podem aportar esses estudos para a etnologia indígena. É o que procurarei fazer a seguir.

Situação colonial e territorialização

Cabe recordar que a noção de território não é de maneira alguma nova na antropologia, sendo utilizada por Morgan (1973) como critério para distinguir as formas de governo (*societas* e *civitas*, baseadas, respectivamente, nos grupos de parentesco ou no território e na propriedade), e retomada com a mesma função por Fortes e Evans-Pritchard (1975) na classificação dos sistemas políticos africanos. Em um artigo posterior, Bohanan (1967) fornece uma grande quantidade de exemplos em que os princípios ordenadores de uma sociedade estão localizados em um ponto específico da estrutura social — o sistema de linhagem, as classes de idade, a organização militar, o sistema ritual, as formações religiosas —, sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa. À diferença dessas, outras sociedades apresentam uma tendência a constituir formações estatais (ainda que rudimentares) e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros.

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com *status* colonial). O que importa reter dessa discussão (que em outro trabalho — Oliveira 1993 — procurei explorar mais sistematicamente) é que é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança — a qual Henry Maine (1861), em uma linguagem claramente evolucionista e sem se referir ao quadro colonial, celebrava como “a revolução mais radical ocorrida no domínio da política” — que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira 1993), “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afe-

tando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Tal formulação pretende acrescentar um elemento novo à clássica análise de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos — e sempre situacionalmente — pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos (recuperando assim a definição weberiana de “comunidades étnicas” — vide Weber 1983).

A elaboração teórica de Barth vai justamente até esse ponto, quando, então, cede a vez à investigação empírica. Quando a primeira é retomada mais tarde (Barth 1984; 1988), o prisma adotado já é diverso (como mencionarei adiante). Creio, no entanto, que é importante refletir mais detidamente sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação (Williams 1989). Para dar mais atualidade histórica a tal contexto, caberia fazer dois reparos à formulação anterior: que algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver,

a territorial. Da perspectiva das organizações estatais — das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida —, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (vide Revel 1990), definir limites e demarcar fronteiras (Bourdieu 1980).

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial — trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) —, da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e inflexível — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político — constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) — que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica.

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)¹¹. E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial. Embora possa surpreender que a construção de objetos étnicos não ocorra quando da conquista nem na faixa do litoral, isso não é

raro, como demonstra Wachtel (1992:46-48) ao observar que, entre os Chipaya e seus vizinhos no altiplano boliviano, a cristalização dos elementos que podem ser ditos como constitutivos das identidades étnicas atuais só se efetuou no curso do século XVIII.

Pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (vide Dantas, Sampaio e Carvalho 1992:445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica, contendo cadeias sucessórias e demandas territoriais.

Mas as missões religiosas foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa, localizadas principalmente no sertão do São Francisco. Para isso incorporavam ao Estado colonial português um contingente de “índios mansos” e que já era produto de uma primeira “mistura”. Devemos observar que o processo de *territorialização* vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não-indígenas. No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.

Se as missões — enquanto produto de políticas estatais — conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico — o “diretório de índios” — pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum,

ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos.

Mas a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “*mistura*”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas. É o que sucedeu, por exemplo, com os Pankararu do Brejo dos Padres, que descrevem a extinção do antigo aldeamento fazendo referência ao “tempo das linhas”, quando ocorreram os trabalhos de demarcação e distribuição de lotes (Arruti 1996).

Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “*índios misturados*” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 70, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do “torém”, ritual mais importante dos índios Tremembé (Valle 1993).

O segundo movimento de territorialização tem início na década de 20, quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista “para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijos” até que pudessem ser liberados dessa tutela (vide Peres 1992). Os Fulni-ô, como passam a ser chamados desde a implantação de um Posto Indígena com esse nome, mantêm a sua língua (yatê) e um período de reclusão ritual (o “ouricouri”), constituindo-se assim como os mais claramente “índios” entre a população indígena do Nordeste. O processo de territorialização

operou como um mecanismo antiassimilacionista (vide Cardoso de Oliveira 1972), criando condições supostamente “naturais” e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela.

Nas décadas seguintes foram implantados Postos Indígenas em diversas áreas do Nordeste, visando atender as populações ali situadas. Em 1937 isso ocorreu com os Pankararu (Brejo dos Padres, PE) e os Pataxó, da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); em 1944 com os Kariri-Xocó, da ilha de São Pedro (AL); em meados da década de 40 com os Truká, da ilha de Assunção (BA); em 1949 com os Atikum, da serra do Umã (PE), e os Kiriri, de Mirandela (BA); em 1952 com os Xukuru-Kariri, da Fazenda Canto (AL); em 1954 com os Kambiwá (PE); e em 1957 com os Xukuru, de Pesqueira (PE). Na maior parte desses casos terras foram demarcadas e destinadas às populações atendidas.

Em linhas gerais, esse processo de territorialização trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos índios que habitam as reservas indígenas e são objeto, com maior grau de compulsão, do exercício paternalista da tutela (fato independente de sua diversidade cultural). Dentre os componentes principais dessa *indianidade* (Oliveira 1988) cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores.

A organização política de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados — o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) —, tomados como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do P.I.), que, de fato, ocupava o topo dessa estrutura de poder e quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d’água etc.).

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais (Hannerz 1997; Barth 1988). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário,

freqüentemente, tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais, como ocorre, por exemplo, com os índios Tremembé e seus vizinhos, que possuem em comum um conjunto de crenças e narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural, que são, no entanto, muito distintas daquelas da população rural do interior do Ceará (vide Valle 1993).

Mas a política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais, e assim o processo de territorialização ganha características bem distintas do que ocorreu nas missões religiosas. O ritual do toré, por exemplo, permite exhibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* (Oliveira 1988) peculiar aos índios do Nordeste. Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos”. Foi o que sucedeu com os Atikum, considerados como “índios” pelo SPI após — como relatou um informante Atikum quase quarenta anos depois — um inspetor ter ido assistir à performática realização de um toré. Ao ver que “dançavam um toré arroxado” o representante oficial deu-se por convencido, passando a encaminhar o processo de reconhecimento do grupo (vide Grünewald 1993).

O *processo de territorialização* não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararu podem ensinar a comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido — como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) irá levantar sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados” e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (Arruti 1996).

Cada grupo étnico repensa a “*mistura*” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças prioritizados. A idéia da “*mistura*” está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais. Assim é que os Xukuru e Xukuru-Kariri, dentre outros, fazem distinção entre os “índios puros” (de famílias antigas e reconhecidas como

indígenas) e os “braiados” (produto de intercasamento com brancos ou outros já mestiçados) (vide, respectivamente, Fialho 1992; Martins 1994)¹².

Algumas vezes era o próprio Posto Indígena que identificava os membros de uma denominação indígena, mediante o fornecimento de carteira individual, que atestava que “o portador desta era efetivamente índio”. Mas à imposição da norma segue-se a sua apropriação local, sempre específica e individualizadora. Assim, os Kiriri criaram uma nova figura para lidar com o fenômeno da identidade étnica, tão simples e clara como a lista, só que sob seu controle e, portanto, podendo ser usada situacionalmente — para “ser índio” não basta ter descendência indígena nem ter carteira, é preciso também, como dizem, “passar no coador” (isto é, ter uma conduta moral e política julgada adequada, mantendo-se em uma lista que fica em mãos do cacique e que é atualizada de tempos em tempos em reunião do “conselho indígena”) (vide Brasileiro 1996).

Antes de finalizar esta sumária apresentação de dados resultantes de pesquisas mais recentes, caberia retornar à discussão do início deste subtítulo sobre a natureza última dos grupos étnicos. Seguindo a análise de Weber sobre as comunidades étnicas, Barth certamente diria que é a política. Os dados apresentados em uma situação etnográfica bastante adversa — em que populações que se reivindicam como indígenas estão altamente dependentes do Estado e muito afetadas por agências e instituições ocidentalizantes — parecem exigir uma maior complexificação. Cada comunidade é imaginada como uma unidade religiosa e é isto que a mantém unificada e permite criar as bases internas para o exercício do poder. Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente (Baptista 1992; Barreto Filho 1993; Grünewald 1993; Arruti 1996). Os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama”.

Diásporas e viagens

Um outro movimento de *territorialização* ocorre nos anos 70/80, quando chegam ao conhecimento público reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista nem estavam

descritos na literatura etnológica. Era o caso dos Tinguí-Botó, dos Karapotó, dos Kantaruré, dos Jeripancó, dos Tapeba, dos Wassu, dentre outros, que passam a ser chamados de “novas etnias” ou de “índios emergentes”.

As metáforas utilizadas, seja para descrever esse processo, seja para definir a especificidade dessas sociedades, devem ser vistas com bastante reserva e desconforto, pois comprometem a investigação com pressupostos arbitrários e equivocados. É comum o uso de imagens naturalizantes ligando a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos. Fala-se em nascimento e morte sob as imagens mais simples e diretas, algumas vezes com a desculpa de uma intenção literária, mas também na elaboração ou reelaboração de conceitos com pretensão explicativa.

Assim aparece, por exemplo, o termo “etnogênese”, empregado por Gerald Sider (1976), no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Não caberia tomá-la como conceito ou mesmo noção, pois este e outros autores, que também aplicam a mesma idéia na etnografia de populações indígenas (como Goldstein 1975), sequer sentem a necessidade de melhor defini-la, tomando-a como evidente. Em termos teóricos, a aplicação dessa noção — bem como de outras igualmente singularizantes — a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente.

Também outras noções que ocupam lugares precisos dentro de certos quadros teóricos podem vir a ser utilizadas com significados muito deslocados e referidos à metáfora naturalizante acima criticada: é o caso dos conceitos de acamponesamento/proletarização, cujo par é aplicado por Amorim (1975) com a intenção de descrever um ciclo evolutivo marcado pela fatalidade (expansão do capital e proletarização) atribuída à história.

Uma outra classificação freqüente é a do atributo da invisibilidade. Retoma uma tradição presente no Ocidente de estabelecer uma identificação entre a visão e o conhecimento, considerando aquela como uma faculdade privilegiada¹³. Embora possa ser de utilidade enquanto artifício descritivo, no plano da análise comparativa continua a ser caudatária de uma etnologia das perdas e das ausências culturais.

A caracterização de “índios emergentes” não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado, sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, ao contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambigüidade,

pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes do fenômeno que designa.

Um outro conjunto de imagens adota como estratégia singularizar tais sociedades, de forma a poder contrapô-las e distingui-las dos modelos sociológicos usuais. O mais popularizado é o costume de falar em “novas etnicidades” (Bennett 1975), englobando um extenso arco de fenômenos (migrantes, minorias reconhecidas, afro-americanos, índios em cidades etc.) que, em si mesmos, pouco têm em comum. Mas, afinal, existe uma “velha” etnicidade? Ou os autores que utilizam tal expressão estariam construindo uma unidade fantasmática a partir de diferentes enfoques pelos quais os antropólogos estudaram outras unidades sociais? Em lugar de perder-se na linguagem do empiricismo, seria o caso de partir para uma explicitação de pressupostos teóricos, mostrando aqueles que não seriam cabíveis nas novas circunstâncias, bem como apontando os que poderiam abrir caminhos alternativos para a análise. A noção de *sociétés fractales* (vide Bernand e Gruzinski 1992:32) elaborada para indicar sociedades cujas formas de sociabilidade são irregulares e interrompidas, também parece-me sofrer de uma limitação similar.

Em um artigo recente, J. Clifford (1997) procura dar um *status* de instrumento analítico ao termo “diáspora”, amplamente difundido nas discussões atuais sobre globalização, migrações e etnicidade. Embora o autor não se encaminhe para uma definição, poderíamos dizer que a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (*home*) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (o que Bhabha 1995 chama de *locations*). Apesar da multiplicidade de formas de que a diáspora se reveste, Clifford insiste em que a sua unidade só pode ser afirmada por oposição aos processos que afetam as nações e os povos indígenas (excluídos estes da noção de diáspora porque jamais deixariam de estar referidos à sua própria origem).

A razão da exclusão dos povos indígenas do conceito guarda-chuva de diáspora parece-me vazada em um uso esquemático das polaridades culturais em uma situação interétnica, o que a meu ver, inclusive, compromete o esforço de Clifford na construção relacional do conceito de diáspora. Mas o que interessa aqui é outro aspecto: feitas as devidas ressalvas, poderia dizer que Clifford, implicitamente, estaria sinalizando a importância da relação com a origem como característica das identidades indígenas. Por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de

unhomed (Bhabha 1995:9), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?

É isso que me estimula a retomar uma imagem — a da “viagem da volta” (Oliveira 1994) — por mim utilizada em uma publicação destinada a um público heterogêneo de pessoas interessadas nos “índios do Nordeste” (inclusive as suas próprias “lideranças”), e anterior ao artigo de Clifford. No sentido usado naquele contexto, a viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”.

Os debates teóricos sobre etnicidade apontam sempre para uma bifurcação de posturas: de um lado, os instrumentalistas (Barth 1969; Cohen 1969; 1974; e muitos outros), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (Geertz 1963; Keyes 1976; Bentley 1987). A imagem figurativa por mim utilizada tem, justamente, como finalidade superar essa polaridade, também objeto de reflexão de Carneiro da Cunha (1987), mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada. A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.

Na imagem de “viagem da volta” há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão “enterrada no umbigo” traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é freqüente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma “simpatia”) aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus compo-

nentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum. A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*.

O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza está “gravada” na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente (“dentro e fora, assim comigo”), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de “raça” e desconstruir a de “etnia”, os membros de um grupo étnico encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A “viagem da volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).

Na minha escolha da imagem de “viagem da volta” também esteve presente uma outra razão, quase, diria, de fidelidade etnográfica. Desde V. Turner (1974), os antropólogos sabem que as peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados. Não são poucos nem inexpressivos os autores que consideram as viagens como fator importante na própria constituição das sociedades (Fabian 1983; Anderson 1983; Pratt 1992 e, mais recentemente, Clifford 1997).

É exatamente isso que se verifica nos estudos mais recentes sobre os grupos étnicos do Nordeste. Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Acilon, entre os Turká (vide Baptista 1992), de Perna-de-Pau, entre os Tapeba (Barreto Filho 1993), de João-Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwá (Barbosa 1991). Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses

dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.

Acilon Ciriaco da Luz foi o primeiro “chefe da aldeia” — conforme relato feito quase cinquenta anos depois por sua filha à pesquisadora Mércia Baptista — porque foi ele quem viajou no tempo e no espaço e chegou até a antiga “aldeia” onde seus antepassados (“índios puros”) lhe ensinaram coisas muito importantes e úteis, que seus pais já haviam desaprendido. Contaram-lhe o verdadeiro, mas esquecido nome da aldeia, mostraram-lhe os limites que ela deveria ter e mandaram “levantá-la outra vez”, ensinando ao “seu pessoal” como deveriam viver. Essa viagem — feita por um homem marcado desde a infância pela paralisia — criou o grupo étnico Turká (Baptista 1992).

