

A FORMAÇÃO

DAS ORGANIZAÇÕES

**INDÍGENAS
BRASILEIRAS**



JÚLIA COIMBRA BRAGA

Júlia Coimbra Braga

**A FORMAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES
INDÍGENAS BRASILEIRAS**



**CURITIBA-PR
2026**

projeto gráfico Frede Tizzot
capa Dave Carvalho



@arteeletra
contato@arteeletra.com.br

Para todos verem: a contracapa do livro possui uma maloca inspirada nas malocas do Alto Rio Negro, conhecidas como as casas do saber. Desta maloca emerge a mítica cobra canoa (*Pamuri Yukusu*) que nesta viagem envolve a catedral de Brasília, simbolizando o aldeamento da igreja. A capa conta com o título da obra no topo. Abaixo segue o restante da cobra canoa que envolve a deusa Têmis, icônica escultura “A Justiça”, que se encontra em frente ao Supremo Tribunal Federal, marcando assim o encontro das demandas indígenas com o direito hegemônico ocidental.

B 813

Braga, Júlia Coimbra

A formação das organizações indígenas brasileiras / Júlia Coimbra Braga. – Curitiba : Letra da Lei, 2026.

170 p.

ISBN 978-65-89882-11-4

1. Indígenas – Grupos organizados I. Título

CDD 322

Índice para catálogo sistemático:

1. Indígenas – Grupos organizados 322

Catálogo na Fonte

Bibliotecária responsável: Ana Lúcia Merege - CRB-7 4667

Arte & Letra
selo Letra da Lei
Rua Des. Motta, 2011. Batel. Curitiba-PR
www.arteeletra.com.br

A primeira água na qual nadamos é dentro do útero de nossa mãe, a segunda, é nas águas das cachoeiras do rio que se nasceu. As duas águas nos acompanham por toda a vida, elas nos lembram quem a gente é.

Grata sou aos que vieram antes de mim,
fontes de expressão de meu trabalho.

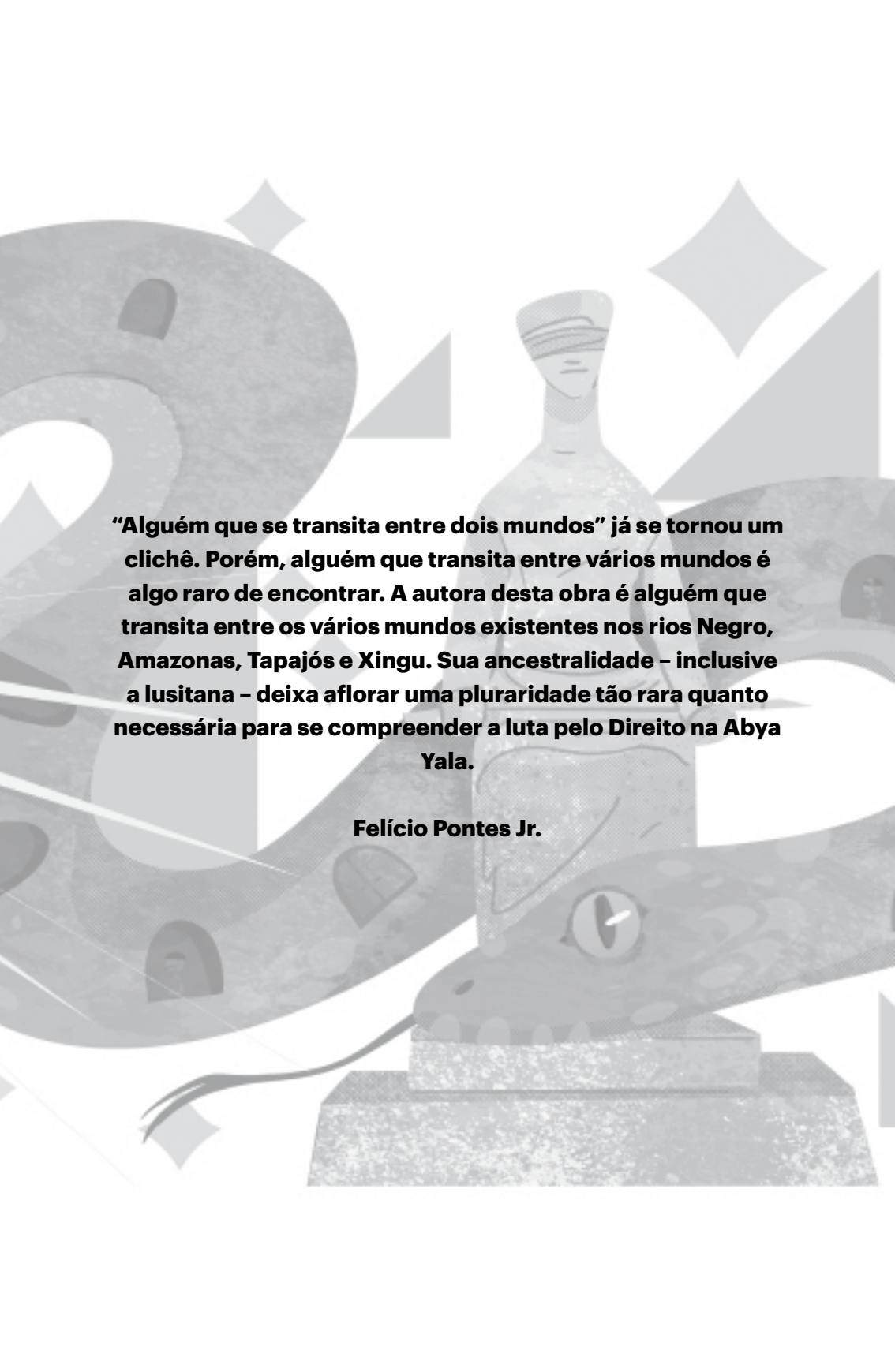
Para a minha mãe, Ângela, que me ensinou a
questionar o mundo e todas as coisas.

Aos amigos que sonham futuros possíveis.

Ler o livro “A formação das organizações indígenas brasileiras” de Júlia Coimbra Braga é como um mergulhar nas águas pretas de um rio amazônico, como o Rio Uaupés. Seu estilo, que entrelaça a narrativa de sua ancestralidade e trajetória de vida com o panorama de resistência e protagonismo de pessoas e povos indígenas na construção de suas formas de representação política e jurídica, em escala local, nacional e pan-amazônica, é capaz de nos envolver e comover. Somos levados pela correnteza das palavras, em um relato que é mais do que uma obra acadêmica, é um resgate de memória pessoal e coletiva. E quando submergimos deste mergulho, aprendemos a nos ver em um espelho de águas escuras que reflete o céu e a floresta. Ao lançar luz sobre a história de luta contra os regimes assimilacionista e integracionista até a conquista do regime constitucional da autodeterminação, passando por histórias de genocídio e epistemicídio, a autora demonstra como as organizações sociais indígenas podem ser a ponte entre dois mundos, para a reivindicação de direitos, enfrentando a burocracia estatal, e para permanecer e existir como indígenas em face da sociedade hegemônica.

Sílvia Loureiro

Professora Associada da Universidade do Estado do Amazonas e Coordenadora da Clínica de Direitos Humanos e Direito Ambiental da UEA

The background is a grayscale illustration. On the left, a large snake with a human-like face is coiled. In the center, a blindfolded figure stands on a pedestal. The scene is decorated with various geometric shapes like diamonds and triangles. The text is overlaid on this background.

“Alguém que se transita entre dois mundos” já se tornou um clichê. Porém, alguém que transita entre vários mundos é algo raro de encontrar. A autora desta obra é alguém que transita entre os vários mundos existentes nos rios Negro, Amazonas, Tapajós e Xingu. Sua ancestralidade – inclusive a lusitana – deixa aflorar uma pluraridade tão rara quanto necessária para se compreender a luta pelo Direito na Abya Yala.

Felício Pontes Jr.

PREFÁCIO

Sobre aprender e resistir

É difícil encontrar na história da humanidade uma saga tão impressionante como a dos povos originários de América frente a colonização europeia, moderna e capitalista. Se tomarmos em conta apenas as histórias de resistência dos originários, já são incontáveis as páginas de destruição, lutas e vitórias. Povos inteiros foram destruídos e outros obrigados a êxodos longínquos e usos de estratégias de sobrevivência novos e incrivelmente inventivos. Mas não foram só os povos originários, chamados de indígenas. Gentes sequestradas na África, aos milhares, trazidas acorrentadas, também participaram dessa saga de resistência, aprendizado, reconstrução. Embora esses dois contingentes humanos tenham sido os mais intensos, muitos outros, enganados, traídos ou por opção também viveram a saga de resistência anticolonial. Os povos deslocados tiveram que reaprender o convívio com a natureza, as vezes, no caso dos africanos, fazer laços e refazer laços perdidos com outros povos.

Júlia Coimbra Braga pesquisou aspectos dessa saga, especialmente como os povos originários tiveram que criar estratégias de resistência muito além de suas densas e profundas culturas. Como tiveram que aprender a organização hegemônica colonial para enfrentá-la no avançado século XX e XXI. Além disso, tiveram que criar imunidades contra as diferenças internas, aprender língua comum, formas organizacionais fictícias e quase sacrílegas afrontando formas ancestrais. Mas talvez a coisa mais difícil, de maior complexidade, tenha sido entender o modo quase desumano e certamente antinatural da sociedade colonial hegemônica.

Davi Kopenawa, um dos originários que teve que entender a forma organizacional hegemônica para proteger a vida yanomami, formulou longas reflexões sobre a sociedade que o cerca. Perplexo se deu conta de que a essa sociedade não se organiza para a proteção de seus membros humanos, nem de suas terras, florestas e ancestrais, entendeu que a sociedade se organiza para produzir, manter e fazer circular coisas sem vida, cujo nome também aprendeu ser mercadoria e por isso apelidou a sociedade hegemônica de sociedade da mercadoria. Será tão materialista essa sociedade que não reconhece, não acredita ou não sabe que existem espíritos, forças e harmonias em todos os lugares e que são necessários para a vida de todos os seres materialmente vivos, se pergunta?

Aprender a forma, os segredos e jeitos do opressor colonial é o primeiro passo para libertar-se. Essa é a lição de Antônio Bispo, o quilombola do Piauí. Ele conta que teve que aprender como funcionava a sociedade que o oprimia para

lutar contra a opressão e ensinar seus irmãos a manter a luta. Sua obra é profunda e questiona a essência da filosofia moderna, como será possível que se construa uma sociedade que não reconhece a necessidade de prover o mínimo para seus membros? Antes disso, como é possível justificar ou aceitar, que uma sociedade seja construída sequestrando gente na África, os trazendo como bichos de uma forma tão bruta que nem a bicho se imparte, acorrentados, separados, obrigados a trabalhar e não usar ou ter o produto do trabalho? Antônio Bispo aprendeu para oferecer aos seus, e a quem o possa ouvir, caminhos de resistência.