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de “etnificação” puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização.

Uma etnologia dos “índios misturados”?

Voltando à sugestiva metáfora do antropólogo como astrônomo, poderia dizer que pesou sobre a etnologia do Nordeste uma estranha maldição: no momento mais adequado para a observação das diferenças — ou seja, no início da colonização — não existia ainda a disciplina (com seu instrumental teórico e metodológico); uma vez esta constituída, não havia mais culturas que possibilitassem registros de afastamentos significativos. Tal paradoxo, contudo, não seria específico do Nordeste brasileiro, mas compartilhado em grau maior ou menor pelas áreas de colonização mais antigas nas Américas (como a costa leste da América do Norte, o planalto central do México, a faixa entre os Andes e o litoral do Pacífico, bem como

a região platina), que deram origem a populações fortemente heterogêneas, com “culturas híbridas” (Canclini 1995) e *índios misturados*, aos quais os etnólogos e etnógrafos não dedicaram maior interesse.

Em um volume especial da revista *L’Homme*, comemorativo dos quinhentos anos do descobrimento da América, Bernand e Gruzinski (1992:21) indicam algumas lacunas significativas na investigação etnológica. Segundo eles, os mestiços constituiriam o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre Índios de um lado e não autóctones do outro” (Bernand e Gruzinski 1992:9).

Tal citação deixa-me em posição mais confortável para fazer um comentário. A antropologia brasileira registrou nas décadas de 50 e 60 preocupações inovadoras e reflexões bastante originais diante de problemáticas e padrões de trabalho científico colocados em prática naquele momento nos centros metropolitanos de produção e consagração da disciplina. Dentre outras, eu indicaria três que merecem ser reexaminadas e revistas: a crítica aos estudos de aculturação e ao conceito de assimilação; a ênfase no estudo da situação colonial e suas repercussões sobre os dados e interpretações; e a dimensão ético-valorativa do exercício da ciência.

As sugestões contidas na metáfora da astronomia propiciaram importantes avanços em muitos domínios da etnologia, mas também inibiram (ou tenderam a colocar como invisíveis e secundários) a pesquisa e a reflexão sobre fenômenos socioculturais que não se enquadravam exatamente em sua ótica. Em um movimento de distanciamento dos pressupostos do americanismo, eu indicaria esquematicamente quatro pontos de ruptura.

O primeiro seria o questionamento quanto à completa abstração dos contextos em que são gerados os dados etnográficos. Se estes não viajam no espaço interestelar através das lentes de um telescópio, nem resultam de condições ideais de laboratório, é necessário então descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos (vide Rosaldo 1980; 1989; Fabian 1983; Clifford e Marcus 1986; Clifford 1988; 1997; Oliveira 1988). Em um reexame crítico de algumas monografias clássicas dos africanistas ingleses, Owusu (1978) faz importantes retificações etnográficas e interpretativas, atribuindo os equívocos aí encontrados ao costume — que chama de “anacronismo essencial” — de apresentar os dados etnográficos como se resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial.

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia 1995), da qual participam mediante interações socio-culturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.

Segundo, não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração). Caso os registros etnográficos estejam circunscritos a uma só temporalidade, a tendência será, necessariamente, distorcer, minimizar ou mesmo omitir os fenômenos que não se ajustam a um tal ritmo, produzindo análises parciais, esquemáticas e pouco explicativas. Entra em cena, então, uma história da contingência e do acidental, e não uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas (vide Thomas 1989; 1994; Bensa 1996).

Terceiro, os relatos etnográficos evidenciam que as sociedades indígenas são complexas e suas culturas heterogêneas e diversificadas. Até para compreender as expressões mais emocionais e reiteradas de unidade e harmonia, é preciso resgatar a polifonia real (Ramos 1988). As ações e os conteúdos simbólicos que trazem não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (vide Bellah 1983; Velho 1995). Seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa, que esteja associada à constituição de "comunidades de argumentação" (vide Cardoso de Oliveira 1996) que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos.

Quarto, as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são, por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (que através de seus porta-vozes instuam as suas fronteiras), e, por outro, a complexa temática da autenticidade (que acaba por conferir uma posição de poder ao antropólogo, demarcando espaços sociais como legítimos ou ilegítimos). Em tempos de multiculturalismo, vale lembrar a indagação formulada por Radhakrishnan: "por que eu não posso ser indiano sem ter de ser 'autenticamente indiano'? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?" (1996:

210-211). Para escapar dessa armadilha, alguns autores (Barth 1984; 1988; Hannerz 1992; 1997) sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e se passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica parece-me mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação de pressuposições quanto ao isolamento, ao distanciamento e à objetividade. Nesse sentido, considero que as pesquisas e interpretações sobre os “índios misturados” tiveram o mérito de trazer para o debate entre os etnólogos alguns dos desafios presentes na disciplina antropologia.

Ao concluir, gostaria de explicitar com a máxima clareza possível que a minha intenção não é propor uma etnologia dos “*índios do Nordeste*”, ou mesmo uma etnologia dos “*índios misturados*”, que funcionasse como um contraponto ao modelo dos americanistas. Como lembra Fardon (1990), a regionalização da antropologia leva à homogeneidade de métodos e problemáticas, à criação de uma rede de interdependências acadêmicas e institucionais que torna difícil pensar a renovação teórica como um movimento interno a essas virtuais subdisciplinas. Embora existam sinais de insatisfação, em face dos pressupostos acima criticados, em expressivos autores americanistas (como Taylor 1984:231-232; Turner 1991; Overing 1994), a preocupação em reafirmar uma continuidade interior, bem como a tendência a evitar abrir diálogos mais amplos, limitam, a meu ver, essas iniciativas. Em virtude dos mesmos argumentos não poderia, de modo algum, postular a autonomização de enfoques ou problemáticas *vis-à-vis* os debates e dilemas que afetam a disciplina como um todo. Se, por mera necessidade de comunicação tivesse de agregar algum adjetivo ao exercício de investigação e reflexão que pesquisadores diversos realizaram no Nordeste, mas também na Amazônia e em outras regiões do mundo, talvez fosse oportuno destacar a preocupação de buscar caminhos para uma possível “antropologia histórica”.

Recebido em 19 de novembro de 1997

Aprovado em 6 de janeiro de 1998

João Pacheco de Oliveira é professor-titular de Etnologia do Museu Nacional e leciona no PPGAS/UFRJ. Realizou pesquisa com os índios Ticuna, do que resultou sua tese de doutoramento, publicada em 1988. Orientou teses e dissertações sobre povos indígenas do Nordeste e da Amazônia, em programa comparativo de pesquisas em etnicidade e território. E-mail: jpacheco@ism.com.br

Notas

¹ Os de Estevão Pinto, editados em 1935 e 1938 na Coleção Brasileira, e Hohenthal, publicado na *Revista do Museu Paulista* em 1960.

² Foram quatro dissertações na Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, duas dissertações e uma tese de doutorado no PPGAS, e uma dissertação de mestrado na UnB.

³ Que iria do litoral da Paraíba ao sul da Bahia, abrangendo também o sertão de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais.

⁴ Se o termo mesclagem nos parece estranho, uma consulta ao dicionário pode ser esclarecedora: além de significados gerais, como “misturar, confundir” e outros mais específicos, intercalar, entremear, incorporar (também bastante cabíveis), é registrado explicitamente “misturar (o sangue) pelo casamento de pessoas de raças diversas” (Holanda 1975:915).

⁵ Por um lado, Lévi-Strauss chama a atenção para a escala de tempo em que o etnólogo deve proceder aos seus registros e interpretações: é a “longa duração”, onde as disposições quanto ao tempo, como em Braudel, remetem aos parâmetros com que opera a geologia; por outro, etnologia e história, partilhando o mesmo objeto e método, distinguem-se por perspectivas complementares, organizando seus dados em relação “às condições inconscientes da vida social” ou, respectivamente, “às expressões conscientes” (Lévi-Strauss 1967:34). A noção de cultura é equiparada à de “isolado” em demografia, sendo do mesmo tipo e possuindo o mesmo valor heurístico. Ainda que a sua amplitude possa variar em “função do tipo de pesquisa considerado”, não deixaria jamais, contudo, de “corresponder a uma realidade objetiva” (Lévi-Strauss 1967:335). Seguir tais regras de método permitiria definir o lugar da antropologia entre as demais ciências sociais, como sendo “hoje a única disciplina do distanciamento social” (Lévi-Strauss 1967:423).

⁶ Como o Museu de Arqueologia e Etnologia e o Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, os Cursos de Pós-Graduação em História e Arqueologia da UFPE, o Museu Câmara Cascudo e a curta experiência de um Mestrado em Ciências Sociais em Natal, e o Museu Théo Brandão em Maceió.

⁷ Como o fizeram, respectivamente, Frederico Edelweiss, que se dedicou ao estudo das línguas Tupis, ou ainda Thales de Azevedo (1976), ao focalizar a catequese como processo de aculturação.

⁸ Enquanto na Amazônia a maioria das áreas ultrapassa os 50.000 ha e as terras indígenas representam de 10% a 40% da superfície dos estados, no caso do Nordeste, as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral inferiores a 2.000 ha), correspondendo a fazendas de porte médio e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado.

⁹ Se na Amazônia a proporção entre terra/homem é de mais de mil ha por índio, no Nordeste, onde a população indígena é numerosa (porque já atravessou em gerações passadas os desequilíbrios demográficos vividos nas primeiras fases do contato), essa relação corresponde a 7,2 ha para cada índio.

¹⁰ Em sua maioria são dissertações de mestrado (defendidas principalmente no PPGAS e na UFBA, mas ainda na UFPE e na UnB), mas também incluem importantes laudos periciais, relatórios de identificação e também projetos de pesquisa (notoriamente Sampaio 1986).

¹¹ Caberia chamar a atenção para a diferença entre *territorialização* (um processo social deflagrado pela instância política) e “territorialidade” (um estado ou qualidade inerente a cada cultura). Esta última é uma noção utilizada por geógrafos franceses (Raffestin, Barel) que destaca, naturaliza e coloca em termos atemporais a relação entre cultura e meio ambiente (vide crítica conduzida em Oliveira 1994).

¹² Não encontrei explicação para o termo “braiado”. Tratando-se de uma região de criatório, talvez possa haver alguma associação com o termo “bragado” (aplicado a bois e cavalos “cujas pernas têm cor diferente do resto do corpo”) (Holanda 1975:224).

¹³ Não se trata de uma aplicação nova em face das populações indígenas da América, existindo monografias — como a de Elizabeth Colson (1974 [1953]) sobre os Makah, e de Anthony Stocks (1981) sobre os Cocama — que assumem como eixo ordenador de sua exposição a idéia da invisibilidade.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro (org.). 1988. *O Índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- . 1995. "El Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB". In: G. Grünberg (coord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Étnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Cayambe: Abya-Yala. pp. 197-226.
- AMORIM, Paulo Marcos. 1975. "Acamponesamento e Proletarização dos Povos Indígenas do Nordeste". *Boletim do Museu do Índio*, 8(15):57-94.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London/New York: Verso.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- AZEVEDO, Thales de. 1976. "Catequese e Aculturação". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 365-384.
- BALANDIER, Georges. 1951. "La Situation Coloniale: Approche Théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI:44-79.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. s/d. Os Kariri de Mirandela: Um Grupo Indígena Integrado. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. 1992. De Caboclo da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- BARBOSA, Wallace de Deus. 1991. Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica. Dissertação de Mestrado, Escola de Belas Artes/UFRJ.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. 1993. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- BARTH, Fredrik. 1969. "Introduction". In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. London/Oslo: George Allen & Unwin/Universitets Forlaget. pp. 9-38.
- . 1984. "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society.
- . 1988. "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos*, 3-4: 120-142.
- BELLAH, Robert N. 1983. "The Ethical Aims of Social Inquiry". In: N. Haan *et alii* (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press. pp. 360-382.
- BENNETT, John W. (ed.). 1975. *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*. Saint Paul: West.
- BENSA, Alban. 1996. "De la Micro-Histoire vers une Anthropologie Critique". In: J. Revel (org.), *Jeux d'Échelles. La Micro-Analyse à l'Expérience*. Paris: Gallimard-Le Seuil. pp. 37-70.
- BENTLEY, G. Carter. 1987 "Ethnicity and Practice. Comparative Studies". *Society and History*, 29(1):24-55.
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. 1992. "La Redécouverte de

- l'Amérique". *L'Homme*, XXXII(122-124):7-37.
- BHABHA, Homi K. 1995. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- BOHANAN, Paul. 1967. "African's Land". In: G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies*. New York: The Natural History Press. pp. 51-60.
- BONFIL, Guillermo. 1995. "Diversidad y Democracia: Un Futuro Necesario". In: G. Grünberg (coord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad Étnica, Autonomías y Democratización en América Latina*. Cayambe: Abya-Yala. pp. 9-18.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. "L'Identité et la Représentation. Éléments pour une Réflexion Critique sur l'Idée de Région". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35:63-72.
- BRASILEIRO, Sheila. 1996. O Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri. Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFBA.
- CANCLINI, Néstor García. 1995 [1992]. *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- . 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo: DIFEL.
- . 1968. *Urbanização e Tribalismo. A Integração dos Índios Terena numa Sociedade de Classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- . 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: Ed. da UnB.
- . 1996. "Etnicidade, Eiticidade e Globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 11(32):6-17.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. 1977. Os Pataxó de Barra Velha: Seu Subsistema Econômico. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFBA.
- . 1984. "A Identidade dos Povos do Nordeste". *Anuário Antropológico* 82. Brasília: Tempo Brasileiro. pp. 169-188.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- e MARCUS, George E. (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- COHEN, Abner. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1974. "The Lesson of Ethnicity". In: A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*. London: Tavistock. pp. IX-XXIII.
- COLSON, Elizabeth. 1974 [1953]. *The Makah Indians. A Study of an Indian Tribe in Modern American Society*. Westport: Greenwood Press, Publishers.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/

- Companhia das Letras. pp. 431-456.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. New York: Columbia University Press.
- FARDON, Richard. 1990. "General Introduction". In: R. Fardon (org.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press. pp. 1-35.
- FIALHO, Vania. 1992. As Fronteiras do Ser Xukuru. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. 1975. "Introduction". In: M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. London: Oxford University Press. pp. 1-23.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959". In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228.
- GEERTZ, Clifford. 1963. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". In: C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*. New York: Free Press. pp. 105-157.
- GOLDSTEIN, Melvin. 1975. "Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South India". In: L. Despres (org.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton/The Hague. pp. 159-186.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1993. "Regime de Índio" e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UF RJ.
- HANNERZ, Ulf. 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- . 1997. "Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(1):7-39.
- HOHENTHAL JR., W. D. 1960. "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista* (nova série), XII:37-86.
- HOLANDA, S. Buarque de. 1975. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KEYES, Charles F. 1976. "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group". *Ethnicity*, 3:202-213.
- LARAIA, Roque de Barros. 1995. "Nossos Contemporâneos Indígenas". In: A. L. da Silva e L. D. B. Grupione (orgs.), *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. pp. 261-290.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um Grande Cerco de Paz*. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes.
- LOWIE, Robert. 1946. "The Cariri"; "The Pancararu"; "The Tarairio". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):557-566.
- MAINE, Henry. 1861. *Ancient Law*. London: Dent.
- MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. 1994. Os Caminhos da Aldeia. Os Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. "The Fulniô"; "The Tremembé"; "The Puri-Coroado Linguistic Family". In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):571, 573-574, 523-530.
- e NIMUENDAJU, Curt. 1946. "The Mashacali, Patashó and Malati Lin-

- guistic Families”. In: J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians. Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 143(1):541-545.
- MORGAN, Lewis Henry. 1973. *A Sociedade Primitiva*. Lisboa: Editorial Presença.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1983. “Terras Indígenas no Brasil”. *Boletim do Museu Nacional*, 44:1-28.
- _____. 1988. “O Nosso Governo”: *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- _____. 1993. As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFGA, Belém, Pará, 1 de junho.
- _____. 1994. “A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste”. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ. pp. V-VIII.
- _____. 1996. Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais. Trabalho apresentado na mesa-redonda Estatísticas sobre Raça no Brasil, IV Conferência Nacional de Produtores e Usuários de Dados Estatísticos. IBGE, Rio de Janeiro, 31 de maio.
- OVERING, Joanna. 1994. “O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia”. *Idéias*: 1(2):81-118.
- OWUSU, Maxwell. 1978. “Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless”. *American Anthropologist*, 80:310-334.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1995. “Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia”. In: R. Cardoso de Oliveira (org.), *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 13-30.
- PERES, Sidnei Clemente. 1992. Arrendamento e Terras Indígenas: Análise de Dois Modelos de Ação Indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- PINTO, Estevão. 1935-1938. *Os Indígenas do Nordeste*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 2 vols.
- PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.
- RADHAKRISHNAN, R. 1996. *Diasporic Mediations. Between Home and Locations*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- RAMOS, Alcinda R. 1988. “Indians Voices: Contact Experience and Expressed”. In: J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 214-234.
- REVEL, Jacques. 1990. *A Invenção da Sociedade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil/Difel.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- ROSALDO, Renato. 1980. *Hongot Head-hunting: 1883-1974*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1989. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1986. De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre Povos Indígenas Contemporâneos. O Caso Kapinawá. Projeto de Pesquisa, Mestrado em Antropologia, Unicamp.
- SIDER, Gerald M. 1976. “Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis”. *Dialectical Anthropology*, 1:161-172.
- STOCKING JR., George W. 1982. *Race, Culture, and Evolution*. New York: The Free Press.

- . 1991. "Colonial Situations". In: G. W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Coleção History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 3-8.
- STOCKS, Anthony. 1981. *Los Nativos Invisibles*. Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'Américanisme Tropical: Une Frontière Fossile de l'Ethnologie". In: R. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX Siècles*. Paris: Klincksieck. pp. 213-233.
- THOMAS, Nicholas. 1989. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and Production of History*. Boston: Beacon Press.
- TURNER, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness". In: G. W. Stocking Jr. (ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (Coleção History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp. 285-313.
- TURNER, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 1993. *Terra, Tradição e Etnicidade: Um Estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ.
- VELHO, Otávio. 1995. "De Novo, os Valeres?". In: *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios Críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 139-149.
- WACHTEL, Nathan. 1992. "Note sur le Problème des Identités Collectives dans les Andes Méridionales". *L'Homme*, XXXII (122-124):39-51.
- WEBER, Max. 1983. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, Brackette F. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, 18:401-444.

Resumo

Até recentemente os estudos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste brasileiro não constituíram um objeto mais sistemático de investigações, parecendo apenas propiciar uma etnologia secundária e menor. Na visão do autor, isso decorreu da dificuldade de aplicação àquelas culturas dos pressupostos da antropologia americanista, a qual opera com modelos societários que enfatizam a descontinuidade cultural, bem como a objetividade e a exterioridade do observado em face do pesquisador e de sua sociedade. Dialogando com diferentes perspectivas teóricas, o autor delinea ou reelabora algumas noções como, respectivamente, as de “territorialização”, “situação colonial”, “diáspora” e “viagem da volta” que lhe permitem realizar uma análise compreensiva do processo histórico que veio a transformar tais populações nos grupos étnicos atuais. Sugere, ao final, que os estudos que vêm sendo realizados no Brasil e em diferentes partes do mundo sobre “índios misturados” (isto é, relações interétnicas em áreas de colonização muito antiga) podem contribuir para a construção de uma antropologia mais articulada com a história.

Abstract

Until quite recently, indigenous peoples in the Brazilian Northeast were not the object of systematic investigation, rather appearing to inspire a kind of secondary, lesser ethnology. According to the author, this oversight resulted from a difficulty in applying the premises of Americanist anthropology to such cultures, since the latter operates with societal models emphasizing both cultural discontinuity and the objectivity and externality of the observed vis-à-vis the researcher and his/her society. By establishing a dialogue with different theoretical perspectives, the author delineates or reworks several notions, such as “territorialization”, “colonial situation”, “diaspora”, and “return journey”, allowing him to produce a comprehensive analysis of the historical process which turned such populations into the current ethnic groups. Finally, he suggests that studies on “mixed Indians” (i.e., relations between ethnic groups in areas of very old colonization) in Brazil and elsewhere can help construct an anthropology that is better articulated with history.

As experiências relatadas no livro mostram que, embora sejam muitos os desafios, também foram importantes os avanços desenvolvidos por esses programas em suas universidades: ao colocarem esse tema na pauta educativa; ao difundirem a melhoria do desempenho acadêmico dos estudantes indígenas, o que se reflete principalmente em suas notas e na diminuição da evasão; ao demonstrarem o aumento na participação desses estudantes na vida universitária e no reconhecimento de sua existência por parte do corpo docente e dos colegas não indígenas; e ao apontarem caminhos que sugerem uma maior equidade do acesso ao Ensino Superior de populações indígenas na América Latina. As análises dos coordenadores que mostram as dificuldades mas também os êxitos em cada realidade específica, oferecem importantes subsídios para a redefinição das políticas educativas na região.

Cada vez é mais difícil invisibilizar a legítima demanda das populações indígenas que veem no acesso ao Ensino Superior uma estratégia importante na busca de novos recursos e meios para a melhoria da qualidade de vida de suas populações. Mas cabe aqui lembrar que os sucessos conquistados por esses programas só terão sentido e significado no longo prazo se essas experiências forem institucionalizadas, com recursos previstos dentro do orçamento de cada instituição e com a definição das políticas educativas de cada país, assegurando, assim, sua sustentabilidade e a independência dos recursos financeiros da cooperação internacional. E é aí que, ao final da leitura, sentimos um certo mal-estar por ver que ficaram em aberto algumas questões fundamentais: quanto foi possível avançar, a partir dessas experiências, na discussão das políticas públicas em cada um desses países? Sem o apoio do Programa Pathways será possível pensar em continuidades e

avanços? Podemos esperar que em um breve futuro os recursos provenientes da cooperação internacional venham a complementar, em lugar de pautar, promover e manter (de forma quase exclusiva!), as poucas experiências bem-sucedidas nessa direção?

O livro não tem a pretensão de responder a tais perguntas, mas só o fato de suscitá-las já é outro de seus méritos. Temos um longo caminho pela frente e os movimentos indígenas sabem que toda e qualquer conquista alcançada é fruto de intensa mobilização. Sendo assim, vamos a ela.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 714pp.

Maria Regina Celestino de Almeida

Universidade Federal Fluminense

Os povos indígenas do Nordeste nunca deixaram de existir. Do século XVI aos nossos dias, estabeleceram distintas formas de interação bélica, política, econômica, religiosa e social com diferentes agentes sociais e étnicos para enfrentar situações de extrema violência. Guerras, acordos de paz, conversões religiosas, alianças, roubos, conflitos armados, recursos jurídicos, negociações, deslocamentos, fugas, apropriações de novos códigos culturais e políticos, rearticulações culturais, sociais e identitárias foram algumas das muitas estratégias por eles adotadas. Misturaram-se e transformaram-se muito, porém não deixaram de ser índios, como revelam os 23 capítulos desta coletânea. A ideia equivocada de que os povos indígenas

do Nordeste foram extintos junto com suas aldeias coloniais no século XIX, que já vem sendo desconstruída desde o século passado, recebe um golpe fatal com a publicação deste livro e deve ser definitivamente enterrada.

Além de demonstrar a falácia dessa noção, o livro leva o leitor a entender como e porque uma ideia tão equivocada, que absolutamente não se sustenta com a própria documentação da época, foi construída e mantida ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, alimentando a opinião pública e os discursos e as análises de intelectuais e políticos que contribuíam para reforçá-la. Com o objetivo de "fornecer ao leitor um amplo painel compreensivo da trajetória histórica dos índios do Nordeste" (:10), João Pacheco de Oliveira reuniu textos de reconhecidos especialistas na temática indígena da região, cujas pesquisas sólidas e inovadoras têm contribuído para uma revisão significativa dos estudos históricos e antropológicos sobre os índios. Apresentado como desdobramento de um amplo projeto de pesquisa que resultou na exposição "Os primeiros brasileiros" e contou com a participação de vários autores aqui reunidos, o livro inclui um instigante caderno de imagens que, no entanto, exceto pela apresentação e pelo capítulo final, é pouco explorado ao longo da obra.

Com esta publicação, Pacheco de Oliveira dá continuidade ao relevante trabalho que, junto a outros antropólogos e historiadores, vem desenvolvendo há várias décadas. Suas significativas reflexões teóricas sobre os *índios misturados*, somadas ao desenvolvimento, ao incentivo e à orientação de inúmeras pesquisas empíricas sobre o tema, têm contribuído para descartar antigas concepções dualistas, como *índio puro/índio aculturado*, resistência/aculturação; estruturas/processos históricos que, em grande parte, embasavam os discursos do desapare-

cimento dos índios do Nordeste desde o século XIX até muito recentemente. Na linha da antropologia histórica e da história antropológica, os estudos atuais valorizam a compreensão de cultura e etnicidade como produtos históricos que se alteram, conforme as interações dos povos indígenas entre si e com as sociedades envolventes, tal como se verifica na coletânea *A viagem da volta*, por ele organizada, em 1999.

Os historiadores, por sua vez, no rumo indicado por John Monteiro, estudam os índios como sujeitos históricos, cuja atuação é compreendida a partir dos seus próprios interesses que, vinculados à dinâmica de suas sociedades, modificam-se continuamente pelas experiências do contato. O olhar antropológico sobre a documentação e a historicização dos conceitos e das categorias analíticas, das relações interétnicas, dos processos de mestiçagem, da produção dos documentos, da construção das leis e dos discursos e análises políticos e intelectuais sobre os índios são essenciais para compreensões mais amplas e complexas de suas trajetórias. Como afirma Pacheco de Oliveira, os "índigenas longe de serem portadores de características constantes e imutáveis são sempre descritos por qualificativos variáveis [...] pois se mantêm sempre referidos a um regime de memória específico" (:13). Os vários registros de memória sobre os índios devem, pois, ser analisados e problematizados nos respectivos contextos nos quais foram elaborados.

Três questões básicas foram colocadas pelo coordenador para orientar a elaboração dos textos: "1. Que processos de submissão foram concretamente usados contra os indígenas e que graus de eficácia tiveram em torná-los dependentes dos colonizadores e cada vez mais invisíveis no conjunto da população?; 2. Como se engendrou e se manteve a representação sobre a inexistência e a invisibilidade

dos indígenas no Nordeste?; 3. Por quais caminhos saíram da condição de invisibilidade e de caboclos e se transformaram em índios?" (:11)

Com diferentes abordagens e tratando temas variados, que incluem análises dos registros e das produções intelectuais sobre os índios, os autores responderam ao desafio, apresentando, em tempos e espaços diversos, distintos caminhos seguidos pelos povos estudados. As quatro partes do livro se articulam entre si e são organizadas por temas, seguindo mais ou menos as trajetórias históricas dos indígenas em cinco séculos de contato e priorizando algumas questões centrais que respondem ao objetivo da obra.

A primeira parte, "Honras e mercês: a nobreza da terra", engloba quatro capítulos que analisam as complexas relações dos indígenas entre si e com os europeus do final do século XVI a meados do XVIII. Em conjunturas de guerra e de muita violência e discriminação contra os índios, Maia, Raminelli e Vieira enfocam a ação dos líderes indígenas, conforme os códigos culturais e políticos do Antigo Regime por eles apropriados. Enfatizam seus próprios interesses e capacidade de negociação nas inconstantes alianças estabelecidas e no complexo jogo político no qual souberam atuar, dividindo-se entre si, e buscando possíveis ganhos, como honras e mercês às quais tinham limitados acessos em troca dos serviços prestados, sobretudo militares. A catequese jesuítica e suas necessárias adaptações, de acordo com as especificidades locais e as interações com os índios, incluindo suas próprias formas de apreensão do catolicismo, são analisadas em toda a sua complexidade por Castelnau-L'Estoile, através da ação missionária do Padre Francisco Pinto.

Os efeitos das reformas pombalinas sobre os índios são abordados em seis capítulos da segunda parte do

livro, "Demônios e cativos, ou limites da transformação em vassalos". As adaptações do Diretório dos Índios para a região e as diferentes formas de sua aplicação conforme os locais e os grupos indígenas específicos evidenciam-se em análises que articulam política indigenista e políticas indígenas, apontando os limites impostos pelos índios às propostas para eles traçadas. Em época de intensos conflitos por terra, tanto nas áreas dos antigos aldeamentos, analisadas por Lopes e Medeiros, como nos sertões estudados por Apolinario, Galindo, Oliveira e Pompa, enfocam-se as complexas relações de guerras e negociações entre os índios aldeados, os do sertão e os não indígenas, destacando-se a intensa mobilidade e interação entre eles. O discurso da mistura, da dispersão e do desaparecimento dos índios já se colocava nesse período, em contraste com sua ação, como apontam alguns autores, introduzindo o tema da terceira parte.

"A Fabricação social da mistura" inclui sete capítulos que tratam essencialmente do processo de extinção das aldeias coloniais, enfatizando os conflitos de terra e os discursos sobre o desaparecimento dos índios, vistos como construções históricas que justificavam legalmente a extinção das aldeias. A ação decisiva dos índios, defendendo seus direitos coletivos, contradiz sua extinção e é evidenciada na ampla e diversificada documentação consultada pelos autores, que destacam contradições por vezes presentes em um mesmo documento. Alguns estudos concentram-se em regiões e/ou grupos específicos, como os de Carvalho, Magalhães, Dantas e Edson Silva que analisam os índios do extremo sul da Bahia, os Chocó, o aldeamento de Ipanema e os Xucuru, respectivamente. Maranhão Valle, Octaviano do Valle e Peixoto da Silva apresentam análises mais gerais que enfatizam os conflitos de terra na

região associados à política indigenista, sem desconsiderar as especificidades dos atores políticos e as discordâncias entre diferentes instâncias de poder.