Mas se esse aprendizado pelos povos em geral se intensificou no século XX, a necessidade de conhecer de perto o poder opressor havia desde o início da colonização no século XVI. As histórias de encontros sem ter claro o poder destrutivo dos europeus são exemplos de destruição, perdas e traições. Que o diga Hatuey, Montezuma, Atahualpa e Aimberê. Ao contrário, a edificante história de Lautaro, o Mapuche que infringiu as maiores derrotas aos espanhóis no Chile, demonstra a importância de conhecer o invasor. De fato, Lautaro foi sequestrado ainda menino pelo exército de Pedro de Valdivia e foi viver em Santiago de Chile. Foi lá que aprendeu que o maior segredo dos invasores e maior temor de seu povo, o grande e poderoso animal com quatro patas, duas cabeças e dois braços não era nada mais do que um dócil cavalo montado por raivoso espanhol. Demorou anos até que pode voltar a seu povo, que o tinha deixado para o simulado sequestro, levando a tropa inteira de cavalos amigos. Inverteu-se a guerra com mapuches na cavalaria e espanhóis na infantaria.

Quantas histórias como essa podem ser contadas? Quantas portas foram fechadas antes que a maldade colonial pudesse abri-las? Aprender o jeito que o agressor se organiza, suas armas, ferramentas, formas e justificativas é essencial para enfrentá-los. Esse foi, e tem sido, o aprendizado de quinhentos anos de resistência ao colonialismo nas Américas. Não é intenção deste belo livro de Júlia Coimbra Braga, porém, contar histórias passadas, isso já está e continuará a ser feito, não é por acaso que a literatura latino-americana seja tão rica, devastadora e real, embora mágica e sublime, este livro contará como os povos originários entenderam a necessidade de apreender as formas jurídicas, porque a sociedade colonial hegemônica funciona como formas jurídicas e estruturas de poder. Nas sociedades originárias o jurídico é ético e as formas para realizá-lo são expressões da própria cultura, aprender a separar o jurídico da cultura e transformá-lo em fórmulas abstratas, fictícias e algumas vezes irreais, foi um longo e detalhado aprendizado.

A primeira descoberta, de que não há direito na sociedade hegemônica se não houver artigo em lei abstrata que o diga foi uma surpresa desagradável, mas não nos iludamos, surpreende até mesmo integrantes justos da sociedade moder-

na. Foi, então, necessário aprender como e lutar para introduzir os direitos nos catálogos legais, constituições, tratados, convenções e normas procedimentais. Depois disso, o aprendizado e luta continuaram para que os direitos, já escritos nas leis, fossem enquadrados nas decisões jurídicas, tão abstratas quanto a lei, para pô-las em prática. Não bastava introduzir reconhecimento de direitos coletivos dos povos, era necessário se reorganizar, sem perder a dimensão das sólidas organizações sociais tradicionais, para exercer esses direitos, separando as coisas, explicando aos povos, introduzindo dimensões e apresentando contradições. Árduo trabalho de pajés, xamãs, tuxauas, advogados e juristas. A difícil arte de ser como os envolventes, sem deixar de ser como se é.

E Júlia Coimbra Braga sabe disso. Nascida no município mais indígena do Brasil, ironicamente batizado com o nome cristão de São Gabriel da Cachoeira, no coração da Amazônia, aprendeu ela mesma, desde cedo, os caminhos e encruzilhadas da resistência e sobrevivência na hostil sociedade hegemônica, assistindo de perto o protagonismo dos povos na construção de um direito indigenista que pudesse ser entendido pelos modernos sem deixar de ser tradicional, participando na luta por sua aplicação, conhecendo os personagens e as teorias. Agora nos oferece este livro bem-organizado e bem escrito sobre como foi possível aos povos ser os protagonistas de seu próprio direito. A obra que ora se publica é essencial!

Este livro, que tenho a honra de prefaciar, “A formação das organizações indígenas brasileiras”, se junta a já extensa biblioteca de trabalhos socioambientais produzidos por intelectuais que aprenderam a ler a sociedade hegemônica e criticá-la, oferecendo fundamentos para a defesa dos povos e da natureza, acreditando que o porvir, para existir, tem que ser aprendido nas aldeias, na floresta, nos rios e montanhas e que o futuro humano, se houver, será marcado pela vida de seres que nem sempre são palpáveis aos olhos, olfatos, tatos e ouvidos de pessoas frias e materialistas, preocupadas com a troca de mercadoria não por sorrisos e agradecimentos, mas por fictos valores de novas trocas.

Este é um livro que deve ser lido e aprendido e quando se chegar à última linha, antes de fechá-lo, olhar pela janela e, ao não ver pássaros, árvores nem montanhas, refletir profundamente sobre a necessidade de vê-los e, quem sabe, mudar o jeito de caminhar pelo mundo, colocando em seu próprio coração doses fortes de harmonia e amor pelos seres vivos, materiais ou não, que precisam de mudanças da humanidade para continuarem vivos.

Independentemente de transformações internas que o livro possa causar, porém, ele vale pela beleza e aprendizado que transmite.

Carlos Marés
Maio de 2026

MEMORIAL

Eu poderia dizer que este livro se compõe das pesquisas realizadas durante o período do mestrado que cursei na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, entre os anos de 2022 e 2024. No entanto, para além da pesquisa acadêmica, a pergunta que orientou a dissertação que dá origem ao presente livro trazia consigo anos de questionamentos pessoais: *como nós, pessoas com ascendência indígena e/ou indígena passamos a ser gente dentro do direito, uma vez que nossos pais e avós-estes últimos com maior ênfase-, tiveram pouco ou nenhum acesso à educação formal em um país heterogêneo que nega e ainda trata com violência os povos originários?*

Explico. Eu nasci e cresci na sede do município mais indígena do Brasil, chamado São Gabriel da Cachoeira, interior do estado do Amazonas, na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela, situado geograficamente num território pluriétnico e poliglota, de forma que minhas lembranças mais antigas de lá remontam principalmente à primeira parte dos anos 2000. Após esse período, retornei várias vezes para visitar meus avós e familiares, até que as viagens se tornaram menos frequentes à medida em que meus avós precisavam de mais auxílio médico e passaram a morar definitivamente em Manaus, cidade que fui morar aos 11 anos de idade.

Ao ingressar na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde fiz a graduação em direito de 2011 a 2015, percebi nos estudos da extinta habilitação em direito ambiental, notadamente na disciplina de direitos indígenas, que muitos deles não tinham direitos civis e eram tutelados pelo Estado brasileiro há menos de trinta anos na época; essa percepção veio a partir da vivência em uma universidade pública e naturalmente diversa como a UEA: *quando e como as pessoas indígenas e os povos indígenas passaram a gozar de direitos?*

Assim o que metodologicamente seria o problema de pesquisa, em verdade, se tornou uma questão particular e sem respostas por muitos anos, porque ao me deparar com o ensino jurídico na universidade, onde sabia por experiência própria, que muitos daqueles direitos ali ensinados não eram iguais para pessoas da região amazônica e, sobretudo, aos povos indígenas, embora a Constituição brasileira de 1988 os contemplasse.

A exemplo de Violeta Loureiro, expresso que a vivência precoce amazônica é um traço indissociável das reflexões de alguém que estuda e fala sobre a Amazônia e, apesar de este livro não tratar apenas dessa região, a Amazônia é o centro do mundo em que me insiro e de muitas gentes que aqui vivem, como as florestas, os rios, a chuva, os animais, os frutos, os beiradões, os igapós, as pedras, bem como os outros seres que constituem o nosso modo de vivenciar o mundo.

Desta forma, a minha cidade natal é naturalmente um ambiente plural e com a presença de mais de vinte povos indígenas que transitam não apenas na sede do município, mas também que mantém relações interétnicas complexas em suas centenas de comunidades, sítios e distritos. Estas relações que até os dias atuais são objeto de estudo em diversas áreas do conhecimento muitas vezes nos atribuiu o espaço de objetos de estudo. Ainda nos anos 2000 era comum a convivência com estudiosos de outras áreas do Brasil e do exterior que estavam ali para pesquisar.

O lugar de fala de quem cresce no Alto Rio Negro é deslocado para naturalizar que as pessoas são múltiplas, possuem modos de vida distintos, interagindo em um mesmo território, por conseguinte, a existência da diversidade cultural é uma característica inata, pois existir é estar em constante diplomacia com todos os grupos étnicos e com os outros seres.

As organizações indígenas brasileiras são aquelas constituídas na burocracia estatal e fundamentadas no direito hegemônico, diferentemente das organizações indígenas próprias de cada povo. No Rio Negro cada povo possui um modo muito particular de entender o conceito do que é uma pessoa dentro de sua estrutura social. Ou seja, cada povo é capaz de se autodeterminar, definir quem pertence ao seu grupo social, quais as suas práticas cotidianas, a organização interna, as relações com as pessoas dentro e fora do seu grupo.

Nesse sentido, a exemplo da região do Alto Rio Negro, vê-se que a maioria das famílias segue a identificação cultural de forma patrilinear, ou seja, a centralidade das relações sociais e de pertencimento ao grupo parte do pai, porém, as decisões sobre o futuro da comunidade, das famílias, dos casamentos vêm de acordo com as hierarquias sociais constituintes de cada povo. Isto é autodeterminação e organização social própria, pois cada fator dentro de uma sociopolítica interna e de relação com outros povos é constituída a partir do próprio povo.

Eu tenho também um certo privilégio em relação a muitas pessoas da região amazônica porque tenho de forma documental e oral as origens de meus ancestrais, especialmente quanto aos do lado materno. Compartilho, pois a minha genealogia através dos rios, inclusive, a identidade étnica que reclamo é a da minha avó materna Baré¹ ou povo do rio, bem como a de minha mãe, a qual se identifica como pertencente aos Baniwa².

¹ Alguns aspectos da etnicidade da família de minha avó materna estariam conectados com o fundador de Cucuí, um indígena do povo Baré e de sobrenome Nascimento, conforme narrativa de Armindo Pereira, pertencente ao povo Baré.

² Minha mãe convivia com a sua bisavó que havia nascido na Amazônia venezuelana e dizia que pertencia aos Curripaco (em espanhol) ou Baniwa (no lado brasileiro), por essa declaração de pertencimento étnico verbalmente expressa, minha mãe se identifica como Baniwa, apesar de ser falante do nheengatu que é comumente atribuído aos Baré no Rio Negro. A identificação enquanto pessoa indígena varia muito de pessoa para pessoa dentro da minha família.

A família do meu pai é mestiça com ascendência de portugueses que se estabeleceram em Gurupá, no Pará e dos povos indígenas da região do baixo Rio Amazonas, Rio Tapajós e do Rio Xingu, contudo, a convivência com minha família paterna não foi suficiente para estabelecer relações socioafetivas e culturais com os povos dessas regiões ainda enquanto criança, de forma que meu pai se reconhece como descendente de povos indígenas, não como uma pessoa indígena, como muitos amazônidas que pelos deslocamentos e efeitos coloniais não sabem ou não lhes era permitido saber as suas origens indígenas, pois ser indígena implicava necessariamente em ser sujeitos de poucos ou nenhum direito.