“Examinando descontinuidades: território, populações, tradições” é a quarta parte do livro e inclui seis capítulos que demonstram a presença significativa dos índios do Nordeste nos séculos XX e XXI, sem desconsiderar os intensos processos de mestiçagem. As relações interétnicas, as misturas e as várias categorias utilizadas para classificar os índios, tais como caboclos e remanescentes, são identificadas pelos autores nos vários temas abordados: nos conflitos por terra e afirmação identitária dos Kaimbé analisados por Reesink; nas intensas e múltiplas trocas e influências culturais entre os vários gêneros musicais do Nordeste e a música indígena, conforme demonstra Pereira; nas construções intelectuais sobre os índios de Capistrano de Abreu estudadas por Gontijo; na *Etnografia do salvamento* do etnoarqueólogo americano Hohenthal Jr. analisada por Grünevald e Palitot; nos textos de Carlos Estevão de Oliveira e Mario Melo sobre os índios do nordeste discutidos por Secundino; como também nos registros numéricos empregados em períodos diversos para quantificar os índios, conforme análise de Pacheco de Oliveira. Ao contextualizarem historicamente a produção das informações e analisá-las à luz das atuais tendências teóricas já apontadas, os autores abordam estes vários temas, evidenciando que as mestiçagens não levavam absolutamente à extinção dos índios. Ao contrário, suas análises demonstram o “ressurgimento e a disseminação da categoria *índio* na região Nordeste” (:12).

Os 23 textos têm em comum a preocupação em dar visibilidade à presença indígena nos processos históricos por eles vivenciados. Os conteúdos dos capítulos dialogam entre si e até se repetem com

enfoques diferenciados. Personagens, documentos e episódios particularmente marcantes aparecem, por vezes, em vários textos. Sem desconsiderarem a extrema violência das várias situações de contato, os autores demonstram a capacidade dos índios de se apropriarem dos novos códigos políticos, culturais e religiosos à sua própria maneira, utilizando-os a seu favor.

Os autores, ao valorizarem a agência indígena nas relações de contato, procurando perceber os significados que eles próprios atribuíam às suas fluidas e inconstantes alianças bélicas e políticas, aos cargos, mercês e honras desejados e nem sempre recebidos, às religiosidades impostas e assumidas, às classificações étnicas conferidas, negadas ou apropriadas, aos deslocamentos forçados ou voluntários, às diferentes formas de inserção nas várias atividades econômicas, aos conflitos por terra etc., evidenciam que a violência do contato não extinguiu os índios nem os imobilizou como agentes sociais. “Misturados e aculturados”, encontraram meios de se rearticularem entre si e com outros grupos, sobrevivendo em novas bases e mantendo diferentes formas de luta em defesa de seus direitos. Vale destacar a diversidade e a riqueza da documentação consultada pelos autores, que cruzam informações de diferentes tipos de fontes orais e escritas, problematizando-as e levantando questões, sobretudo quanto às contradições a respeito do propalado desaparecimento dos índios de meados do século XVIII aos nossos dias.

Ponto alto das pesquisas é o enfoque sobre regiões, grupos e atores específicos, identificando as relações no nível local, sem perder de vista contextos mais amplos. O olhar centrado sobre atores indígenas e não indígenas, principalmente sobre os agentes intermediários (líderes indígenas, religiosos, diretores parciais

de aldeias, diretores gerais de províncias, capitães mores, governadores, ouvidores, camaristas, delegados, fazendeiros etc.), considerando as especificidades dos cargos ocupados e as complexas relações entre as diferentes instâncias de poder, revela a complexidade e o vaivém das relações entre os atores que, absolutamente, não agiam como blocos monolíticos. As misturas e os deslocamentos intensos (forçados ou voluntários) entre os índios das aldeias, os dos sertões e os não índios que circulavam frequentemente entre vilas, cidades e fazendas, desde o século XVII, são analisados em vários textos da coletânea como importantes fatores para a compreensão do entrelaçamento dos processos de apagamento e ressurgimento das identidades indígenas. Afinal, ser chamado de caboclo, sertanejo, remanescente, pardo ou mestiço não significa necessariamente deixar de ser índio, como apontam as análises aqui reunidas.

É instigante observar que as atuais lutas por demarcação de terra baseadas nas identidades étnicas têm significativos antecedentes no passado, pois, desde meados do século XVIII, moradores e Câmaras municipais já ameaçavam e usurpavam as terras das aldeias indígenas com o discurso de que os índios já estavam misturados e civilizados. Em nossos dias, vários povos indígenas em processo de luta por direitos e reafirmação identitária afirmam suas origens nos aldeamentos do período colonial. A articulação contínua entre presente e passado apresenta-se, pois, em vários capítulos do livro. Desde os tempos coloniais, os índios fundamentam suas reivindicações, com base em trajetórias passadas, reconstruindo memórias a partir de referenciais do presente, grosso modo, enfatizando suas atividades de guerra e alianças com agentes de diferentes instâncias do poder. Os processos de apagamento das identidades indígenas dos séculos XVIII e XIX

e de etnogênese nos séculos XX e XXI articulam-se e ganham novos significados com o aprofundamento dos estudos sobre as trajetórias específicas dos diferentes povos indígenas do nordeste.

Cabe, assim, celebrar a publicação deste livro, leitura indispensável não apenas para os especialistas do tema, mas para todos os interessados na realidade social e política do Brasil atual, onde os índios estão cada vez mais presentes e atuantes em esferas políticas, sociais e acadêmicas do nordeste e de outras regiões.

A AFIRMAÇÃO DOS ÍNDIOS NO NORDESTE!

Edson Silva*

APRECIÇÃO

A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. João Pacheco de Oliveira (Org.) Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011, 732 p.

A ideia desse texto não é fazer propriamente uma resenha do recém-publicado livro *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, pois uma resenha diante da dimensão do conjunto de textos que compõe o livro é uma tarefa bastante árdua e demandaria um espaço bem maior dos limites que aqui propomos. Buscamos tão somente então situar o livro em um debate mais amplo: as pesquisas, as reflexões e os textos gerais publicados sobre os índios no Nordeste.

Com suas mobilizações os índios no Nordeste vêm ocupando cada vez mais o cenário sociopolítico regional e assim questionando as tradicionais visões e imagens que advogam a inexistência, a extinção ou ainda o gradual desaparecimento dos povos indígenas na Região. Durante muito tempo e até bem recentemente, os indígenas no Nordeste não foram desconsiderados nas reflexões históricas, antropológicas e das Ciências Humanas e Sociais em uma visão baseada nas concepções da aculturação ou mestiçagem, após a extinção oficial dos aldeamentos indígenas a partir de meados do Século XIX.

No Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades, definiu as terras devolutas oficiais que poderiam ser vendidas em leilões públicos, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades defensoras que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e por esse motivo não existiam razões para continuidade dos aldeamentos.

Com a determinação oficial para extinção dos aldeamentos e no ato de medir, demarcar e lotear com destinação de pequenas glebas de terras para umas poucas famílias, os arrendatários e invasores tiveram suas posses legitimadas. Muitos indígenas migraram para as periferias urbanas, dispersaram-se pelas regiões vizinhas aos aldeamentos, outros passaram a

*Doutor em História Social pela UNICAMP. Leciona no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE, no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande-PB) e no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Campus Caruaru, destinado a formação de professores/as indígenas. É professor de História no CENTRO DE EDUCAÇÃO/Col. de Aplicação-UFPE/Campus Recife. E-mail: edson.edsilva@gmail.com

trabalhar “de alugado” em suas próprias terras agora nas mãos de fazendeiros, e umas poucas famílias permaneceram nos “sítios”, pressionadas ao longo do tempo por fazendeiros. Assim, a partir das últimas décadas do Século XIX, ocorreu um silêncio oficial sobre os índios no Nordeste.

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. Como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltam de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste.

A imagem do caboclo aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos, recordações, “estórias” das regiões Agreste e Sertão nordestino. Como personagens típicos e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terras, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Escritores renomados, intelectuais e pesquisadores como Gilberto Freyre, Raquel de Queiroz, Câmara Cascudo, José Lins Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado, só para citar alguns dentre os mais conhecidos, em seus escritos quando se referiram aos indígenas remetem a um passado idílico e omitiram a presença indígena contemporânea no Nordeste.

Os povos indígenas no Nordeste, que retomaram suas mobilizações desde as primeiras décadas do século XX, conquistaram o reconhecimento do Estado brasileiro com a instalação de postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios/SPI, ainda que a atuação deste órgão governamental na Região tenha sido muito assistencialista e não garantido as terras indígenas. Os atuais povos indígenas questionam, portanto, as reflexões sedimentadas no desaparecimento indígena na Região e se constituem em um desafio, uma demanda para compreensão dos processos históricos que resultam nas mobilizações sociopolíticas atuais pelas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos.

Do ponto de vista dos estudos, pesquisas e publicações com uma abordagem geral sobre os índios na Região, em 1935 o antropólogo Estevão Pinto publicou *Os indígenas do Nordeste*, na renomada Coleção Brasileira da Editora Nacional. O primeiro volume tem como subtítulo “Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro”. Trata-se de uma minuciosa pesquisa bibliográfica e documental ilustrada com mapas, quadros e fotografias. O segundo volume, trazendo o subtítulo “organização dos indígenas do Nordeste brasileiro”, veio a público em 1938 e, além de mapas e quadros, trouxe diversos desenhos, gravuras e estampas, reproduzidas de livros de viajantes que estiveram no Brasil. Esse volume é baseado

principalmente nas informações dos cronistas coloniais e viajantes, tratando, em quase sua totalidade, dos tupis no litoral.

A obra *Os indígenas do Nordeste* recebeu efusivas acolhidas de estudiosos da época, dentre os quais Gilberto Freyre, Pedro Calmon, o antropólogo Herbert Baldus, que publicaram resenhas críticas, elogiosas a erudição, capacidade de interpretação e síntese do autor. Com a obra, o alagoano Estevão Pinto, mas com a trajetória profissional em Pernambuco, passou a ser conhecido no Brasil e no exterior, realizando conferências, participando de congressos, publicando artigos.

Estevão Pinto que realizava estudos sobre os índios Fulni-ô (Águas Belas/PE), seria nos próximos anos pesquisador e antropólogo da Fundação Joaquim Nabuco, dirigida por Gilberto Freyre, de quem era muito próximo, e principalmente de suas ideias a respeito da mestiçagem, foi adepto das concepções da aculturação e assimilação das populações indígenas com ênfase na progressiva caboclicização. Em *Os índios do Nordeste* o autor expressou o que reafirmará em escritos posteriores, a exemplo do livro *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos tapuias* publicado em 1966, sua visão sobre o desaparecimento paulatino dos índios e a crença em sua total extinção.

Embora não seja específico sobre os índios no Nordeste, o livro *Os índios a civilização* com o subtítulo “a integração das populações indígenas no Brasil moderno”, do antropólogo Darcy Ribeiro teve a primeira edição publicada no Brasil em 1970. No capítulo “Os índios do Nordeste” o autor fez uma retomada histórica sobre os processos de esbulhos das terras indígenas na Região. Ao tratar dos indígenas que habitavam no Sertão do São Francisco o antropólogo afirmou que em função da expulsão dos seus territórios, os índios se dispersaram, vivendo, no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida”. E de forma pejorativa e talvez sarcástica, completou: “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (1982, p.56).

São bastante conhecidas as concepções de genocídio e etnocídio sobre a história dos povos indígenas no Brasil, defendidas por Darcy Ribeiro. O autor também advogou as “etapas da integração”, para os povos indígenas existentes nas áreas mais antigas da colonização português a exemplo do Nordeste. As categorias de índios “integrados” e de “grau de integração na sociedade nacional” foram atribuídas aos grupos indígenas que se encontravam no século XX “ilhados em meio à população nacional”, como também a ideia da aculturação e assimilação dos índios a sociedade nacional.

Em nota na Introdução de *Os índios e a civilização*, o autor afirmou que o livro era resultado do relatório de pesquisas realizadas desde 1952, que parcialmente publicara em 1958

e com versões de alguns dos capítulos divulgadas em revistas nacionais e internacionais, nos anos seguintes. Cabe lembrar ainda que Darcy Ribeiro foi funcionário do SPI, órgão estatal cuja concepção e atuação se fundamentava nos cânones positivistas, na proteção fraternal dos índios, atuando para integrá-los pacificamente ao mundo dos não-índios e portanto concebendo que ser índio era uma condição transitória e não respeitada. Sendo ainda Darcy Ribeiro um grande admirador das ideias e da pessoa do Marechal Rondon o fundador do SPI, a quem o antropólogo dedicou *Os índios e a civilização*.

Observemos que o citado livro com seu o título binário expressa oposições explícitas: “os índios” e a “civilização”. Ou mais sutis: os índios atrasados que se integram no “Brasil moderno”. Foi então a partir dessa perspectiva que o antropólogo pensou e escreveu sobre os povos indígenas na história do país. A ideia de um Brasil moderno formado por uma macroetnia, o povo brasileiro, que aparece em *Os índios e a civilização* foi retomada e defendida pelo autor em estudos posteriores. Na perspectiva de Darcy Ribeiro os povos indígenas, mesmo aqueles considerados “isolados”, enquanto microetnias em nada influenciariam a História e a configuração do país, muito menos os “integrados”!

Os méritos de Darcy Ribeiro decorrem de ter sido o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” de uma forma ampla, e por sua explícita posição política em denunciar as opressões sobre os índios na História do Brasil, o que tornou as ideias do antropólogo bastante conhecidas. *Os índios e a civilização*, livro com várias edições, por sua quantidade de informações e sistematização de dados, ainda que guardada as necessárias ressalvas, continua sendo uma leitura necessária para se conhecer parte da história das populações indígenas no país. Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos diversos cursos de Ciências Sociais e Humanas no Brasil, formando uma geração de estudantes, foi também lido por profissionais de outras áreas e pelo público em geral. As ideias desse livro a respeito dos índios no Nordeste, em muito influenciaram a visão de outros estudiosos e o senso comum sobre os índios e suas expressões socioculturais na Região.

A *Coleção Índios do Nordeste: temas e problemas*, atualmente com 12 volumes, vêm sendo publicada desde 1999 pela Editora da Universidade Federal de Alagoas (EDUFAL). Os livros dessa série, embora boa parte dos volumes seja estudos dedicados aos índios em Alagoas, são coletâneas de textos publicados por autores que pesquisam os povos indígenas no Nordeste. Todavia não percebemos uma preocupação na discussão teórica mais aprofundada sobre o conjunto dos textos publicados em cada volume. E um estudo sobre os significados dessa Coleção para a reflexão a respeito dos índios no Nordeste ainda estar por ser realizado.

O livro *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, organizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (UFRJ/Museu Nacional) e publicado em 1999 (2ª edição, 2004), marcou decisivamente as mudanças ocorridas nos atuais estudos sobre os povos indígenas no Nordeste. Em um instigante texto introdutório o organizador a partir dos conceitos situação colonial, territorialização e fluxos culturais, propôs uma etnologia sobre os chamados “índios misturados” no Nordeste, situando as discussões nos artigos que compõem a coletânea. O livro é, portanto, uma coletânea de textos que problematiza as práticas discursivas nos processos históricos de esbulhos das terras dos aldeamentos, enfatizando as mobilizações indígenas contemporâneas pelas afirmações das identidades étnicas e reivindicações de seus territórios. Os artigos desse livro são reflexões de estudos acadêmicos para o mestrado e doutorado, em sua maioria orientados pelo organizador, e resultaram na feliz conjugação de abordagens baseadas nas pesquisas antropológicas, sociológicas e históricas.

Já o livro *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, consolidou definitivamente os povos indígenas na Região como um tema de estudos. A publicação desse livro com mais 10 anos após a 1ª edição da coletânea *A viagem da volta*, representa um esforço de reunir textos das mais recentes pesquisas e reflexões sobre o assunto. Confirmando, portanto, que os interesses pelos estudos a respeito dos índios no Nordeste não só continuaram ao longo do período, como foram ampliados e se diversificaram.

Essa alentada nova coletânea com 24 textos que retomam abordagens sobre os índios no Nordeste enquanto sujeitos históricos ao longo da História do Brasil. E como se lê na Apresentação, o livro “decorre do desconforto e mesmo indignação que gera num conjunto de pesquisadores a forma superficial e preconceituosa com que a existência indígena no Nordeste”, o que é expresso diuturnamente com muita força pelos meios de informações com conseqüências danosas no conhecimento sobre os povos indígenas entre estudantes, na formação da opinião pública e no senso comum em geral.

Trata-se sem dúvidas de uma significativa contribuição para compreensão da participação dos povos indígenas nos processos históricos no Nordeste, e por essa razão uma leitura imprescindível para todos aqueles/as que se empenham com seriedade em conhecer e estudar a história da Região na perspectiva das mudanças sociais que se fazem necessárias, onde os povos indígenas foram, são e serão atores sociopolíticos atuantes e importantes.

Referências

1. OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.
2. PINTO, Estevão. *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1935, v.1.
3. _____. *Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1938, v. 2.
4. _____. *Etnologia Brasileira: Fulniô os últimos tapuias*. São Paulo, Nacional, 1956.
5. RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982. (a primeira edição brasileira é de 1970).
6. SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Campinas, UNICAMP, 2008. (Tese Doutorado História Social)

Mobilizando o Nordeste Indígena

Pensar o nascimento e o desenvolvimento de uma organização indígena regional no Nordeste envolve, mais que relatar datas e locais, fazer um apanhado das intenções e redes de diálogo estabelecidas nesse período. Nas entrevistas a lideranças e representantes de ONGs que estiveram presentes na fundação do Movimento Indígena na região, chamou a atenção não apenas a história da construção de uma mobilização de povos que foi crescendo ao longo dos anos, mas principalmente a forma como essa mobilização foi pensada, a intensidade de envolvimento pessoal das lideranças e a maneira que, ao longo dos anos, as perspectivas foram se alterando, seja por uma mudança na interlocução com o Estado e entidades não governamentais, seja por uma alteração nos próprios indígenas envolvidos no desenvolvimento do Movimento Indígena no Nordeste.

O que parece certo é a existência de uma modificação na perspectiva do que foi e do que é a Apoinme, levando tanto a novas conquistas quanto a críticas sobre o direcionamento que vem tomando. Não pretendo valorar essas diferenças, mas tão somente apresentá-las de forma que possam nos auxiliar a entender essas modificações não como fatos isolados, mas como consequência de mudanças em vários níveis de ação política, social e cultural entre as lideranças e povos indígenas.

Para iniciarmos essa discussão, apresento um pequeno resumo histórico de como a política indigenista reverberou entre os povos indígenas no Nordeste e de como esta possibilitou o longo e amplo processo de expropriação de terras que levou os povos da região a serem dados como extintos em quase toda a sua totalidade no fim do século XIX. Entender o penoso processo de perda das terras pode nos auxiliar a entender a forma como são tratados até hoje esses povos, vistos pelo senso comum, em sua visão mais positiva, como “caboclos”¹, “descendentes” ou “remanescentes” de uma população que não existe mais e, em seus piores comentários, como grupos de “vagabundos”, “desocupados” e “invasores de terras”.

Destinados pela sociedade não indígena, pelo olhar direcionado aos povos mais isolados no Norte do país, que, por sua distintividade cultural, são aclamados por parte da sociedade, meios de comunicação e até mesmo por grande parte das instituições governamentais como os “índios de verdade”. Principalmente nas cidades próximas às terras indígenas, os interesses das oligarquias nos territórios estimularam a invisibilidade de populações etnicamente diferenciadas, levando esses povos a serem, até hoje, sua identidade étnica amplamente questionada.

Invisibilizados, discriminados e amedrontados, esses grupos iniciaram sua participação no circuito de fortalecimento do Movimento Indígena de forma tímida e quase uma década depois das primeiras Assembleias, quando então, foram se mobilizando cada vez mais intensamente. Ampliando os contatos entre os grupos – não só pela facilidade de acesso entre as tribos na região, mas considerando também o apoio do Cimi nesse processo –, os indígenas, no Nordeste, foram paulatinamente estabelecendo uma forma de mobilização diferenciada, que se transformava diante de novas demandas e perspectivas.

A seguir, apresento uma etnografia baseada tanto em entrevistas quanto em análise documental sobre a criação da Comissão Leste-Nordeste, anteriormente registrada como Apoinme. Uma reconstituição de um objeto construído e reconstruído diante das novas demandas históricas e políticas, que provocou diversas críticas internas e externas quanto ao posicionamento que a organização vem desempenhando na busca de sua autonomia e de um diálogo mais qualificado com o Estado e as ONGs. Todas essas mudanças serão analisadas sob a perspectiva de uma construção política e social, que, no percurso de estabelecimento, foi revendo formas de relacionamento com organizações governamentais e não governamentais, indígenas e agências de fomento. Essa caminhada delineia um percurso específico da Apoinme, mas também se relaciona a processos de autonomia, mobilização social e envolvimento em redes políticas comuns ao Movimento Indígena no Brasil.

O longo contato

— expropriação e invisibilidade no Nordeste indígena

Apesar das políticas indigenistas serem direcionadas a todo o País, as especificidades do contato em relação aos povos indígenas na região Nordeste tornaram um caso à parte na relação com o Estado e com a sociedade não indígena. Local de início da colonização, essa região

passou pelas diversas políticas de “pacificação” e de assimilação dos povos indígenas, desde seu aprisionamento em aldeamentos, até a progressiva expropriação de terras que, se não foi exclusiva do Nordeste, certamente teve, nessa região, um de seus exercícios mais intensos.

O longo percurso de contato dos povos indígenas, no Nordeste, com os colonizadores europeus, apesar de parecer um passado distante em relação aos acontecimentos atuais, traz dados que nos auxiliam na compreensão de como esses indígenas foram alvo, desde muito tempo, de expropriações e violências direcionadas a lhes desvincular de sua organização social, cultural e territorial, em favor das grandes oligarquias.

Segundo Silva (1998), os aldeamentos realizados por missionários foram, por muitos anos, favorecidos pela necessidade de expansão portuguesa. Contar com a Igreja Católica Romana nas ações de “amansar” e “reunir” os indígenas nas missões foi estratégico para o estabelecimento europeu no país, que teve seu projeto colonial ampliado com a promulgação, em 1757, do Diretório Pombalino. A Lei do Marquês de Pombal acabou com a escravidão indígena, retirando ainda o poder dos missionários. Os indígenas foram, então, legitimados nos aldeamentos, com a transformação das missões em Vilas. Os índios passaram a ser dirigidos por um diretor leigo (não missionário), nomeado pelo Governo Colonial. Houve também modificações direcionadas ao assimilacionismo dos indígenas, como o favorecimento de moradia de não índios, casamentos mistos e a obrigatoriedade dos índios ao trabalho agrícola e comércio.

Já no século XIX, em decorrência dessa política regida por recomendações pontuais do Governo Imperial aos Conselhos Provinciais, houve um crescimento do poder das oligarquias locais, que, com a instituição do Ato Adicional de 1834, após a Abdicação de D. Pedro I, conseguiram o direito de legislar em matérias sobre indígenas através das Assembleias Legislativas Provinciais. A primeira legislação específica para os povos indígenas é estabelecida em 1845, com o Regimento das Missões, que apresenta as diretrizes do Governo Imperial, determinando a escolha de um Diretor-Geral dos Índios em cada província, o que gerou uma série de barganhas políticas, a favor dos representantes do poder local. A legislação estipulou a reunião de aldeias e a venda de terras “abandonadas” pelos índios. Parte dos aldeamentos também seria arrendada, pelo prazo de 13 anos, a terceiros, cabendo ao Diretor-Geral informar os índios mercedores de

lotes particulares. A tendência, então, era a extinção da propriedade coletiva indígena e o repasse a não índios (SILVA, 1998).

A Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como *Lei de Terras*, foi o golpe mais intenso em direção ao esbulho de terras, quando os donos de propriedades rurais tiveram que comprovar a posse das áreas e muitos indígenas viram seus territórios ainda mais ameaçados, embora existisse a inclusão de uma regulamentação sobre os aldeamentos, como explica Valle:

As populações indígenas foram afetadas pela nova forma de regularização da terra. A terra dos índios, especialmente os Aldeamentos missionários, estavam incluídos no plano da Lei de Terras e do decreto que lhe regulamentava (nº 1318 de 1854) enquanto áreas a serem demarcadas e regularizadas. Caso as terras dos Aldeamentos não estivessem mais sendo ocupadas pelos índios, tratava-se de considerá-las como “próprios nacionais”. Em caso de ocupação, as terras das Missões permaneceriam na posse e usufruto dos índios, mesmo se os Aldeamentos fossem extintos. Os vigários foram encarregados de realizar o registro das terras por meio de livros que seriam enviados ao governo (VALLE, 1993, p. 30).

A regularização era uma tarefa complexa que se somou à falta de funcionários e à resistência provincial por grupos políticos que envolviam, por vezes, os próprios presidentes das províncias, que não remetiam as informações ou obrigações determinadas por Lei. “A demora de remessa de informações tornava anacrônicos os intuitos de regularização fundiária por parte do ministério do Império, ao ponto de 20 anos depois pouco ter sido feito” (CARVALHO, 1988 *apud* VALLE, 1993, p. 31). Aumentaram os conflitos nessa época, no momento em que posseiros apresentavam documentos comprobatórios de posse dos antigos aldeamentos. Para resolver a situação, o Governo Imperial decidiu pela extinção dos aldeamentos para diminuir os embates.

Mas extinção não significava o fim da responsabilidade com os indígenas. Na verdade, realizava-se pelo loteamento das terras e distribuição dos lotes entre as famílias índias, o que contribuiu para aumentar a pressão dos não índios ocupantes que também conseguiam documentos comprovando a posse de parte daquelas terras. Sem falar nas estratégias políticas locais que levaram muitos índios a serem destituídos mesmo do direito aos lotes, que, quando não passavam para as mãos de terceiros, eram incorporados aos patrimônios das câmaras municipais. Assim, no ato da medição e demarcação, era comum

que apenas a poucas famílias indígenas fossem destinados pequenos lotes, enquanto outras famílias se dispersavam (SILVA, 2008, p. 77).

Um exemplo das violências contra os povos no Nordeste nesse período foi registrado nos *Anais Pernambucanos*, por Francisco Augusto Pereira da Costa³, que escreveu sobre o caso dos índios xukurus (Pesqueira-PE), explicando que, em 1822, a Câmara Municipal já tratava da extinção do aldeamento desse povo, revertendo, ao seu patrimônio, as terras indígenas. Já nesse ano Pereira da Costa assinala um movimento de resistência dos índios contra a ação, o que teria resultado “à sua maior e mais cruel perseguição”.

*Em 1824, sob o pretexto de roubos e assassinatos por eles [os índios] praticados, levantou-se uma força autorizada pelo governo, composta de uma guerrilha da vila e de uma companhia de ordenanças de Moxotó, para os bater, e depois de algumas escaramuças a que eles se atiraram por desesperados, muitos foram mortos a fuzil, sendo oitenta e tantos remetidos para a capital, onde tiveram fim, e os seus miseráveis filhos menores repartidos pelos habitantes da comarca, como escravos! Viu-se então, lemos num documento público de 1863, tôda a sorte de atrocidade. Mortos os índios, esquartejavam-se os cadáveres no meio da rua, e ficavam os quartos expostos aos cães; outros foram imprensados como sacos de algodão, e desde então não cessou a perseguição a esses miseráveis, com processos, recrutamentos e mortes. E tudo isto, para se tomar as terras desses infelizes, que desesperados se vão expatriando (PEREIRA DA COSTA, *Anais Pernambucanos*, v. 6, p. 242).*

Desse período até o início do século XX, observa-se uma progressiva extinção de aldeamentos e consequente silêncio oficial quanto aos grupos indígenas no Nordeste. De acordo com Oliveira (1998), é apenas no século XX que os índios têm a possibilidade de novamente recorrer ao Governo para terem seus direitos garantidos, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910. Como dito anteriormente, durante o período de instalação do SPI, este tinha por missão a integração dos indígenas de terras ainda não colonizadas. Essa perspectiva deixou de fora, desse primeiro momento do órgão, o Nordeste, visto como uma região já ocupada e colonizada, não tendo a necessidade da assistência de um órgão tutor. O processo mais efetivo da presença do órgão indigenista oficial entre os povos indígenas só será percebido a partir de 1920, quando da instalação de um Posto Indígena de Nacionalização (PIN) entre os índios Fulni-ô, em Águas Belas (PE) (OLIVEIRA, K. E., 2006).

O PIN de Águas Belas marcou o segundo processo de territorialização dos povos no Nordeste – o primeiro teria ocorrido a partir das missões, entre os séculos XVII e início do XVIII, quando foram estabelecidos os aldeamentos (OLIVEIRA, 2004). Ele apresenta elementos para pensar um processo de mobilização envolvendo um aliado de força política, que foi o Padre Alfredo Dâmaso, que atuou, junto às autoridades federais no Rio de Janeiro, na sensibilização pela instalação do PIN Fulni-ô. O Padre Dâmaso também agiu nos anos seguintes no auxílio a outros povos indígenas no Nordeste, esclarecendo-os sobre os meios de serem reconhecidos pelo SPI e até financiando viagens dos indígenas à Capital Federal⁴.