Certamente a constituição do meu seio familiar é muito similar à de outras famílias amazônidas, principalmente as que são oriundas do interior do estado do Amazonas; meu bisavô português, Arthur Coimbra, se estabeleceu em Manaus e mantinha comércio em Boa Esperança, em Cucuí, e nunca chegou a se casar com a minha bisavó, Hermínia Henrique, mulher indígena amazônica, mestiça com caribenhos, da região fronteira entre Venezuela, Brasil e Colômbia que falava castelhano e um pouco de português. Essas são as origens de meu avô materno, Alfredo Coimbra.

Com a ausência de seu pai lusitano que se estabeleceu posteriormente no Rio de Janeiro e vivendo apenas com sua família materna- como muitos rapazes de sua região-, meu avô Alfredo, que fala fluentemente espanhol, nheengatu e português, foi estudar e trabalhar no internato católico, o qual deixou ao completar a educação primária. Trabalhou no seringal da Ilha de Bateria, serviu ao exército em Cucuí e depois passou a ser regatão³ e a viajar entre as muitas comunidades de nossa região, no Alto Rio Negro e no rumo de Manaus.

Percebe-se que parte da formação dos povos naturais da região amazônica contrasta a mistura de povos indígenas, caboclos e trabalhadores migrantes, na maioria nordestinos que vieram trabalhar nos garimpos ou seringais e, em alguns casos, imigrantes portugueses, espanhóis e outros oriundos das vizinhas fronteiras que migraram no final do século XIX e começo do século XX, com o estabelecimento das repúblicas e consolidação das fronteiras amazônicas.

Minha avó materna, Júlia, nunca verbalizou que era uma mulher indígena⁴, mas a partir de minha educação formal universitária e através da antropologia social, percebi o quanto os nossos modos de vida estavam conectados com a com-

³ Durante a infância e juventude do meu avô, ele e seus irmãos também vendiam o excedente para os regatões da época, mas quando meu avô se tornou regatão, ele foi um dos primeiros da região que, de fato, era nascido e criado no Alto Rio Negro e chegava nas comunidades se comunicando em nheengatu, conforme narrativa de Celeste Melgueiro, indígena Baré.

⁴ O irmão de minha avó, tio *Geto*, ou Getúlio, fundou no Rio Cuieiras a comunidade indígena do povo Baré “Pisasú Sarusawa” ou comunidade Nova Esperança, na década de 80. Atualmente o primo da minha mãe é vice-liderança da associação indígena da comunidade de São Sebastião, no Rio Tarumã, do povo Baré.

plexa relação dos mais de vinte povos indígenas que habitam a região do Alto Rio Negro, no Amazonas. Somos originários desse espaço, minha avó nasceu na comunidade de Santo Antônio, perto de Cucuí, no beiradão do Rio Negro, falava castelhano, português e nheengatu, trabalhou coletando seringa, na roça⁵ e acompanhando o meu avô nas suas viagens pelo Rio Negro e seus afluentes, adentrando em países vizinhos. Seus pais eram Ernestina Nascimento e Damásio da Silva, ela agricultora e costureira, ele pescador.

Foi o trabalho de regatão e pequenos empreendimentos locais, a plantação de roças e frutíferas e, ainda, a criação de animais domésticos o que nos garantiu um certo privilégio econômico e, em algumas dessas viagens do regatão, nós netos, éramos seus acompanhantes. Foi minha avó a responsável principal da minha criação e de meus irmãos em São Gabriel da Cachoeira. Foi essa mulher indígena, pequena e obstinada a fonte primeira de muitas histórias do Alto Rio Negro, ademais, ela guardava o conhecimento de curar as pessoas com a medicina das plantas, por mais que o seu conhecimento formal tenha sido adquirido já na fase adulta, quando foi alfabetizada.

A minha tataravó (apesar de nos referirmos aos nossos avós qualquer que seja o grau apenas por avó ou vovó ou *abuela*) Quintina Marágua, indígena do povo Curipaco/Baniwa⁶, a qual não conheci, mas cujas conversas com minha mãe e avós guardam a nossa memória coletiva de povo. Ela migrou com sua família da região de Maroa, do Rio Guainía, na atual Venezuela, até se estabelecer no sítio de Tabocal dos Coimbra, situado em frente ao antigo Forte de São José de Marabitanas, no Brasil, local de nascimento da minha bisavó, meu avô e minha mãe, ao que em realidade, independentemente do Estado, é território indígena. A vovó Quintina se comunicava em castelhano ou baniwa.

Tecer estas memórias em um texto escrito é importante para mim porque guardo no sobrenome as origens de meu bisavô português, mas é nestas anotações que teço e revelo as minhas múltiplas identidades essencialmente amazônicas. De fato, todos estes contrastes são inerentes aos seres amazônicos, sejam eles encantados, encarnados, do mundo planta, dos rios, dos que dão vida às pedras. Aqui, nada é uma coisa só. Diante dessa realidade múltipla, heterogênea e diversa é que parte o meu olhar para as organizações indígenas que serão descritas de forma exemplificativa.

⁵ Minha tia avó, *Tuta* ou Maria Celeste, me contou que ela e seus irmãos trabalhavam na região que hoje abrange a Venezuela, coletando sorva, piaçava e borracha para vender ao regatão Augusto Navarro. Antes de meu avô iniciar o trabalho de regatão, ela e minha avó materna plantavam mandioca e torravam farinha e tapioca para que meu avô, Alfredo, pudesse vender de canoa nas comunidades.

⁶ Minha tia-avó Aracy Coimbra relatou que viveu durante sua infância e parte da adolescência no internato salesiano de Assunção do Rio Içana e que sua avó, Quintina, mantinha parentes indígenas Baniwa na comunidade do Cabeçudo, no Brasil.

Minhas ancestrais mulheres, sem exceção, são ribeirinhas e indígenas, dos estados do Pará e do Amazonas, do Brasil e da fronteira da Colômbia com a Venezuela. Diante desse fato, não há como dissociar a pessoa da pesquisadora que escreve o presente livro daquela que se encontra em um caminho do “meio” em uma identidade racial híbrida. Assim, as ideias aqui expostas buscam um caminho de diálogo entre mundos diferentes: o mundo indígena e a sociedade hegemônica.

O primeiro é o mundo dos povos indígenas, composto por vários povos diferentes entre si e que possuem como denominador comum a origem anterior à chegada dos europeus a este continente; são também os chamados povos originários e, aqui, há a especial atenção aos povos de Abya Yala. O segundo é o mundo da sociedade hegemônica, aquele imposto, feito da sociedade que envolve os povos indígenas e determina um pensamento cartesiano do ser e do direito.

Parte-se do princípio de que as sociedades indígenas possuem organizações sociais próprias e isto é uma das muitas características que é inerente à sua própria existência como um povo. Porém, ao tomar um caminho do meio, de diálogo, pretende-se expor como foi possível que dentro de uma sociedade que buscou desde o seu nascimento enquanto Estado fruto da modernidade, excluir tudo aquilo que não sustentasse a matriz colonial do poder, aqui se permite contar uma história de resistência e sobrevivência, de ocupação de pequenos campos de disputa para existir e resistir.

A relação entre povos indígenas e estado foi algo bem presente em minha vida após a formação acadêmica, pois as decisões tomadas nas instâncias de poder em relação aos povos atingem diretamente os nossos direitos e nossa forma de viver com o direito. Pesquisar sobre organizações indígenas teve influência direta dos meus quase dez anos como colaboradora e aluna na Clínica de Direitos Humanos e Direito Ambiental⁷ na Universidade do Estado do Amazonas, como também por influência de meus parentes rionegrinos, para que nossas histórias pudessem, continuamente, ser descritas e escritas por nós mesmos e não mais sendo observados e descritos pelos outros, como de costume.

O momento atual é também um grande ponto de inflexão na relação entre povos indígenas e a academia⁸, isto porque diante das políticas afirmativas, hoje

⁷ Sob a coorientação da Prof. Dra. Sílvia Loureiro desenvolvi minha monografia na UEA, a dissertação de mestrado na PUCPR e, agora, a tese de doutorado também na PUCPR. Além disso, sob sua orientação pude ter extensa participação em congressos, publicações e produção técnica como petições, Opiniões Consultivas e *Amicus Curiae* para o Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

⁸ Destaco também o expressivo número de alunos indígenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas, local onde pude cursar a disciplina de “História indígena e do indigenismo” no ano de 2024. A turma era majoritariamente composta por alunos indígenas, de forma que a última vez que frequentei uma sala de aula com tantas pessoas indígenas foi na educação primária, em São Gabriel da Cachoeira/AM.

em dia muitos indígenas têm acesso ao ensino superior e à pós-graduação⁹, ainda que nem sempre o mercado de trabalho consiga retornar os anos de estudo com vagas que, efetivamente, incluam pessoas indígenas em seus quadros, sem mencionar casos de *tokenismo*. Deixo claro, ainda, que os nossos mestres e lideranças são formados dentro do conhecimento tradicional de cada povo, nem sempre possuindo os títulos hegemônicos para exercer sua influência na comunidade.

As pesquisas da dissertação são uma pequena contribuição a este momento pois ao tentar entender toda essa sistemática de povos indígenas e Estado, precisei compreender muitos aspectos que não conhecia, por isso escolhi como tema central a formação das organizações indígenas. Isto porque precisava entender como elas se formaram para se adequar dentro de um direito tão diferente do direito de suas comunidades.

Dentre esses direitos menciono que pude estudar por um ano em uma escola indígena em São Gabriel da Cachoeira, mas não aquela como nos tempos dos internatos do meu avô, pois a abordagem de ensino já adotava as políticas de educação intercultural, ainda que de forma muito tímida.

Para que hoje pudéssemos usufruir dos direitos tivemos e temos grandes lutas e mobilização, ainda que a sua implementação e práxis seja demorada. Ter o direito e poder exercê-lo tem um contexto muito mais complexo do que a letra das leis e o texto constitucional.

Inicialmente, busca-se compreender parte do período colonial brasileiro e a história envolvendo os indígenas a todo tipo de saque possível e saber que muito do que lhe constitui como gente é inferiorizado por um olhar de fora: a sua alma lhe é retirada, a guerra é justa, a espoliação das terras é legal, assim como a apropriação de seu trabalho.

Quando se iniciam as lutas por independência e há o desejo de ruptura com os países europeus fundamentado então na igualdade, fraternidade e liberdade, contudo, entende-se claramente que essa tríade não se aplica aos povos indígenas desses países. Ademais, algumas revoltas de cunho popular trazem à tona que o conteúdo social das revoluções de independência precisava romper com séculos de opressão. O Brasil, por sua vez, passou por um processo de independência e se constituiu em uma República, onde os indígenas são vistos como entrave ao desenvolvimento do país.