Esse processo de territorialização demonstrou o caráter diferenciado do contato, em que eram os índios que buscavam o órgão indigenista, e não o contrário, como era, de fato, a função inicial do SPI, de atração e assimilação dos grupos. Esse movimento traz indícios de que os povos no Nordeste não foram passivos nesse processo, mas atuaram de modo a garantir benefícios do Estado (desde alimentos a instrumentos agrícolas, meios de transporte e cacimbas d'água), mesmo sendo apontados como índios já integrados à sociedade não indígena.

Seu reconhecimento pelo órgão indigenista oficial deu-se por uma série de elementos que demarcavam um “modo de ser” que os legitimava enquanto índios. O reconhecimento deflagrou uma certa *indianidade* (OLIVEIRA F^o, 1988), ou seja, características culturais, não necessariamente inerentes a um povo em específico, referentes às comunidades indígenas que desenvolvem relações econômicas e políticas com o órgão oficial indigenista.

Essa *indianidade* influenciou no ordenamento da divisão política nas aldeias, incluindo três papéis diferenciados, que eram do cacique, do pajé e do conselheiro, tomados como “tradicionais e autenticamente indígenas” (OLIVEIRA, 2004). Outra característica marcante decorrente desse “modo de ser” diz respeito às tradições culturais partilhadas por diversos povos, tendo como exemplo mais representativo no Nordeste o ritual do Toré, presente em grande parte dos grupos na região e que foi inclusive “repassado” de povo para povo em alguns casos, como instrumento demarcador de *indianidade*. “Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios’ e ‘brancos’.” (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

O Toré representa uma das expressões identitárias mais acentuadas entre os povos no Nordeste. Sua expressão não nasceu como um signo ligado à relação com o Estado, sendo anterior a isso em alguns grupos, mas certamente se difundiu entre os povos indígenas na região como elemento de legitimação de uma identidade étnica, apresentado como uma marca comum dessa *indianidade* no Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, configura-se como um sinal diacrítico presente entre boa parte dos povos na região, embora tenha especificidades para cada grupo étnico. Realizado pelos indígenas, na maior parte das vezes acompanhado pelo pajé ou outra liderança religiosa do grupo, pode vir acompanhado ainda de outro ritual, a pajelança. Grünewald que organizou uma interessante coletânea⁵ sob a temática do Toré, conserva os múltiplos sentidos dessa dança, bem como da importância dela para o movimento de fortalecimento étnico.

Com efeito, o Movimento Indígena no Nordeste na atualidade incorporou o Toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As Assembleias indígenas acabam com Torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. O Toré já é parte da ação indigenista no Nordeste medida em que referido e praticado em suas manifestações (GRÜNNEWALD, 2005, p. 29).

Percebermos a explícita definição do Toré como expressão política. Uma demarcação identitária realizada pelos povos que mais sofreram com o processo de colonização e que se utilizam do ritual como elemento de distinção entre o “nós e os outros”. A forma como esse ritual é praticado em cada povo, o tempo e espaço em que vem sendo realizado, varia de grupo para grupo. Os praticantes do Toré realizam intercâmbios nas letras das canções, também chamadas *pontos de Toré*, levando a música de um povo a outro, ou mesmo trocam formas de dançar e se reconstróem no cotidiano (OLIVEIRA, 2009).

Como vemos no exemplo do Toré, portanto, o que se torna mais importante na *indianidade* é o estabelecimento pelos grupos étnicos de elementos simbólicos e políticos, elaborados ou reelaborados a fim de provocar fundamentalmente o reconhecimento pelo órgão oficial indigenista, existindo, no entanto, outros objetivos alcançados com essa prática, como vimos anteriormente. Esse processo, no entanto, n

pode ser pensado, segundo Oliveira (2004), como um processo de mão única, pois não se trataria apenas de uma relação direcionada à homogeneização dos povos. Os povos, através do processo de reconhecimento, também passaram a desenvolver e fortalecer identidades étnicas individuais, que os distinguia de uma suposta massa única de “índios no Nordeste”, mesmo tendo alguns elementos sociais, culturais e políticos confluentes.

Esse período de reconhecimento, entre 1920 e 1957, com a instalação de Postos do SPI em diversas comunidades, marcou um período de reaparecimento dos povos no Nordeste, na cena da política indigenista oficial. Essas comunidades, no entanto, para além do movimento de reconhecimento, não tiveram grandes diferenciações no estabelecimento de relações com o SPI, sendo estimuladas a participarem de uma lógica paternalista que se arrastou ao longo das décadas seguintes, até o fortalecimento do Movimento Indígena no País.

Foi entre as décadas de 1970 e 1980 que surgiu um terceiro movimento de territorialização, com os chamados *índios emergentes*, ainda não reconhecidos pelo órgão indigenista e nem descritos na literatura etnológica, mas que nem por isso careciam de uma identidade étnica marcada pelo sentimento de referência à origem e a uma trajetória comuns (OLIVEIRA, 2004). Esses povos, em parceria com aqueles já reconhecidos pelo órgão tutor, fortaleceram-se para atuarem juntos na defesa dos seus direitos – tendo a terra como reivindicação fundamental – mas demonstraram um processo mais lento no desenvolvimento do diálogo político com mediadores da sociedade não indígena ou mesmo com outros povos nas Assembleias Indígenas.

Em uma tabela, como o índice geral das Assembleias Indígenas do Cimi, montada por Matos (1997) a partir do Boletim do Cimi, o Nordeste aparece tendo sua primeira reunião apenas em outubro de 1979, na Ilha de São Pedro, no território do povo Xokó (SE). Participaram da Assembleia, além dos xokós, outros 15 povos, sendo apenas 5 do Nordeste (Truká, Guarani, Tupinikim, Maxakali e Pataxó) e outros 10 (Kaimbé, Kayowá, Guarani, Tapirapé, Kayabí, Xavante, Bakairi, Irantxe, Rikbaktsa e Nambikuara) de outras regiões, de norte a sul do País, inclusive com lideranças mais experientes em encontros desse tipo, como a do povo Xavante. Nesse evento, foram impedidas, pela Funai, de participar, as lideranças dos povos Xukuru-Kariri e Xokó-Kariri, que aparecem com bastante força em Assembleias seguintes;

havia ainda a presença de dois funcionários do órgão indigenista, além do Cel. Hélcio, da Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior (DSI/Minter), o que certamente apresenta o caráter tenso e controlado da reunião, em um espaço que deveria primar pelo diálogo livre, como nas primeiras Assembleias.

Apenas um ano depois desse primeiro evento, em junho de 1980, em Brasília, é que os índios do Nordeste voltaram a ser citados, em encontro promovido no período da vinda do papa ao Brasil. Nesse mesmo ano, é realizado em Alagoas outro encontro e, nos anos seguintes, vão aumentando o número de Assembleias e de povos envolvidos nas discussões sobre sua realidade. Segundo Saulo Feitosa, representante do Cimi, a relação com os indígenas no Nordeste passou por um processo de resistência dentro do próprio Conselho Indigenista, que só, quase dez anos depois de sua fundação, passou a se empenhar em direcionar o olhar à região.

Em termos de indigenismo, no próprio Cimi havia muito preconceito contra os povos indígenas do Nordeste. Eu acho que “foi um dia desses” que o Cimi passou a assumir os povos indígenas do Nordeste, que passou a admitir a possibilidade de ter um vice-presidente, no meu caso, que só teve experiência com povos indígenas do Nordeste. Também era novo para as entidades indigenistas, era novo pra Antropologia, pra academia. Porque mesmo nós que contestávamos a ideologia da integração, tínhamos também uma visão fatalista, determinista de que “ah, esses povos estão fadados ao desaparecimento” [...] Quando começamos a trabalhar ouvíamos falar de 12 povos e percebemos depois que era tudo mentira, porque quando íamos visitar um povo indígena que era “o reconhecido”, eles diziam “ah, mas eu tenho família que mora na comunidade tal e lá também é índio”. Então, estavam lá. Não tinham coragem de assumir a identidade por que tinham medo de enfrentar o coronel da região, tinham medo do Governador do Estado, da polícia que invadia e ameaçava todo mundo (Saulo Feitosa, ex-vice-presidente e atual secretário adjunto do Cimi. Entrevista realizada em 2005, durante Assembleia-Geral do Apoinme na Baía da Traição PB).

A dificuldade de visibilidade dos povos na região Nordeste também reverberava no campo acadêmico. Segundo Oliveira (2004), os indígenas, no Nordeste, foram por muitos anos relegados ao segundo plano nos estudos antropológicos brasileiros. Avaliados como pouco diferenciados da comunidade não indígena, eram vistos como irremediavelmente destinados à incorporação pela sociedade brasileira

Eduardo Galvão, em referência à relação dos índios no Nordeste com a comunidade rural, destaca que “o índio age aí como elemento receptor simplesmente” (GALVÃO, 1979, p.128), permanecendo como peça pertinente à teoria da aculturação, que pressupunha um gradual arrefecimento das culturas indígenas em detrimento da cultura nacional. Ao lado do conceito de aculturação, bastante difundido até a década de 1970, vem conseqüentemente o pouco interesse de etnólogos e antropólogos em estudar culturas com pouca distintividade cultural, que são consideradas, por vezes, indistinguíveis da sociedade não indígena.

Essa visão assimilacionista, entretanto, foi sendo desmontada, pelo viés do fortalecimento das reivindicações políticas desses grupos étnicos, ainda no fim da década de 1970 e início da década de 1980⁶. Os povos, assim, não são mais vistos por sua distintividade cultural, mas por elementos simbólicos e políticos que vêm resultando em um fortalecimento da identidade étnica. Essa mobilização tem, entre os objetivos principais, o pleito pela legalização de territórios indígenas no Nordeste e a assistência do Governo Federal às demandas étnicas específicas em saúde e educação. Esse movimento chamou a atenção de estudiosos das Ciências Sociais, que direcionaram seus trabalhos para um olhar menos naturalizado da “mistura” (OLIVEIRA, 1998) e hoje já englobam uma parte considerável dos estudos étnicos do País⁷.

Seja por não se enquadrarem nas demandas de proteção às fronteiras do País, ou por estarem em territórios diminutos em relação àquelas da Amazônia – tão desejados economicamente – ou mesmo pela pouca distintividade cultural – que os colocava como um problema em vias de extinção com sua assimilação à sociedade não indígena – o caso é que os indígenas no Nordeste foram observados por muitos anos em diversas esferas – política, social, acadêmica – como uma questão residual, no problema também residual dos povos indígenas dentro da sociedade brasileira.

Mas, mesmo se inserindo no processo de criação do Movimento Indígena com um pequeno atraso, as lideranças do Nordeste logo participaram dos processos políticos que estavam sendo instituídos. Temos, por exemplo, a participação de indígenas dessa região na reunião de criação da UNI em São Paulo, em 1982; nas mobilizações pela garantia dos direitos na Constituinte Federal; e no diálogo com ONGs nacionais e internacionais.

Percebemos que o contato prolongado com a sociedade não indígena e a pouca “distintividade cultural”, que foi por muitos anos apontada como um elemento prejudicial a esses grupos, são reapropriados dentro do Movimento Indígena como uma vantagem no diálogo com aliados e opositores e no aprendizado dos caminhos diversos de atuação política – seja nas instâncias jurídicas, na Câmara Federal, nos meios de comunicação, com ONGs ou agências de fomento. É nessa perspectiva que vai se fortalecendo o Movimento Indígena no Nordeste, e, por esse processo que nasce o desejo entre as lideranças, de estabelecer um diálogo mais intenso, através de uma organização que agregue suas demandas. Estava em curso o nascimento da Apoinme

Por uma organização nordestina: a Comissão Leste-Nordeste

O diálogo para o surgimento de uma organização indígena na região Nordeste foi pontuado por um processo lento e pulverizado de debate entre os povos, que foram se envolvendo em momentos diferentes na discussão por seus direitos. Reunidos sob um mesmo percurso histórico de contato inicial com a colonização europeia, esses grupos foram marcados por um processo de “mistura” que os levou a reconhecerem conseqüências semelhantes de expropriados de suas terras e discriminação frente à sociedade não indígena. Ao afirmarem uma identidade étnica, esses grupos marcaram seu percurso de formalização na mobilização política a partir da década de 1980, através de duas experiências fundamentais. A primeira foi a da UNI-Nordeste criada em 1985, e a segunda a da Comissão Leste-Nordeste, surgida em 1990. Esta última foi oficializada cinco anos depois como Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Apesar das duas organizações (UNI-NE e Comissão) não terem uma ligação direta, sendo a segunda fundamentada principalmente numa crítica à primeira, vale o registro sobre UNI-NE, a fim de compreendermos como se deu o percurso de possibilidades de ação da rede de relações construída pelos primeiros povos na região envolvidos no Movimento Indígena em âmbito nacional.

Para a análise sobre essas duas propostas de mobilização, recorreremos a entrevistas com participantes, tanto do processo de estabelecimento da UNI-Nordeste quanto da Comissão Leste-Nordeste. O depoimentos, principalmente no caso da Comissão, à qual nos detemos com maior atenção, foram carregados de uma memória glorifi

cadora da força e das dificuldades passadas pelas lideranças, que exaltam sua disposição em se reunirem em estruturas improvisadas – dormindo em redes embaixo de árvores, dividindo os alimentos de cada reunião – e de terem como meta a solidariedade entre os grupos, num momento de conhecerem a si e a seus direitos.

A posição dos indígenas envolvidos nesse primeiro momento nos pareceu bem similar ao perfil de militância presente na década de 1980, que era marcado pela paixão, tornando indissociável a vida particular da atuação no movimento. Esses militantes despendiam uma grande parte de seu tempo para a mobilização, e a compreendiam como um compromisso de vida, colocando questões pessoais em segundo plano em prol da coletividade (GOHN, 2002). Guardadas as distinções pessoais entre as lideranças que iniciaram as mobilizações, é possível perceber características bem próximas a esse perfil, o que nos ajuda a entender algumas das críticas dos antigos integrantes da Comissão à forma como as atuais lideranças atuam, negociando ações de forma mais comedida, dando espaço para pensar suas vidas para além das necessidades do movimento (e, por vezes, gerando crises pessoais por esse mesmo motivo).

Essas entrevistas foram aqui apresentadas junto à trajetória histórica analisada através de documentos recolhidos na sede da Apoinme. Escritos, em grande parte, pela assessoria do Cimi (ao menos nos primeiros anos de mobilização)⁸, os documentos (planos de trabalho anuais, ofícios de contato com ONGs, correspondências entre organizações indígenas, etc.) nos permitem uma visualização mais estruturada em relação à precisão de datas e ações executadas. São, no entanto, ainda mais complexos na sua análise, já que levamos em consideração não só seu conteúdo, mas a forma e contexto em que foram criados, por quem e a quem se direcionavam.