Durante o período republicano é inaugurado o serviço de tutela do estado, em uma tentativa de estabelecer a tutela-proteção, muitas vezes confundida com

⁹ Oportuno mencionar que meu amigo e antropólogo João Paulo Lima Barreto, indígena do povo Yepemah-sá compôs a minha banca de dissertação, oriundo do PPGAS/UFAM, teve sua tese “Kumuá na kahtiroti-ukuse: uma ‘teoria’ sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro” premiada pela CAPES, como melhor tese de Antropologia e Arqueologia de 2021.

a tutela-incapacidade. No entanto, a proteção institucionalizada pelo Estado brasileiro se fundamenta no extermínio de povos indígenas ao longo do século XX, onde resta evidente a persistência da colonialidade, mas agora levada a cabo por uma nação republicana e independente que também se considerava superior às nações indígenas. Dizimaram povos por meio do Serviço de Proteção ao Índio e, no contexto, do regime militar a abertura de caminhos na Amazônia é justificativa para todo tipo de maldade contra essas gentes. A barbárie, assim, é executada por aqueles que se dizem civilizados.

Contudo, há um ponto de inflexão quando em um momento político de repressão generalizada, passa-se à organização de frentes de proteção e apoio aos indígenas, com uma espécie de devolução da cidadania fundamentada no respeito às culturas indígenas. Logo, cada povo indígena passa a se relacionar com aquilo que não faz parte da sua dinâmica social própria, pois a relação entre povos indígenas e Estado passa a se constituir a partir de uma apropriação do direito hegemônico para que eles possam ter direitos e reivindicá-los.

O direito só se comunica dentro do direito. Para isto, os povos indígenas passam a se organizar dentro da megaestrutura do estado, é como aprender a língua dele para poder conversar e é precisamente isto que as organizações indígenas fazem para serem vistas e ouvidas. O direito e o Estado não aprenderam a falar a língua dos povos indígenas, mas os indígenas aprenderam e apreenderam a linguagem falada pela sociedade hegemônica, como uma forma de existir para o direito.

No entanto, como esta história de luta e de direitos se encontra sistematizada em poucas obras e em alguns trabalhos acadêmicos, este trabalho foi construído a partir das disciplinas cursadas no mestrado, as quais fundamentaram principalmente o primeiro capítulo no entendimento da constituição dos estados modernos sobrepostos ao território de Abya Yala.

O segundo capítulo foi pensado para entender as violações cometidas pelo Estado brasileiro na tentativa de proteção aos indígenas que culminou com o extermínio sistemático de povos, cujos reflexos se traduzem em ausência de reparação e memória, perda do território, descentralização de comunidades - algumas destas violações eram parte do trabalho que exerci como assessora na Procuradoria da República no Amazonas, desde a ausência de demarcação, a falta de políticas públicas diferenciadas em saúde e educação, até casos de grandes empreendimentos que possuem raízes anteriores à Constituição Federal.

O terceiro capítulo traz, por sua vez, o entendimento de que apesar de toda a construção de subalternização dos povos indígenas por séculos de colonização e colonialidade, eles sobreviveram, se fortaleceram e conseguiram lutar para ocupar o espaço constitucional e construir os seus direitos.

Ao longo do texto se utiliza o termo “índio” em decorrência da literatura consultada, progressivamente adota-se a palavra indígena com todo o seu contexto político e social atual.

Atualmente estes povos também contam com a proteção internacional de seus direitos. Que consigam muito mais, porque não há direito sem luta e não há futuro que não seja ancestral.

SUMÁRIO

O NÃO LUGAR DOS POVOS INDÍGENAS

NA CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS MODERNOS DE ABYA YALA

Capítulo I.....20

A REPÚBLICA E A QUESTÃO INDÍGENA

Capítulo II.....50

AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Capítulo III.....83

Considerações finais.....128

Referências.....130

CAPÍTULO I

O NÃO LUGAR DOS POVOS INDÍGENAS NA CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS MODERNOS DE ABYA YALA

Não há história muda. Por mais que a queimem, por mais que a rasguem, por mais que a mintam, a história humana se nega a calar a boca. O tempo que foi continua pulsando, vivo, dentro do tempo que é, ainda que o tempo que é não o queira ou não o saiba.

Eduardo Galeano

O mundo no século XV é marcado pela existência de múltiplos centros culturais e econômicos, os quais apesar de trocas e comércio, não se encontravam dentro da lógica de uma economia centralizada e capitalista, logo, Mignolo (2011) ressalta a presença de diversas civilizações coexistentes, algumas consolidadas há mais tempo, outras em nascimento e algumas até em expansão.

Como exemplo, Mignolo (2011) menciona o Império chinês e o Sacro Império Romano-Germânico. Ademais, ele relata que em decorrência do desmembramento do califado islâmico surgiram três sultanatos: o Sultanato Otomano em Anatólia, com o seu centro em Constantinopla, o Sultanato Safávida no atual Azerbaijão, com o seu centro em Baku e o Sultanato Mogol, formado a partir das ruínas do Sultanato de Déli. Além destas civilizações, na África estavam constituídos os Reinos de Benim e Oyo, ao passo que nesta mesma época se iniciava o czarado russo e que os incas em Tawantinsuyu e os astecas em Anahuac eram das civilizações mais sofisticadas do mundo quando da chegada dos espanhóis.

Apesar de todo o processo colonial, de acordo com as Nações Unidas (ONU, 2023), os povos indígenas estão presentes em diversas partes do mundo, os quais são herdeiros e praticantes de culturas e formas únicas de se relacionar com as pessoas e o meio ambiente. Assim, estes povos conservam características sociais, culturais, econômicas e políticas distintas daquelas das sociedades dominantes em que vivem. Apesar das suas diferenças culturais, os povos indígenas de todo o mundo partilham problemas comuns relacionados com a proteção dos seus direitos como povos distintos. No entanto, para fins metodológicos serão abordados aqui com maior destaque e ênfase os povos de

Abya Yala e a formação das organizações indígenas brasileiras, as quais, inevitavelmente, estão inseridas no contexto latino-americano.

No território de Abya Yala a vida e as culturas humanas sempre pulsaram, de forma que civilizações inteiras viveram e interagiram com a natureza ao seu redor e produziram conhecimento e cultura, com organização social própria, línguas e complexidades que as fizeram surgir, desaparecer, influenciar e resistir nos povos que vivem aqui até os dias atuais.

O contato dos indígenas de Abya Yala com os europeus ocorreu historicamente no século XV e segundo Souza Filho (2006, p. 1-2) não havia um consenso quanto à existência de organização social dos povos indígenas àquela época, ao passo que enquanto Caminha afirmava não existir sociedades organizadas entre os índios, acreditando que esses povos viviam sem direção ou qualquer organização, outros relatos davam conta de divisões de povos, organizações complexas e sociedades formadas por hierarquias. Nesse sentido, naquela época era mais compreensível a organização das sociedades tributárias, como a dos incas e astecas pela centralização de poder, do que a organização dos indígenas considerados caçadores, coletores ou agricultores ditos rudimentares.

Para Stavenhagen (2010, p. 13), as falhas de comunicação entre os europeus e os povos originários se deram desde o princípio, quando Colombo nomeia de índios os habitantes de Abya Yala, por seu próprio equívoco de acreditar que havia chegado nas Índias, assim, deste primeiro erro sucederam todos os outros, inclusive quanto à falta de percepção sobre a diferença do que tudo o que o outro era.

Isto porque, conforme afirma Dussel (1993, p.8), a modernidade nasceu quando a Europa teve a oportunidade de se confrontar com o seu outro, um confronto que levou ao controle e à violência do que ele nomeia de “ego descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como o ‘si mesmo’ que a Europa já era desde sempre”, surgindo o encobrimento e o afastamento da humanidade do não-europeu e, conseqüentemente, dos povos indígenas.

As primeiras descrições dos povos indígenas feitas por Colombo e outros cronistas dos primeiros anos das colônias à Coroa espanhola foram feitas a partir da perspectiva dos próprios europeus sobre povos que eles não entendiam a língua e muito menos a cultura e os modos de vida, assim, o descobrimento do outro significou caracteriza-lo na forma de quem os nomeou, de quem os “descobriu” e de quem, efetivamente, passou a dominar o espaço geográfico, histórico, político, cultural que determinou a história dos últimos cinco séculos, neste sentido, ao outro, são impostas as características que lhe são desejadas por aqueles que usurpam a sua história (Stavenhagen, 2010; Dussel, 1993).

Isto porque o “descobrimento” do outro, foi em realidade o “encobrimento” do outro. Destarte, da mesma forma que os europeus pouco compreenderam aos povos indígenas, os indígenas tiveram muita dificuldade de entender aqueles que chegavam às suas terras como os espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses que aportavam nas costas americanas, em particular, tiveram dificuldades com a imposição de outras formas de ser (Stavenhagen, 2010, p. 14; Dussel, 1993).

A realidade dos povos que passaram a ser denominados de índios antes desse contato consistia em sociedades completamente diferentes da realidade do velho mundo, isto porque a sua autodeterminação enquanto povo era inerente à sua própria existência. Assim, é ingênuo afirmar que as sociedades ameríndias viviam em um estado de paz, pois os conflitos interétnicos faziam parte da própria vida social, bem como a interação mais ou menos amistosa entre os povos. Da mesma forma, antes desse contato, é comum restringir a existência das civilizações pré-colombianas apenas aos povos incas, maias e astecas, contudo, Abya Yala ainda é o lar de diversos povos indígenas.

Em contraponto à denominação hegemônica de América, continente americano ou américas, utiliza-se ao longo deste trabalho o nome de Abya Yala para este mesmo território, o qual é utilizado pelo povo Kuna, originário da região da Serra Nevada, na Colômbia cujo termo significa terra madura, terra viva ou terra em florescimento, bem como se tornou o termo utilizado pelo movimento indígena desse continente para reafirmar as suas raízes pré-coloniais com esta terra, de forma que abrange o pertencimento a este território ancestral, à unidade dos povos e a sua luta comum pela autodeterminação e manutenção dos seus modos de vida próprios (Porto-Gonçalves, 2009).

OS MUITOS POVOS ORIGINÁRIOS DE ABYA YALA

O mundo não existia e a escuridão cobria tudo, então apareceu uma mulher em seu banco de quartzo branco. Essa mulher se chamava Yebá Buró ou a avó do mundo ou da terra, ela é a não criada e consigo apareceram outras coisas por si mesmas. Assim, em seu quarto de quartzo branco “ela comeu ipadu, fumou tabaco e se pôs a pensar como deveria ser o mundo” (Pārökumu; Kehíri, 2019, p. 12).

Assim, esta categoria de pensamento que contempla desde a constituição do mundo até como a humanidade surgiu são saberes compartilhados pelos povos Tukano, como os dessana, tuyuka, tukano, wanano, dentre outros, de forma que a ordem dos humanos na viagem realizada pela cobra-canoa estabelece a hierarquia dos irmãos maiores e menores, muito embora os mitos possam se diferenciar em alguns pontos, eles possuem um núcleo comum (Wright, 1992, p. 253-255; Pārökumu; Kehíri, 2019, p. 28-34).

Por outro lado, para o povo Baniwa o mundo está organizado em várias camadas, com uma estreita relação entre as divindades, as outras gentes, e no seu começo ele era muito pequeno, até se tornar o que é hoje. A humanidade, portanto, surgiu na cachoeira Hipana ou o umbigo do mundo, no Rio Ayari, afluente do Rio Içana, o qual é afluente do Rio Negro (Hipamaalhe; Matsaape, 2023; Wright, 1992).

De acordo com isso, explicita Silva M. (2023, p. 167):

O traço marcante da Amazônia pré-colonial é a diversidade de povos, de línguas, de organização societária, enfim é a diversidade de culturas dos seus primeiros habitantes. A fartura alimentar, a densidade populacional, a vastidão de terras e a pluralidade de Nações que as ocupavam são aspectos reiterados pelos viajantes. A pobreza da dieta, o despovoamento, a qualificação das culturas indígenas num nível de inferioridade são produtos da posse e da colonização branca, tal qual a belicosidade atribuída a povos amazônicos. A ocupação milenar da região Norte por esses povos havia resultado em formas de existência material e cultural próprias, não classificáveis na civilização europeia. Na falta de uma equivalência, o branco classificou a Amazônia segundo os padrões de barbárie dos seus ancestrais; os interesses coloniais criaram e desenvolveram a questão indígena e, conseqüentemente, a luta entre a Amazônia lusitana e a Amazônia indígena, impondo-se a primeira como negação da segunda.

Antes do encontro emblemático entre os povos europeus e os povos originários que viviam em Abya Yala, estes já possuíam complexidade na forma de organização social, de forma que a descaracterização e extinção desses povos através do processo de colonização é mais bem compreendida por conta da documentação feita a partir do ano de 1492 (Braga, 2015).

Portanto, busca-se relatar brevemente a existência dos povos indígenas que viveram, viviam e vivem na América Latina antes desse contato. Neste sentido, alguns povos tiveram o seu apogeu e desapareceram, outros desapareceram completamente após 1492 e os que vivem até os dias atuais são os povos que de alguma forma conseguiram sobreviver ao maior genocídio da humanidade, com aproximadamente 61 milhões de vítimas (Grondin; Viezzer, 2021).

A exemplo disso, é possível citar a cidade de Caral, cujo sítio arqueológico pode ser visitado a poucas horas de Lima¹⁰, capital peruana, no Vale do Supe, sobre a qual há relatos arqueológicos que comprovam que esta é a cidade mais antiga das américas e contemporânea às primeiras formações das civilizações do

¹⁰ No ano de 2013 realizei um intercâmbio onde cursei parte da graduação em Direito na *Pontificia Universidad Católica del Peru*, nessa oportunidade pude ter contato com as culturas, museus, historiadores e sítios arqueológicos dos mais variados povos que viveram na região onde está localizada a República do Peru.

Egito, Índia, Suméria e China, contudo, desenvolvendo-se em completo isolamento destas no período aproximado de 3000 a 1800 a. C. Assim, as civilizações pré-incaicas que surgiram posteriormente foram a de Tiawanaku, Wari, Nazca, Mochicas e os Chimus (Grondin; Viezzer, 2021).

No que se convencionou chamar de mitos indígenas, os povos do Alto Rio Negro preservam várias histórias de como o mundo foi criado, dando origem à vida, ao planeta aos rios, aos animais, à terra e tudo aquilo que o *cariwa*¹¹ pode caracterizar em suas categorias infinitas de coisas. Neste contexto mítico de criação é que aprendi a refletir que apenas o cristianismo não contempla todas as formas de mundo e que o pensar indígena sempre foi uma categoria de pensamento indissociável dessa região.

A primeira vez que ouvi sobre a mítica cobra-canoa foi aos oito anos de idade, na sede do Instituto Socioambiental, em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, enquanto aprendia a pintar quadros com o senhor Feliciano Lana, artista do povo Dessana; com ele aprendi que parte do nosso mundo amazônico e indígena nasceu de uma cobra que era canoa e que transportava várias gentes. Ele pintava uma cobra imensa, com várias janelinhas, parecidas com as de avião, com pessoas dentro dela e me dizia que a humanidade vinha dessa cobra gigante desde o lago de leite e seguia ao passar pelos rios, até chegar ao Rio Tiquié, um dos afluentes do Rio Uaupés, este afluente do Rio Negro.

Portanto, é evidente que nem todos os povos indígenas de Abya Yala entraram em contato direto com os europeus em 1492, isto se torna mais claro ao se ter em conta que até os dias atuais ainda existem povos em isolamento voluntário e de recente contato, especialmente na região amazônica.

Ou seja, à medida em que a necessidade de exploração da natureza foi empurrando as fronteiras internas, o contato com os vários povos aqui existentes foi deixando um rastro de violência e/ou assimilação. Não foi a história dos povos que se iniciou em 1942, mas sim, a história da colonização de Abya Yala que teve início neste ano. A história dos povos indígenas de Abya Yala é permeada por sua resistência e é por isso que eles existem até hoje.

Diante disso, observa-se a complexidade de cada um dos povos mencionados, ainda que de forma breve e sucinta, até porque não se trata de representar aqui uma etnografia sobre os povos originários, mas apenas expor de maneira perfunctória algumas filosofias, modos de vida e alguns dos seus legados para a humanidade.

Assim como os mitos, a maniwa, a batata, o milho têm relação com o nosso próprio passado e nos conecta ao presente e evidencia que a vida em Abya Yala sempre existiu em abundância. Tudo isto para dizer que éramos e ainda somos muitos. O colonizador não conseguiu romper com todas as características intrín-

¹¹ No Alto Rio Negro, em nheengatu utilizamos o termo “cariua” para designar a pessoa branca, mas também para aquelas “de fora” das nossas relações interculturais.

secas ao nosso ser coletivo, mas a subalternização dos povos ameríndios era necessária ao período colonial para que os territórios conquistados pudessem ter a sua exploração legitimada, inclusive juridicamente.

O INÍCIO DE UMA PILHAGEM SEM FIM

Conforme defendem Mattei e Nader (2013, p. 17), a pilhagem pode ser definida de forma ampla como a “distribuição injusta de recursos praticada pelos fortes à custa dos fracos”. Assim, estes autores refletem acerca das formas de pilhagem, sejam elas decorrentes da força ou das praticadas por meio de fraudes e, destacam também, como o Estado de Direito é utilizado para justificar e manter estruturas de poder excludentes¹² de forma a legitimar a pilhagem.

Portanto, a ideia de que o Direito pudesse ser um instrumento de opressão e pilhagem, saque ou fraude, se contrapõe muito à ideia tradicional de que o Estado e o Direito, na verdade, seriam o porto seguro no qual a sociedade ocidental estaria repousada e que este seria o seu diferencial para as sociedades consideradas “menos desenvolvidas”, como as sociedades indígenas (Mattei; Nader, 2013).

Portanto, uma das abordagens para a fundamentação de que o Direito legitimou a pilhagem e o saque da América Latina está no fato de que o colonialismo permite entender que toda esta dominação seria legítima e necessária, quando na verdade, as atitudes de superioridade favorecem um expansionismo e um imperialismo que só uma visão muito formalista do Direito e da soberania podem considerar como uma ruptura com o período colonial. Por mais que existam teorias contemporâneas ao período colonial e atuais acerca dos porquês da colonização, observa-se que, de fato, o intuito maior da colonização sempre fora a exploração e a pilhagem.

Nota-se, portanto, conforme observado por Alimonda (2011) que a apropriação do novo mundo, incluindo-se a apropriação de suas terras, gentes e natureza - esta última que faz parte do todo, consoante as perspectivas dos povos, a qual é separada pela própria modernidade - dava-se em momento contemporâneo ao ingresso dos países europeus na modernidade capitalista, dominados pela produção massificada e acúmulo de capital pelo povo da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2015; Souza Filho, 2015). Destaca-se um ponto de inflexão a ser observado, pois o projeto colonial não foi totalmente perfeito porque não houve a aniquilação por completo dos modos de vida aqui existentes¹³.

¹² Assim, imune a qualquer crítica intelectual de peso, a ideia de Estado de Direito vive hoje em um confortável limbo, expandida de modo que atenda às necessidades de qualquer face do espectro político, mais como símbolo ou ícone do que como estrutura institucional da vida real, com seus prós e contras a serem discutidos e compreendidos como aqueles de qualquer outro artefato cultural (Mattei; Nader, 2013, p. 21).

¹³ La reivindicación de saberes plurales y la necesidad de construcción de racionalidades alternativas es un

Diante disso, conforme Mignolo (2017), a lógica da colonialidade sustenta a retórica da modernidade de forma que ela é descrita apenas em termos positivos como a salvação das gentes, a do progresso inerente ao homem dito moderno, do desenvolvimento, da modernização e da democracia, portanto, há um viés colonial que traduz a modernidade como uma missão civilizatória fora da Europa, a qual fora levada a cabo inicialmente pelos países ibéricos, de forma que esta mesma missão civilizatória justificará as políticas de Estado e de governo dos estados nacionais que surgem em Abya Yala, conforme se observará posteriormente.

Logo, essa missão civilizatória teve seu início na própria Espanha ao introduzir por meio da pureza do sangue o genocídio dos muçulmanos e judeus no combate ao último califado estabelecido em Granada, por consequência, o modo operacional de limpeza étnica foi trazido para as Américas, pois aos judeus e muçulmanos restava a conversão forçada ao cristianismo, os quais ao se tornarem “novos cristãos” passavam por um processo de genocídio cultural ou, ainda, o genocídio físico por meio dos assassinatos destes (Grosfoguel, 2016).

Como consequência disso, Grosfoguel (2016, p. 32) descreve que “destruiu-se sua memória, seu conhecimento e sua espiritualidade (genocídio cultural). Isso era uma garantia de que os futuros descendentes de marranos e mouriscos nasceriam completamente cristãos”, pois isto servia para que estes cristãos novos não resgassem as suas culturas ancestrais repousando a existência da pessoa, enquanto humana, apenas na religião cristã.

Observa González (2020) que quanto à esta guerra entre mouros e cristãos, os conflitos não eram fundamentados exclusivamente na questão religiosa, mas que a dimensão racial dessas guerras contribuiu de sobremaneira para as relações sociais vindouras, pois os mouros eram predominantemente negros, assim como os amorávidas e almóadas que também tinham sua origem na África Ocidental.