Trabalhar entre essas duas perspectivas – a dos depoimentos e a da análise documental – nos auxiliou a observar a trajetória desse movimento, que é marcado até hoje por esse delicado equilíbrio entre as relações formais e pessoais, na construção de um percurso erigido não só por ações objetivas, mas por redes de relacionamentos por vezes bastante conflituosas, que influenciaram e influenciam o desenvolvimento da Apoinme.

Para entender a formalização do Movimento Indígena no Nordeste, portanto, vamos partir de sua primeira experiência de organização, a

UNI-NE. Criada em 1985, no âmbito do movimento de regionalização da União das Nações Indígenas, que já passava pela crise da falta de legitimidade junto às bases, a UNI-NE se estabeleceu em outra Assembleia na Ilha de São Pedro, território Xokó (SE). Sua instalação no Nordeste ocorreu a partir da lógica verticalizada de escolha de representantes a partir de encontros de lideranças envolvidas com a própria UNI. Sua representação ficou a cargo de Apolônio Xokó, com o apoio de instituições como a Comissão Pró-Índio em Sergipe, e do Cimi, que disponibilizaram assessoria, fomento e a estrutura de secretariado.

Segundo Saulo Feitosa, que participou do processo de instalação da UNI-NE como representante do Cimi, a entidade chegou a ter uma atuação real na mobilização de povos, indo às aldeias falar sobre direitos indígenas e divulgar a sua representação regional. Também esteve presente em retomadas de terras, a exemplo de uma ocorrida nos Xukuru-Kariri (AL), em 1986, quando a União chegou a disponibilizar advogados para auxiliar os indígenas na manutenção da terra retomada. No entanto, a atuação da entidade foi pontual e sua representação, através de poucos indígenas – Apolônio e alguns líderes mais articulados com a mobilização nacional, a exemplo de lideranças dos Pataxó (BA) e Guarani (ES) –, não foi suficiente para abranger todo o território nordestino e cimentar a permanência da entidade à frente da representação dos povos na região.

Girleno Xokó, que participou da criação da Comissão Leste Nordeste, explicou que a UNI não aparecia entre os povos como um canal de diálogo ou integração, e que, bem antes dela, as Assembleias já apareciam como o espaço onde muitas lideranças iniciaram o diálogo e a troca de experiências. Em sua entrevista, ele destacou as diversas formas que os xokós utilizaram para ampliar o contato com outros povos, fortalecendo a luta pelo território.

A gente não conhecia ninguém, os índios, ninguém sabia quem era... A gente sabia que tinha uns índios em Alagoas, mas não tinha contato, até porque a gente não era reconhecido como tal e ninguém nos procurava, né? Mas aí quando surge essa retomada [Ilha de São Pedro], os índios começaram a se interessar, a começar a saber, e foi marcado um encontro pra lá, um encontro de índios nacionalmente⁹. Vieram índios do Sul, do Norte e os índios daqui, da região mais próxima. Não vieram de todo Nordeste, eles não foram, né?, mas os índios de Alagoas tiveram por lá, quase todos, e assim, foi uma coisa muito bonita, e a gente ficou conhecido. A partir daí ficou tendo... pegamos endereço de

todo mundo, e todo mundo pegou endereço da gente, e aí começamos a entrar em contato... começamos a frequentar a administração da Funai em Maceió, porque aí também a gente ia se encontrando com outros índios, com outras lideranças, que sempre estavam lá resolvendo problemas, e a gente foi, até que se envolveu diretamente. E o processo de luta que foi acontecendo em cada povo, por exemplo, em Palmeira dos Índios, a gente se envolveu com a luta, aí ficou mais conhecido. Quando foi na nossa luta o povo de Palmeira dos índios se envolveu com a gente, foi também pra lá. Aí apareceram tudo, o Cimi, a Anai, Comissão Pró-Índio, foram aparecendo pra ajudar a esclarecer, até porque a gente não sabia muito nada sobre, né? E aí a gente começou a ter essa relação... (Girleto Xokó – liderança Xokó – SE. Entrevista realizada em 2005, durante Assembleia-Geral da Apoinme na Baía da Traição – PB).

A fala de Girleto nos esclarece sobre as variadas táticas utilizadas pelas lideranças no estabelecimento do contato, que se perpetuaram nos anos seguintes, por entre os canais que se faziam disponíveis aos povos, dependendo de suas relações sociais e políticas. No caso dos xokós, por exemplo, entre os diversos canais apontados, está justamente a presença física no espaço do órgão indigenista oficial. Esse caso chama a atenção por ser, se não único, já que o convívio entre indígenas de diversos povos em regionais da Funai acontecia e acontecia com certa frequência, ao menos curioso. Afinal, temos aí uma verdadeira subversão de sentidos. A reapropriação de um espaço que à época tinha como uma das metas justamente o controle social e a desmotivação de um Movimento Indígena organizado.

Pensar nesses espaços – órgãos públicos, pastorais católicas (no caso, principalmente, dos indígenas no Ceará), sedes de ONGs, entre outros – como espaços de diálogo entre as lideranças, nos possibilita compreender as formas diversificadas de atuação desses indígenas. São estratégias que corroboram com uma classificação menos dicotômica das formas de fazer política dos povos indígenas, que não se resume a um embate envolvendo Estado *versus* sociedades indígenas, mas uma trama de ações que subvertem, invertem e recriam possibilidades diante dos caminhos possíveis em cada momento histórico e político.

Os xokós mostram, portanto, as possíveis redes de diálogo que já estavam sendo tecidas antes da UNI-NE. Mesmo que de forma individual, com cada povo buscando suas alianças possíveis, e muitos ainda engatinhando na busca de uma mobilização de sua comunidade, ocorreu um movimento de lideranças à procura de uma integração de forças.

Essa mobilização intensificou-se no processo de ampliação das Assembleias e das viagens de intercâmbio de indígenas que eram convidados a conhecer a realidade de seus vizinhos e a aprender sobre suas reivindicações e formas de luta (a exemplo das retomadas de terras)¹⁰.



Assembleia Indígena do Nordeste. Ilha de São Pedro, território Xokó (SE). 1985. (Arquivo fotográfico Apoinme)

Assim, à medida que avançavam as discussões entre os indígenas na região, intensificadas pelo projeto de mobilização para a Constituinte, iniciado em 1986, se ampliavam também os questionamentos quanto à forma como foi instituída a UNI-NE e a real representação que ela tinha perante os povos. O fato de não ter partido de uma "discussão de base", levou os indígenas a afirmarem a necessidade de criação de uma nova forma de organização que fugisse a um modelo verticalizado e considerasse a participação do maior número possível de comunidades indígenas.

Essa reflexão sobre uma representação regional diferenciada do modelo da UNI ganhou força à medida que foram se intensificando os contatos entre os grupos étnicos. Um dos momentos importantes nesse processo foi em 1987, no Encontro Regional dos Povos em Situação de Conflitos Emergentes, realizado em Salvador (BA). Nesse

encontro, foram colocados em pauta os principais problemas enfrentados pelas comunidades indígenas na região, que elencaram o conflito por terra, e a consequente necessidade de regularização dos territórios, como o principal problema entre os presentes. No diálogo sobre suas necessidades foi, então, apontada a possibilidade de uma organização regional, à parte da UNI, que seria construída em alicerces diferentes de ordenamento. A sugestão era criar uma articulação de comunidades que viessem a dar uma continuidade ao diálogo, a fim de se conhecerem e se fortalecerem enquanto uma articulação regional.

Essa proposta foi alimentada nos meses seguintes, em meio à grande mobilização pela Assembleia Nacional Constituinte, quando outras demandas mais urgentes foram exigindo a presença de lideranças de todo o País. Segundo o coordenador da Apoinme, Zé de Santa Xukuru¹¹, nesse período, para além das viagens a Brasília, ampliaram-se os debates nas aldeias, quando participavam missionários do Cimi e, por vezes, indígenas de outros povos que iam conhecer os “parentes”. Esse processo foi ampliando os contatos e afinando os diálogos, até que, em 1989, os pataxós (BA) chamaram algumas lideranças para sua área, a fim de discutir a realidade regional.

Desse encontro, saiu a proposta de ampliar a discussão e, em maio de 1990, foi organizada, pelos Pataxó Hã-Hã-Hãe, uma reunião em Itabuna (BA), na qual se discutiu, segundo recuperação histórica presente no Projeto Institucional da Apoinme de 1996, a indefinição da política indigenista no Governo Collor e a necessidade de articular os povos da região Nordeste, a fim de fazerem um levantamento da situação e necessidades das áreas (APOINME, 1996). Os irmãos Nailton e Manezinho Pataxó Hã-Hã-Hãe, com o apoio do Cimi, organizaram essa reunião, que, segundo Zé de Santa Xukuru, foi além da proposta formal, fortalecendo ainda mais o contato entre os participantes, que, ao falarem de suas comunidades, trocavam experiências e propostas de ação conjuntas. Estiveram presentes nesse primeiro momento 13 lideranças de Alagoas, Sergipe, Bahia, Espírito Santo, Pernambuco e Ceará. Entre os nomes citados nas entrevistas, estão: Antônio Celestino e Quitéria Celestino (Xukuru-Kariri em Alagoas), Xicão, Zenilda e Adejar (Xukuru em Pernambuco), Girleno (Xokó em Sergipe), Nailton e Manoelzinho (Pataxó Hã-Hã-Hãe na Bahia), Jonas (Tupinikim no Espírito Santo), Vicente Tremembé e Dourado Tapeba (Ceará) e Uniel (Kiriri na Bahia). Posteriormente também vieram às reuniões repre-

sentantes de Minas Gerais e da Paraíba. Em setembro do mesmo ano, foi realizada uma segunda reunião, que contou com a presença de Maninha Xukuru-Kariri e Wilson Pataxó Hã-Hã-Hãe (APOINME, 1996).

Girleno Xokó, que era cacique à época, lembrou que, na reunião, em maio de 1990, já tinha sido proposta a realização de uma Assembleia Indígena para a região Nordeste e Leste, que aconteceu em 1991. Esse encontro, na Ilha de São Pedro, foi marcado pela solidariedade, que mobilizou 29 pessoas de 9 povos diferentes. A falta de recursos foi contornada pedindo que os participantes bancassem suas passagens (muitas delas pagas pelo Cimi) e que trouxessem alguma alimentação para a Assembleia. O local foi o pátio de uma igreja e as árvores serviram de apoio para a instalação de redes onde os participantes dormiam.

Naquela época o objetivo não era fazer uma organização, a ideia era fazer uma Assembleia com todos os povos do Nordeste, tirar um documento com a reivindicação desses povos e ir levar ao presidente Collor, que era o presidente eleito na época, colocando as necessidades e propondo melhoria para os povos dessa região. Foi na Assembleia de 91 que os 9 povos e as 29 lideranças decidiram “não, isso tem que continuar, a gente tem que aumentar isso”. E a gente começou a ir caminhando (MANINHA XUKURU-KARIRI – liderança Xukuru-Kariri, falecida em 2006. Depoimento apreendido em exposição verbal durante Assembleia-Geral da Apoinme na Baía da Traição – PB, em 2005).

Assim como Maninha Xukuru-Kariri, Girleno Xokó também traz um relato desse período, detalhando como foi o processo de reflexão para a continuidade das reuniões e ampliação da presença indígena.

Aprofundamos essa ideia de articular. Aí “porque os outros povos não vieram?”. Porque, na época eram vinte e... eram 29, parece. Então nós juntamos os 9 pra estar nos 20. “Então porque os 20 não vieram? Então vamos fazer uma forma de entrar em contato com esses 20 pra que a gente possa juntar todo mundo”. E aí saímos, cada um com propostas pras suas aldeias, articulando o povo nas suas áreas e mandando correspondência para os outros e depois tentamos dividir essas pessoas (Girleno Xokó – liderança Xokó – SE. Entrevista realizada em 2005, durante Assembleia-Geral da Apoinme na Baía da Traição – PB).

A Comissão Leste-Nordeste teve o apoio direto do Cimi em sua formação. Aos missionários era dado o papel de mobilizar recursos para o deslocamento de lideranças, o auxílio nos diálogos sobre os direitos e no registro do que era discutido, apresentando ao final um

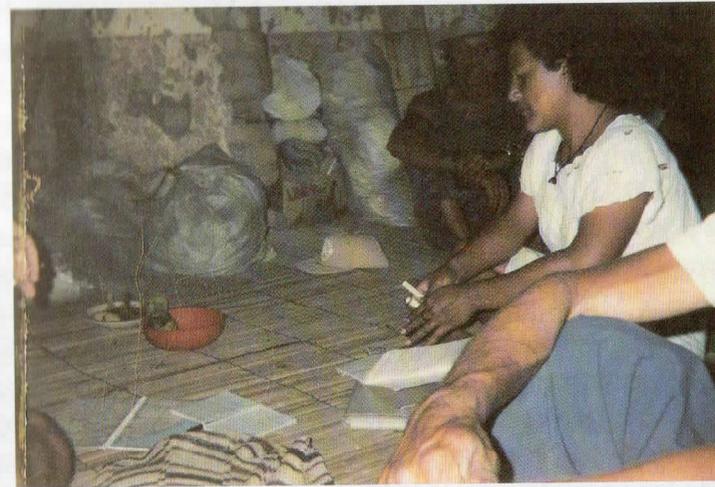
resumo das propostas. Essa atuação foi além da proposta ideológica da teologia da libertação para os encontros, nos quais era discutida uma forma diferenciada de interlocução entre as lideranças, fugindo ainda da ideia do modelo formalizado de atuação promovido pela UNI-NE. Tanto foi essa oposição à UNI que, entre as principais propostas da Comissão Leste-Nordeste, estava a construção de uma estrutura fluida, sem sede ou mesmo registro, que teria como proposta a mobilização política, o diálogo, a troca de experiências e a união de forças, longe das grades burocráticas de uma organização formalmente estabelecida.

As reuniões eram realizadas cada vez em um povoado diferente, possibilitando que as lideranças tivessem um conhecimento mais amplo sobre a realidade de outras comunidades. De acordo com Ze de Santa Xukuru, que participou da fundação da Comissão, a ideia era que os povos pudessem se encontrar e discutir como seria esse caminho, sem qualquer amarração por estatuto ou registro formal. Essa forma de mobilização foi efetivada com um número cada vez maior de pessoas, que trocavam experiências e posteriormente formaram uma rede de atuação através de retomadas de terras e envio de lideranças para as arenas políticas de interesse indígena, fosse em Brasília, fosse em mobilizações indígenas nacionais (seminários, encontros de lideranças, eventos promovidos por universidades e ONGs, etc.). No entanto, com a participação de cada vez mais pessoas, houve uma modificação nessa perspectiva inicial de ação.