Quanto aos povos indígenas, a lógica passou a ser semelhante, isto porque um dos questionamentos vigentes à época acerca da relação entre colonizadores e os povos indígenas, era sobre a legitimidade das guerras justas contra estes por sua suposta inferioridade civilizacional, mas especialmente, porque os indígenas não eram cristãos e, apesar de este raciocínio ter prevalecido, através dos debates levados a cabo pelos pensadores da Escola Ibérica da Paz, foi possível a defesa de uma

punto clave en la perspectiva del intelectual mexicano Enrique Leff. el ejercicio del poder en la lógica de la acumulación y el mercado, al mismo tiempo en que fragmenta el conocimiento de base científica y tecnológica y lo orienta unívocamente para sus necesidades, lo ha escindido del vasto territorio de los saberes populares sobre la naturaleza. los conocimientos indígenas, basados en siglos de convivencia, observación y experimentación empírica en el marco de ecosistemas locales, fueron desechados desde la Conquista y a lo largo de una colonialidad que permanece hasta nuestros días. Por esta causa, Leff insiste en que la ecología política supone una epistemología política (Alimonda, p. 44).

convivência humana racional e pacífica dentro da lógica de crenças e valores cristãos que não pretendia subjugar os povos, de forma que a eles deveria ser aplicado o mesmo direito natural e das gentes aplicados a todos (Calafate; Loureiro, 2020).

A preocupação que Las Casas (1552) tinha em relatar à Coroa acerca do cotidiano nas colônias e as formas utilizadas pelos espanhóis para a aproximação com esses povos, revela uma postura diferenciada da sociedade com a qual conviveu, principalmente no que tange ao modo de tratamento que ele propunha, reconhecendo as organizações sociais destes e, por mais que fizesse a eles referências como povos infiéis (sem religião cristã), delegava-lhes autonomia para que eles se regessem conforme suas próprias regras (Braga, 2015). Assim, entre os diversos relatos do Frei, deve-se destacar a seguinte observação sobre o tratamento dado aos índios:

Débase de notar otra regla en esto: que en todas las partes de las Indias donde han ido y pasado cristianos, siempre hicieron en los indios todas las crueldades susodichas e matanzas e tiranías y opresiones abominables en aquellas inocentes gentes; e añadían muchas más e mayores y más nuevas maneras de tormentos, e más crueles siempre fueron porque los dejaba Dios más de golpe caer y derrocarse en reprobado juicio o sentimiento (Las Casas, 1552, p. 22).

Muito embora Las Casas representasse uma dissonância e, apesar de defender os índios, ele não os compreendia por que ele não saía de sua própria cultura, mas os aceitava e os defendia por ver neles o reflexo dos primeiros cristãos, superando assim o que Vainfas (2022) chama de “estigma diabolizante das idolatrias” sustentado, então, por tantos outros europeus que tiveram contato direto com estes povos.

Explica Souza Filho (2012) que o *derecho indiano* pode ser compreendido como o conjunto de normas que eram aplicáveis às índias no período colonial. Tal direito pode ser compreendido como o direito espanhol que vigorava na América, mas com aspectos próprios, ainda que algumas instituições fossem, na verdade, adaptações das concepções de institutos jurídicos europeus.

Em consequência disso, esse direito sofreu influências principalmente dos debates de Las Casas e Francisco de Vitória. Para tanto, em 1542 Carlos V editou as Nuevas Leyes, as quais rapidamente ganharam a antipatia nas colônias e na Corte, ao passo que “*si se hubieran implantado, habrían realizado los ideales de Las Casas aboliendo todas las formas de servicio personal y transformando a los indios de encomienda en vasallos directos de la corona*” (Bethell, 1990, v. II, p. 29).

Para contrapor as propostas de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda se empenhou em demonstrar em seu *Democrates Alter* a questão da capacidade racional

dos índios, pois para ele os indígenas eram pessoas naturalmente inferiores aos espanhóis e como tais, estavam sujeitos ao regime hispânico. Ainda que ele pessoalmente não defendesse a escravidão dos índios, diferentemente do que ocorreria aos povos africanos, apontava a necessidade de tutela a ser exercida pelos encomendeiros e pela Coroa, de acordo com os relatos de Bethell (1990, v. II, p. 30):

Dentro del esquema aristotélico en el que el debate se desarrolló, la prueba de «bestialidad» o «barbarismo» serviría como justificación para la subordinación de los indios a los españoles y esto fue lo que hizo tan importante para Las Casas el probar que los indios no eran ni bestias ni bárbaros. Pero, a pesar de la violencia del desacuerdo, existía una cierta irrealidad en relación con ello, en el sentido de que Las Casas, incluso aunque cuestionó los beneficios recibidos por los indios de los españoles, no dudó realmente de la misión de España en Indias. En lo que discrepaba de Sepúlveda era en el deseo de que la misión se llevara a cabo por medios pacíficos y no de manera coercitiva, y por la corona y los misioneros y no por los colonos.

A influência dos relatos de Las Casas (1552), acerca do tratamento dado aos povos indígenas refletiu de forma significativa na opinião pública internacional, pois lançou uma perspectiva das crueldades cometidas contra esses povos. Conforme expõe Césaire (2020), a Europa é indefensável, pois a colonização, de fato, não se deu pela evangelização ou para retirar os nativos de sua suposta ignorância, mas sim pelo pesquisador do ouro, do mercador e pelo pirata e aventureiro, logo, a ideia central da colonização sempre foi a pilhagem e o saque.

Neste ponto reitera Stavenhagen (2010) que o desconhecimento mútuo se iniciou no período colonial com fundamento e a partir do questionamento realizado acerca da humanidade ou não dos índios, se estes possuem alma ou não, se é possível a sua evangelização e conversão ao cristianismo ou se a eles apenas se aplicava a eliminação, como animais indesejados e, muito embora, soem absurdas tais questões, elas foram sustentadas pelos tratados teológico-jurídicos nos séculos XVI, XVII e XVIII.

A pilhagem de Abya Yala teve início no primeiro lugar da expedição de Colombo em busca das Índias, o que em realidade o levou ao Mar do Caribe e ao avistamento de terra firme e, conseqüentemente, ao encontro com nativos na ilha de Guanahani (Grondin, Viezzer, 2021).

Logo em seguida, Colombo chegou à Quisqueya, onde este descreveu inicialmente que a gente que ali habitava andava nua e se admirava de seu rosto barbado e da pele branca. Descreve seus habitantes como pessoas inocentes e de corpos formosos, com boas faces que poderiam ser facilmente convertidas em

cristãos porque não aparentavam ter religião. No entanto, rapidamente a descrição dos nativos passou a ser de gente preguiçosa que se matava com veneno ou se enforcava para não ter que ser mandada (Coll, 1976). Assim, os espanhóis ao entenderem por si mesmos que Quisqueya era domínio dos reis da Espanha, a rebatizaram de Hispaniola.

Esta ilha tinha quase um milhão de habitantes nativos, com cultura agrária por meio do cultivo de milho, feijão, abóbora, mandioca, amendoim, batata, tabaco, abacaxi, pimenta e é a ilha onde estão a atual República Dominicana e o Haiti. Ainda que os nativos da ilha intentassem formas de resistência, queimando plantações, com embates diretos aos espanhóis, além de tentativas de convivência pacífica com estes, a dizimação de sua população nativa foi inevitável, principalmente pela traição, extermínio e exploração que os colonizadores impuseram a partir do pagamento de tributo por meio de quantidade de ouro impossível de ser retirada pelos nativos, assim, este lugar se tornou, posteriormente, o centro do despejo de negros arrancados de suas terras, os quais não eram objeto da questão indiana, logo, não eram nem modernos, nem autóctones, eram apenas mercadoria subumana sequestrada da África (Ferdinand, 2022; Coll, 1976).

As organizações sociais encontradas no México refletiam a complexidade de sua arquitetura e a beleza de seus monumentos, algumas dessas sociedades eram opostas ao império asteca como os maias e totonacas, de forma que o espanhol Hernán Cortés empregou contínuas estratégias de manipulação e traição ao imperador Asteca Montezuma II, o que culminou com a sua morte e de vários de seus aliados (Grondin, Viezzer, 2021; Coll, 1976).

No entanto, os embates com o sucessor deste, o imperador Cuauhtémoc, desestabilizaram Cortés, o qual se aliou às populações inimigas dos astecas no cerco a Tenochtitlán, onde mataram o imperador e realizaram todo o saque e destruição aos quais se propuseram desde que chegaram àquela terra. No entanto, a sucumbência dos povos não se deu apenas pela destruturação das sociedades subjugadas pelo império asteca, mas se deve considerar a má-fé, armadilhas e ciladas deliberadas de Cortés, as doenças levadas aos povos, as armas de fogo e cavalos utilizados nas batalhas (Grondin, Viezzer, 2021; Coll, 1976).

A região andina foi um lugar onde diversas civilizações se desenvolveram, as quais dedicavam-se majoritariamente à agricultura. O império de Tawantinsuyo foi unificado pelo Inca Pachacuti cujo apogeu se deu no século XV e contava com uma rede de estradas que conectava Quito ao atual norte do Chile, o que garantia também a velocidade nas informações por mensagens oficiais (Grondin, Viezzer, 2021).

A organização do trabalho se dava através da cobrança de impostos pelo trabalho compulsório da mita, além disso, a expansão desse império só foi possível

por meio dos *mitimaes* que consistia na separação de grupos de famílias e a sua transferência para outros povoados leais ao Inca, ou seja, havia o constante reassentamento da população (Grondin, Viezzer, 2021).

A chegada dos espanhóis no território de Tawantinsuyo coincidiu com a fragmentação da estrutura da organização centralizada do poder do Inca, pois os irmãos herdeiros do império, Atahualpa e Huáscar, encontravam-se em uma disputa que culminou com uma guerra civil, o que favoreceu os planos de Francisco Pizarro de apropriação de todo ouro e prata que encontrasse. Logo, Pizarro tratou de fazer uma armadilha para Atahualpa, mantendo-o como seu prisioneiro (Grondin, Viezzer, 2021).

Ao passo que Huáscar era mantido como prisioneiro do próprio irmão e a mando deste foi morto, o que serviu de pretexto para que Atahualpa fosse julgado e condenado à morte, apesar de ter negociado a sua liberdade com o espanhol. Em seguida, Pizarro levou consigo o príncipe Manco à Cusco, em uma tentativa de se blindar de qualquer rebelião que pudesse ocorrer no caminho, no entanto, o príncipe com a ajuda de aliados conseguiu manter o estado de sítio em Cusco por alguns meses, mas terminou morto pelos espanhóis. Anos depois, Tupac Amaru I, descendente direto do Inca, providenciou um último levante, do qual fora vencido e acabou morto. E, assim, se iniciou o vice-reinado do Peru (Grondin, Viezzer, 2021).

De acordo com Kayser (2010, p. 101), Portugal e Espanha passaram a prever a divisão das terras pagãs do mundo a partir do Tratado de Tordesilhas, o qual ditava que a 370 léguas a oeste de Cabo Verde se situaria a linha demarcatória, assim, o que ficou a leste da linha pertenceria a Portugal e o que ficasse à oeste pertenceria à Espanha. A partir dessa divisão, Portugal decidiu assegurar o seu território oriundo do Tratado por meio de uma povoação efetiva.