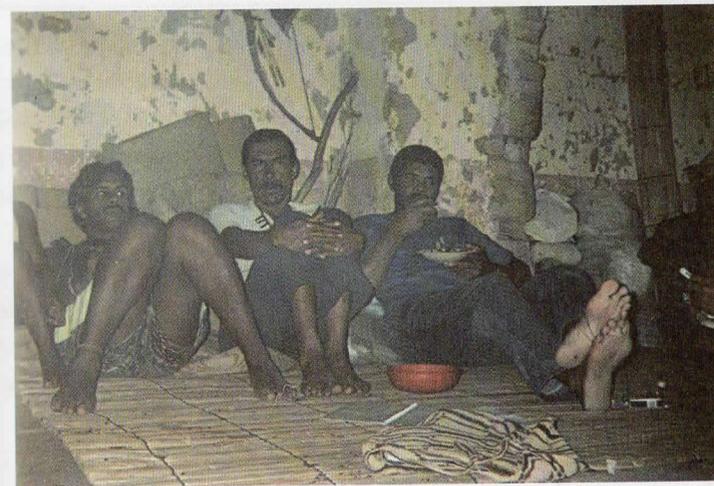
De acordo com relato de Maninha Xukuru-Kariri¹², a II Assembleia, realizada em 1992 no território xukuru (PE), já trouxe um número bem maior de participantes. O crescente envolvimento de indígenas, demandando cada vez mais recurso e tempo para as discussões, foi mudando a proposta inicial de estruturação fluida da Comissão, que da perspectiva despreziosa de mobilizar indígenas para o diálogo, passa a ser pensada, efetivamente, como uma organização que necessitava de uma estrutura mais elaborada de funcionamento.

Em 92 teve a II Assembleia, e aí a gente animou-se e mais, porque aí tinha 64 lideranças, a gente ficou eufórico. 64 lideranças indígenas!!! Na época, havia 29 povos, e 24 naquela segunda Assembleia. Naquela Assembleia aí eu lembro que companheiro Caxaboquinho já entrou naquela época, ele entrou representando o Capão¹³, que estava surgindo no Brasil, e nós continuamos a caminhar e aí foi se constru-

indo a estrutura da Apoinme (MANINHA XUKURU-KARIRI – liderança Xukuru-Kariri, falecida em 2006. Depoimento apreendido em exposição verbal durante Assembleia-Geral da Apoinme na Baía da Traição – PB, em 2005).



II Assembleia da Comissão Leste-Nordeste, durante retomada da aldeia Caípe, território Xukuru (PE). 1992. Na foto Maninha Xukuru-Kariri e Milton Xukuru (atrás). (Arquivo fotográfico Apoinme)



II Assembleia da Comissão Leste-Nordeste, durante retomada da aldeia Caípe, território Xukuru (PE). 1992. Na foto Xicão Xukuru, Toinho Pereira (Xukuru) e Girleno Xokó. (Arquivo fotográfico Apoinme)

A proposta inicial das 64 lideranças era que todas pudessem se encontrar, mantendo uma estrutura horizontalizada para a Comissão Leste-Nordeste. No entanto, a falta de recursos para a realização de encontros trimestrais com todo o montante de participantes levou à reflexão sobre a criação de Coordenações Microrregionais. Foram estabelecidas, então, cinco Microrregiões, sendo elas MR Bahia, MR Pernambuco, MR Minas Gerais e Espírito Santo, MR Alagoas e Sergipe e MR Paraíba e Ceará.

Ficou definido que cada povo teria um representante, que ficaria responsável pela articulação local, trazendo notícias e levando demandas ligadas aos interesses indígenas. Juntos, eles participariam de encontros da Coordenação Microrregional de cada estado ou estados (no caso das MRs que agregavam dois estados). Desses encontros, seria eleito um representante que faria parte da Coordenação Regional, que se encontraria a cada trimestre. Para além dessas duas instâncias, haveria ainda a Assembleia-Geral, instância máxima de decisão da Comissão Leste-Nordeste, envolvendo todas as lideranças participantes da organização.

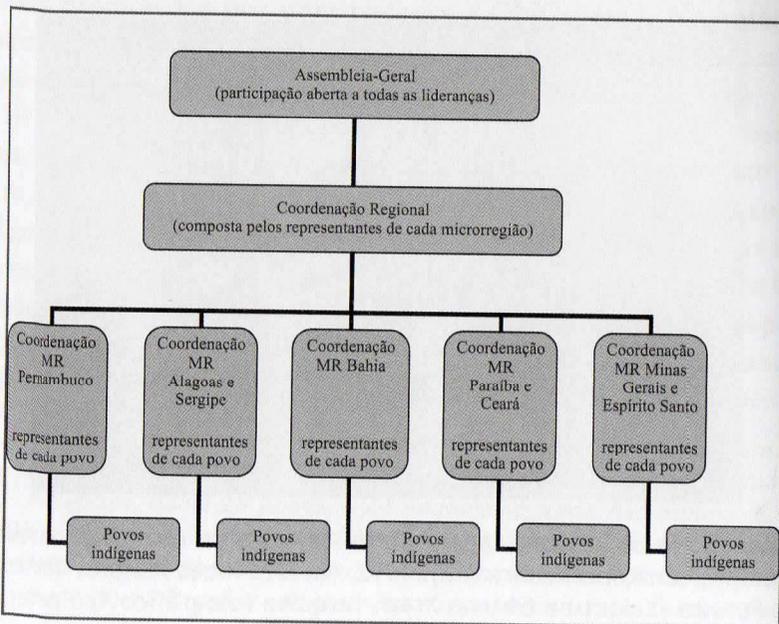
A estrutura ficou, então, hierarquicamente dividida, garantindo a autonomia das microrregionais para que fizessem seus planejamentos e avaliações segundo sua realidade local, tendo a Coordenação Regional ficado com a responsabilidade de manter a integração dessas cinco regionais, dialogando sobre suas necessidades comuns e trabalhando em uma perspectiva de inserção no Movimento Indígena nacional. A Coordenação Leste-Nordeste ficou, então, dividida na seguinte estrutura, segundo organograma que construímos.

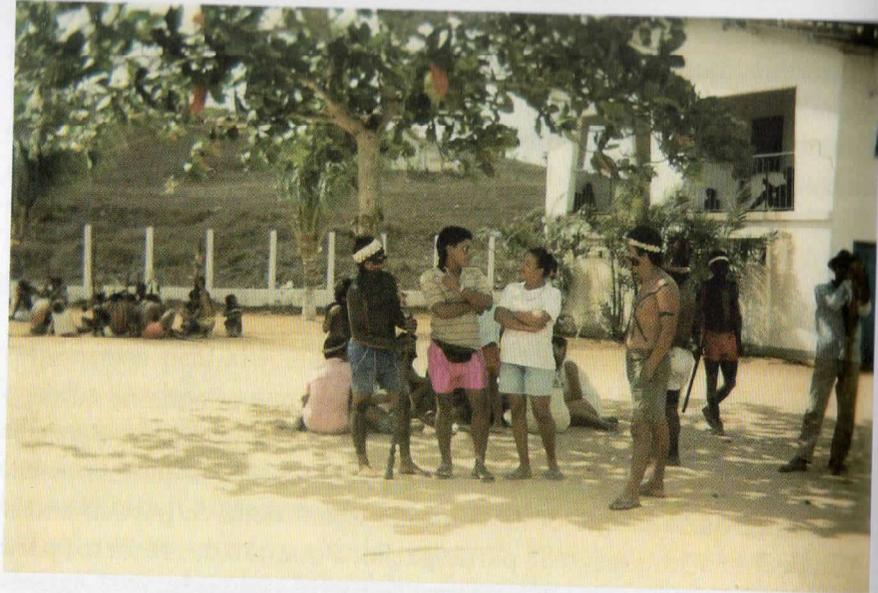
Organograma da Comissão Leste-Nordeste (1992)

Se a proposta inicial da comissão era de envolver o maior número possível de povos na organização, com a concretização dessa perspectiva a problemática voltou-se para o estabelecimento de uma estrutura hierarquizada que desse conta da quantidade de participantes. Afinal, com a ampliação da participação, a questão dos recursos para os encontros tornou-se um elemento de peso na equação. A *II Assembleia-Geral* trouxe a reflexão da Comissão como algo além de um grupo de pessoas discutindo seus problemas. Ela começava a aparecer, tanto localmente quanto no cenário nacional, como uma instância de referência no Movimento Indígena no Nordeste e essa constatação levou à definição da necessidade de uma personalidade jurídica para a organização.

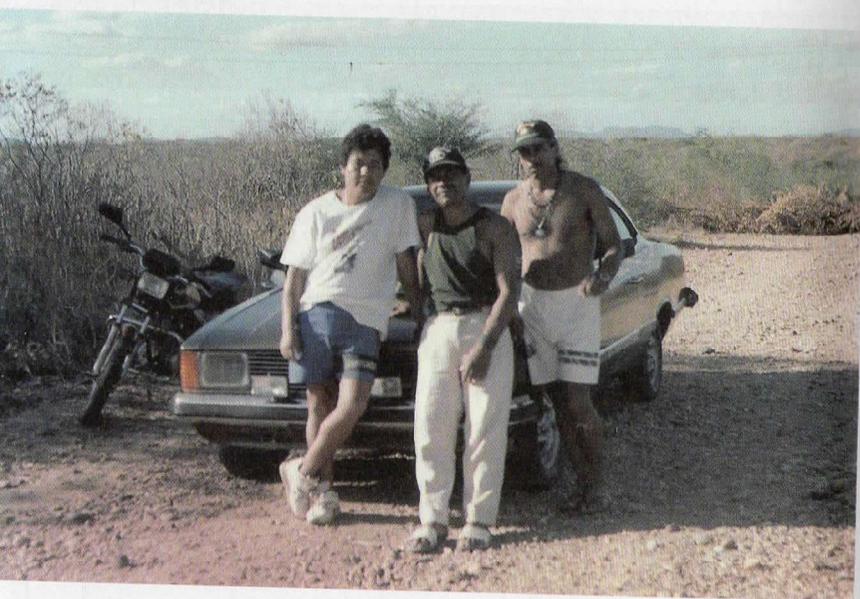
A oficialização da Comissão foi um processo desenvolvido nos anos seguintes de forma relativamente lenta, visto que só veio a se concretizar em 1995. O trabalho de articulação, no entanto, continuou a ser desenvolvido mesmo sem a legalização da organização dentro de sua perspectiva de integrar lideranças e discutir as problemáticas que afligiam os grupos. A terra foi o foco principal das discussões desde o início da mobilização – o que acontece até hoje – e foi um dos elementos mais presentes nas ações da Comissão, que atuava em retomadas, levando seus integrantes até as terras em litígio e difundindo informações sobre a situação dos territórios conquistados.

Organograma da Comissão Leste-Nordeste em 1992 Instâncias de diálogo





Retomada Karapotó (AL). Fevereiro de 1993.
(Arquivo fotográfico Apoinme)



Retomada Truká (PE). Maio de 1994. Na foto Wilson Pataxó, Zé de Santa Xukuru e Xicão Xukuru. (Arquivo fotográfico Apoinme)

Mesmo ainda não sendo registrada oficialmente, a Comissão Leste-Nordeste já participava de eventos ligados ao Movimento Indígena nacional. Nos arquivos da Apoinme constam viagens a seminários e reuniões com indígenas de todo o País, a fim de conhecerem novas possibilidades de luta e mobilização em torno não só da terra como também da saúde e educação, que já passavam a ser vistos como pautas específicas de reivindicação, ampliando os espaços de discussão dos direitos indígenas dentro e fora das arenas políticas governamentais.

Durante esses primeiros anos da década de 1990, portanto, foi trabalhada a consolidação da Comissão Leste-Nordeste tanto na esfera regional quanto na nacional, ampliando sua participação frente a discussões pelos direitos étnicos e no estabelecimento de encontros e seminários em suas MRs, a fim de capacitar as lideranças envolvidas com a comissão sobre a política indigenista e as possibilidades de movimentação dentro do espaço político local, regional e nacional. Em paralelo, ia sendo construído um projeto cada vez mais claro de organização legalmente estabelecida. Essa proposta foi de encontro com algumas lideranças, que propunham a comissão como uma organização não formalizada, que pudesse servir mais à integração das lideranças que a um projeto burocrático de atuação política. Muitas dessas lideranças terminaram por abandonar, nos anos seguintes, a participação junto à Comissão e, posteriormente, à Apoinme, e ainda hoje lembram dos primeiros anos de mobilização quando, segundo eles, os coordenadores eram mais interessados em mobilizar os povos que em dialogar com o Governo e ONGs¹⁴.



Campanha da Demarcação das Terras Indígenas. Lançamento em Recife. 1993. (Arquivo fotográfico Apoinme)



Campanha da Demarcação das Terras Indígenas. Assembleia Legislativa em Pernambuco. 1993. (Arquivo fotográfico Apoinme)

O próprio contexto histórico, no entanto, cimentou a ampliação da busca pelo registro formal da organização, que já tinha essa possibilidade garantida pela Constituição de 1988 e que viu a necessidade de formalizar sua existência como pessoa jurídica por motivos diversos. Entre eles, havia a questão de se legitimar como organização regional de diálogo com o Estado e outras organizações indígenas na discussão sobre políticas indigenistas. A formalização ajudaria na obtenção de recursos junto a ONGs para execução dos projetos da entidade e, finalmente, pela própria proposta de intensificação do trabalho dos representantes da entidade, que buscaram, ao longo dos anos, cada vez mais, o desenvolvimento do que chamo de *profissionalização de lideranças*. O termo, que será melhor trabalhado nos capítulos seguintes, vem marcar o esforço de capacitação dos indígenas em trabalharem um diálogo paralelo, através do qual, por um lado, estaria o universo político/burocrático voltado aos movimentos sociais, e por outro, a manutenção de uma identidade étnica que valorizasse sua etnicidade em âmbito local, regional, nacional e, por vezes, continental.

O percurso de estabelecimento da Comissão Leste-Nordeste ainda levanta outras questões teóricas que merecem ser analisadas aqui. Uma das primeiras diz respeito à forma como foi organizada essa mobilização, em oposição à UNI-NE, que teria como crítica maior a falta de um diálogo na “base”. Mas, afinal, o que seria a base? A definição inicial que se dá ao termo traz referência à totalidade de indígenas nas regiões Nordeste e Leste, que teriam formado o alicerce da Comissão. No entanto, se formos analisar de perto o percurso de construção desse movimento, perceberemos que, na prática, não se trata do todo de indígenas que formaram essa organização, mas de um grupo de lideranças que representavam seus povos e que se reuniram para discutir suas problemáticas comuns.

Essa distinção aparentemente evidente (afinal, seria utópico pensarmos em uma organização formada pela totalidade de índios na região), na verdade, vem a evidenciar que tanto a UNI-NE quanto a Comissão Leste-Nordeste eram formadas por intermediários, tradutores entre a organização política das comunidades e a política indigenista nacional. A chamada “base”, portanto, seria composta por autoridades indígenas locais, que teoricamente serviriam de porta-vozes de seus povos, levando as demandas destes e trazendo informações sobre as mobilizações regionais¹⁵. Qual, então, seria a distinção