Conforme relata Perrone-Moisés (1992), não houve um direito colonial brasileiro independente do português, assim, aplicou-se a compilação das Ordenações Manuelinas e Filipinas, acrescidas de uma legislação específica para questões locais. Quanto à sua aplicação aos indígenas, a autora destaca o controverso tratamento dado a esses povos, ao passo que ora declarava a liberdade com restrições do cativo em casos determinados, ora abolia totalmente os casos legais de cativo.

Neste contexto destaca Kayser (2010) que em diversas vezes era preferível a mão-de-obra indígena, em função de seus custos mais baixos, à dos escravos negros, por esse motivo verifica-se legislação abrangente para esse assunto, pois era necessária à sua concretização dentro da lógica das estruturas administrativas da colônia. Ademais, ele destaca que a utilização da mão-de-obra indígena por meio do trabalho escravo, foi uma prática comum durante o período colonial e apenas no ano de 1831 é que a escravização indígena fora abolida de maneira irrestrita e permanente.

Diante desses debates, Souza Filho (2006) sintetiza a dificuldade encontrada na aplicação das normas pelos colonizadores em relação aos povos originários, uma vez que a concepção do Direito nessas sociedades não pode ser compreendida como normas programáveis, preparadas e orientadas para reger a sociedade, trabalhando com possibilidades de condutas, mas sim normas que se possam ser confundidas com a própria sociedade.

Por conta disso, os direitos existentes e inerentes aos povos indígenas, de forma geral, desconhecem as medidas para a alteração de sua forma, vez que a sua mudança acompanha a própria mudança possível dentro de cada uma dessas sociedades. Nesse sentido, os países ibéricos passaram “a teorizar um Direito a ser por aqui aplicado, independente do aqui existente” (Souza Filho, 2006, p. 4).

Assim, nota-se uma preocupação dos países colonizadores das primeiras décadas do contato em manter o seu poderio para explorar as riquezas aqui encontradas em contraponto com os povos indígenas que viviam e conviviam bem em seus territórios, com conflitos comuns a todos povos, contudo, observa-se que a subjugação colonial foi, definitivamente, nefasta aos seus modos de vida próprios.

Para a estrutura social da época, era mais conveniente acreditar e entender a existência das organizações sociais tributárias, como a dos incas, onde o poder político e cultural é centralizado em um único lugar ou pessoa, assim, por uma completa ignorância e falta de vontade de entender as sociedades ameríndias, optou-se pela sua subalternização. Logo, nota-se que a pilhagem de Abya Yala começou nos primeiros contatos de suas gentes com os europeus.

POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS MODERNOS DE ABYA YALA

Notadamente, o século XIX fora marcado pela criação dos Estados nacionais modernos, especialmente na América Latina, porém o seu nascimento se deu de acordo com a estrutura dos países colonizadores, com um Direito e um Estado únicos, não considerando a diversidade cultural de suas populações. Dessa forma, ainda que a criação desses Estados fosse com a intenção de gerar sociedades de iguais, em que todos os indivíduos pudessem se converter em cidadãos, a sua constituição culminou na assimilação, absorção ou integração dos povos que possuem cultura diferenciada (Souza Filho, 2012).

Entender o que é o Estado numa região fronteiriça na qual línguas, territórios e povos culturalmente diversos se encontram é um desafio. Digo isto, pois, a primeira noção de estados que tive é que um rio poderia ser uma divisão de como as pessoas são enxergadas como gente. Explico. Cresci na tríplice fronteira situada

entre Colômbia, Brasil e Venezuela, onde o sítio onde vivíamos estava mais perto de uma cidade em um outro país do que de uma cidade brasileira.

O que dizia se estávamos no Brasil ou na Venezuela ou na Colômbia era a região do rio, neste caso o Rio Negro, em que nos encontrávamos e a língua colonizadora predominante falada que era ou o português ou o espanhol. Contudo, éramos e somos todos indígenas ou caboclos, convivendo com outras línguas indígenas, as quais eram faladas independentemente da fronteira, entendia-se o nheengatu, o baniwa, o yanomami e o tukano em qualquer um desses países. Na fronteira, a noção de Estado, de país, de nação, é diluída pela convivência e pelas noções de territorialidade, contudo, a existência das gentes, enquanto sujeitos de direitos, está diretamente relacionada ao fato de pertencerem a um ou outro Estado.

Assim, Stavenhagen (2010. P.1617) propõe uma outra perspectiva sobre a existência de fronteiras e a formação dos Estados, expondo a identidade norte-americana como uma história de conquista da fronteira, onde o próprio avanço ao “velho oeste” constitui o imaginário comum da dominação e expansão da sociedade civilizada sobre as sociedades não civilizadas, pois estas seriam primitivas, selvagens e incapazes de que pudessem algum dia se tornar civilizadas, coincidentemente essas sociedades ditas não civilizadas, são as sociedades indígenas e originárias da América do norte.

Esta característica foi fundamental para justificar a eliminação dos povos originários do ocidente norte-americano, propiciando o assentamento de colonos em suas terras, legalizando a apropriação e, inclusive, com a exclusão dos direitos desses povos da Constituição dos Estados Unidos que surgiu ao final do século XVIII, pois estes povos não eram sequer considerados como participantes reais da nova sociedade independente que ali surgia (Stavenhagen, 2010, p. 16).

Logo, para entender os direitos indígenas na atualidade, o recorte temporal do presente trabalho se dá no momento da constituição dos estados modernos, de forma que o Brasil, ao se constituir como estado autônomo poderia e deveria ter desde o princípio incluído em seu rol de direitos, os direitos dos povos indígenas, o reconhecimento de sua cultura, a proteção às suas terras, seus costumes e o seu direito próprio. A modernidade na qual surgem os estados modernos é abordada aqui como aquela iniciada e organizada pela Europa, quando ela se coloca no centro do mundo e a partir dessa centralização passa a ditar as regras contra a periferia que também é constitutiva dessa modernidade (Dussel, 1995).

No período colonial havia o tratamento desumano dos indígenas que foram objeto da questão indiana, no entanto, o debate acerca do tratamento devido aos indígenas não finalizou com a independência política dos países latino-americanos, porque a forma que estes países passaram a lidar com os indígenas mudou

apenas de termos, isto se deve ao fato de que no começo do século XIX foi também o período em que o colonialismo europeu se estendeu até a África e à Ásia, de modo que a forma de tratamento dos povos indígenas ainda possuía característica de uma missão civilizatória aos povos selvagens, o que gerou debates entre os juristas, historiadores, filósofos ingleses, franceses, alemães, durante todo o século XIX (Stavenhagen, 2010).

Diante disso, o eurocentrismo não é uma questão apenas de espaço geográfico, mas de epistemologia, de forma que controla o conhecimento não somente pela dominância das próprias línguas, mas também das categorias em que o pensamento é baseado, o pensamento só é pensamento se for feito pelo homem branco e europeu, conforme descreve Mignolo (2017, p. 4).

Muito embora as lutas de independência e a constituição dos estados modernos pudessem romper com as estruturas de poder coloniais, observa Quijano (2005) que não foi isto que ocorreu. Para ele, a colonialidade do ser, do poder e do saber permaneceram nas estruturas sociais desses estados, de forma a privilegiar certas pessoas e certos grupos sociais em detrimento dos povos que possuem uma relação com o mundo diferente do padrão hegemônico eurocentrado, assim, a forma de poder exercido, o acesso ao poder político e o que poderia ser considerado como conhecimento não contemplava os povos originários como sujeitos capazes de produzir uma organização social, de conhecimento e política que pudesse ser reconhecida pela estrutura das novas nações emergentes.

Neste contexto, nota-se que a modernidade deixou o direito divino dos monarcas em um segundo plano, pois estes passaram a ter um declínio na interpretação das escrituras para aumentar a vinculação da organização estatal e das leis e é neste cenário que a submissão da natureza aumentou à medida em que se teorizava a realidade moderna. Diante disso, observa-se a natureza como o outro, da qual o próprio ser humano não faz mais parte, pois ela deveria se submeter à vontade de todos os seres humanos e os humanos deveriam afastar de sua sociedade tudo o que não fizer parte do contrato social, do acerto presumidamente coletivo dos indivíduos que participam, querem ou se submetem ao contrato (Souza Filho, 2015).

Destacam Uribe e Uribe (2023) que as primeiras repúblicas do mundo são as americanas, contrapondo, inclusive, o imaginário de que os países latino-americanos são jovens e com uma história recente que sequer seria comparável à história dos países europeus, isto se deve ao fato de que as primeiras sociedades que se organizaram sob os ideais iluministas de forma a reconhecer, ainda que de forma limitada, a soberania do povo no lugar do poder divino característico das monarquias absolutistas foram justamente as sociedades das Américas. Assim, discorrem as autoras que os Estados Unidos constituíram a primeira república

moderna e o Haiti a segunda, porém esta última com o destaque de ser o primeiro povo negro livre de Abya Yala cujo ideal de liberdade impulsionou as demais independências americanas.

Além disso, Stavenhagen (2010, p. 17-18) descreve que os Estados Unidos excluíram os povos indígenas dos direitos dados aos demais cidadãos americanos, não apenas por tê-los como selvagens e primitivos, mas particularmente ao estabelecer um regime jurídico pautado em tratados com a Coroa Inglesa.

Apesar de estes tratados reconhecerem certos direitos relativos à diferença, à história de soberania e da presença dos povos em seus territórios ancestrais, estes tratados não passavam de manipulação temporária, pois assim que o Congresso norte-americano teve poder suficiente, os revogou de forma a não obrigar mais os Estados a respeitá-los, empreendendo a política de reservas indígenas sem qualquer vinculação com os territórios tradicionais desses povos e o mesmo ocorreu em outros países como a Austrália, Nova Zelândia e Canadá, coincidentemente países com vínculos anglo-saxões (Stavenhagen, 2010, p. 17-18).

Portanto, antes das lutas de independência das colônias de Portugal e Espanha, era premente que a estrutura colonial se tornara completamente insustentável ao ponto de surgirem movimentos e rebeliões que antecederam as rupturas definitivas com aqueles reinados. Acrescente isso ao fato de as sociedades ibéricas se estruturaram de modo altamente hierárquico, onde restava improvável o lugar para a igualdade, sobretudo, ao se tratar de povos ameríndios. Por conseguinte, as sociedades que surgiram a partir da ruptura com a Coroa portuguesa e espanhola, também se caracterizam pela sua formação hierárquica o que, inevitavelmente, perpetuou uma segregação racial justamente pela garantia dos brancos como grupo dominante (González, 2020).

No entanto, dois movimentos destacam-se pelo envolvimento da população camponesa e indígena, quais sejam a rebelião de Tupac Amaru II, ocorrida em Cusco, no Peru e o Movimento Comunero, ocorrido em Nova Granada, na Colômbia.

A primeira rebelião trata da união de milhares de homens e mulheres que no começo tinham o fito de se rebelar contra a injustiça e os altos impostos da Coroa, isto fez com que a elite *criolla* aderisse ao levante, de modo que os combates contra o exército espanhol aumentaram de forma a se tornar um grito de reivindicação indígena que atacava diretamente o sistema de castas colonial, traduzindo-se na busca de um verdadeiro reconhecimento legal dos descendentes incas de sua condição como tais frente à dominação espanhola (Walker, 2020; Uribe e Uribe, 2023; Pease, 2009).

Portanto, esta rebelião destaca a importância da figura de um inca ressurgido quase como uma figura messiânica diante da população andina e que através do

conhecimento de uma consciência de povo que surge a partir da difusão de obras que ressaltam o passado glorioso dos incas, como foi a divulgação dos “comentários reales de los Incas” de Inca Garcilaso de la Vega, os quais influenciaram diretamente os descendentes da antiga nobreza cusquenha e que após a rebelião, a sua circulação foi proibida (Walker, 2020; Uribe e Uribe, 2023; Pease, 2009).

Esta rebelião foi sufocada com violência e culminou com o assassinato de Tupac Amaru II e Micaela Bastida, sua esposa e estrategista militar, no entanto, é considerado o levante mais importante da história colonial, especialmente por ser uma rebelião indígena e popular, de forma que as medidas adotadas pelas autoridades foram no sentido de reprimir qualquer memória coletiva do levante, impulsionando medidas severas para castigar e assimilar a população indígena, o que durou pouco tempo pois eram tão severas que as pessoas passaram a recordar dessa rebelião de distintas formas e até hoje permanecem as batalhas pela memória coletiva da rebelião, principalmente porque os rebeldes repensaram e, de fato, tentaram reinventar o mundo colonial andino. Neste ponto, percebe-se que esta idolatria foi uma forma de resistência apropriada pelos povos indígenas, pois a persistência ou renovação de seus ritos se mesclava com a luta social (Walker, 2020; Uribe e Uribe, 2023; Pease, 2009; Vainfas, 2022).

A revolução de Tupac Amaru ecoou por Peru, Bolívia e Argentina e, mais, por todo o continente, de forma que inspiraram os comuneros em Nova Granada, onde também surgiu um movimento de base popular contra os impostos e injustiça social, o qual contou com a adesão de mais pessoas que o próprio exército Libertador de Bolívar, ainda que contasse eventualmente com a participação das elites locais. As reivindicações dessa rebelião incluíam a autonomia dos povos e os direitos sobre a terra. A rebelião dos comuneros, assim como a rebelião de Tupac Amaru II evidenciaram a capacidade de mobilização e apoio popular de indígenas, mestiços e camponeses que foram as bases das independências (Uribe e Uribe, 2023).

Outro aspecto importante das lutas por liberdade se deu nos quilombos, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*, os quais foram criados a partir da fuga da escravidão para se tornarem os primeiros povos livres e negros das Américas, estes povos lutaram diretamente contra os colonizadores e demonstravam a possibilidade de formar alternativas de organização social livre (González, 2020; Uribe e Uribe, 2023).

Diante disso, observa-se que a revolução haitiana marca o início dos processos de independência na América Latina e Caribe, desse modo, todos os ideais que permeavam a revolução francesa, na qual se bradava liberdade, igualdade e fraternidade, ao serem absorvidos pelos escravos e ex-escravos do Haiti, foram tomados pela opressão da mesma França que “revolucionava” o mundo moderno,

por conseguinte, esta revolução marca de forma exemplar a contradição do mundo ocidental e a sua práxis em Abya Yala (Retamar, 2016).

Portanto, a França imersa em ideais anticolonialistas, de liberdade e antiescravagista, procurava por meio de suas tropas restabelecer a escravidão e o colonialismo no Haiti. Diante disso, o primeiro país negro livre do mundo moderno sofreu consequências diretas diante do fim da escravidão e com o sistema de *plantation*, pois a sua ruptura com a França resultou em um bloqueio direto e indireto através de outras metrópoles, por conseguinte, isto fez com que o Haiti reatualizasse formas econômicas e ideológicas mais próximas da África do que do Ocidente (Retamar, 2016).

A revolução haitiana contava com a articulação de pessoas que compunham a base popular da colônia formada por escravos, camponeses, negros e mulatos. Assim, sob o comando de Pétion, o Haiti pôde realizar uma política agrária voltada ao povo, ainda que as divergências políticas com Henri Cristophe tenham causado uma guerra com o norte do país (Ramos, 2012). Em seguida, sob forte influência norte-americana, este país passou por um processo de neocolonialismo, conforme a observação de Retamar (2016, p. 239) “*así, el primer país latinoamericano en obtener su independencia recorrería, a pesar de su vigorosa originalidad, un camino similar al de los otros países de nuestra América*”. Porém o seu processo de independência transbordou as suas fronteiras e passou a influenciar, também, as colônias dos países ibéricos.

A despeito de Bolívar considerar que o processo de independência das colônias dos países ibéricos se deu de forma prematura, principalmente em decorrência das incursões de Napoleão na Europa, aliados a isto se inclui também como fatores preponderantes a debilidade social e econômica das colônias, o que chamou a atenção da Grã-Bretanha, a qual passou a se interessar nesses mercados consumidores emergentes e fornecedores de matéria prima para fomentar a sua revolução industrial (Ramos, 2012).

Portanto, o conteúdo social dos movimentos de independência iria se mostrar fundamental, pois era necessária uma profunda ruptura com a estrutura social estabelecida por Portugal e Espanha, isto porque as colônias ainda se valiam da mão-de-obra escrava e ausência de igualdade social entre as raças, de forma que, conforme observa Ramos (2012, P. 225) “após três séculos, era inevitável emancipar socialmente os oprimidos e humilhados, isto é, os negros, índios, zambos e mulatos, que constituíam a maioria da população, seja como escravos, como servos ou camponeses sem terra”.

No entanto, Bolívar inicialmente manteve na primeira etapa de sua luta aliados das classes sociais mais abastadas das colônias, as quais queriam livrar-se da

dominação espanhola, sem, contudo, renunciar aos seus privilégios. Este cenário mudou radicalmente diante da residência de Bolívar no Haiti e, influenciado por sua amizade com Pétion, a sua estratégia de aliados mudou, de forma a ser possível uma aliança entre a elite *criolla* e os povos ditos “de cor” que durou o suficiente para expulsar os espanhóis das terras, hoje, venezuelanas (Ramos, 2012)

Para Ramos (2012, p. 168), as características fundamentais da estrutura colonial só se tornam evidentes no período das independências, pois “ das regiões ibero-americanas, debilmente vinculadas entre si, e exploradas genericamente pela Espanha, único centro aglutinante, surgirão as ‘nações’ particularizadas, atraídas pelo ímã de outros centros mundiais mais poderosos e estáveis que a Espanha”, assim, estes outros centros mundiais exercerão o controle de economias exportadoras, com as quais as antigas colônias já estavam habituadas, fomentando a independência de estados fragilmente soberanos.

Isto, pois, o surgimento dos estados modernos na América Latina, ao romper com o imperialismo dos países europeus, manteve as estruturas e classes sociais arraigadas da estrutura colonial. Por conseguinte, as nações oriundas dessa ruptura não introduziram em suas constituições os direitos dos povos não pertencentes à sociedade hegemônica (Ramos, 2012). De acordo com isso, Souza Filho (2016, p. 32-33) expõe o seguinte:

O curioso é que as independências contaram com a participação dos africanos e dos índios como tropas nos exércitos de libertação. Os libertadores, Bolívar, San Martín e Artigas, defenderam o fim da escravidão e os direitos dos índios e não puderam cumprir suas promessas porque não governaram os países que libertaram. Talvez, historicamente o mais correto seria dizer que não governaram porque cumpriram suas promessas, e as novas elites dominantes aliadas às novas potências coloniais não desejavam uma mudança no sistema de produção baseado na escravidão e no saqueio das terras indígenas. Isso significa que a dupla destruição deveria continuar: os povos e a natureza não poderiam entrar num documento jurídico que proclamava a propriedade individual como centralidade do sistema. Povos, enquanto coletividade autossustentável, e natureza, sobre uma terra, na prática atrapalhavam e continuam atrapalhando, de acordo com a concepção capitalista, a produtividade da terra, vista como produtora de rendimentos e remuneração do capital. Para essa concepção, a terra deve estar livre e vazia de povos e natureza “inútil”.

Neste sentido, Uribe e Uribe (2023) explicitam que é recorrente o pensamento onde estas repúblicas surgiram, propiciadas justamente pelas revoluções de independência, de que o sucesso destas revoluções levaria inevitavelmente à

unidade nacional e que a independência foi pensada como um movimento nacional, onde todas as classes e regiões participaram ativamente e conscientemente do processo, no entanto, ao compreender onde estas revoluções surgiram, é possível entender todas as dificuldades que surgiram com as primeiras repúblicas. Elas ressaltam que estes problemas derivam da estrutura colonial que possuía características muito específicas, pois as colônias e os vice-reinados não possuíam qualquer relação entre si e, não raro, as suas regiões internas também não possuíam um vínculo forte o suficiente para gerar o sentimento de nação, pois o relacionamento se dava diretamente com as suas metrópoles.

O não lugar dos povos indígenas na constituição dos Estados Unidos foi levado a cabo também pelas repúblicas de Abya Yala, notadamente pelo Chile e Argentina, ante ao seu tratamento contrário à existência de povos indígenas, logo, os indígenas se encontravam absolutamente fora do sistema jurídico nacional, sem que sua cultura fosse devidamente protegida, por conseguinte, eles eram tratados como párias e completamente marginalizados, de forma que o conceito de “civilização ou barbárie” foi responsável pelo surgimento de políticas sociais, econômicas e até militares nas relações entre o Estado republicano e os povos. Isto foi a justificativa utilizada para a aniquilação física de grupos inteiros, massacres, deslocamentos forçados, para dar lugar à propriedade privada, aos latifundiários, ao agronegócio e a todas as formas possíveis de expulsão dos povos originários de suas terras (Satavenhagen, 2010).

Ademais, havia o discurso alternativo do período das independências, o qual tem origem nas lutas de Simón Bolívar, professado também por padres, independentistas, libertadores que convergia no pensamento de que não deveriam mais existir diferenças entre ao habitantes de Abya Yala, pois a independência culminaria com direitos iguais e o termo índio seria abandonado, pois nessas terras todos seríamos americanos, inclusive não haveria mais negros e nenhuma vinculação com a África, pois a escravidão não mais existiria (Satavenhagen, 2010).

Expõe Stavenhagen (2010) que esse pensamento era um mito muito bonito de tentativa de unificação dos povos das américas, pois expressava justamente o contramito da realidade vivida pela população racializada desse continente que, em verdade, segue atualmente com altos índices de desigualdade social e econômica, sofrendo discriminações diversas e exclusão social, com o paradoxo de que o mito da igualdade é um mito conveniente de ser sustentado.

Por mais que este tenha sido o discurso da época, observa-se que na realidade os Estados nacionais surgiram em contradição com as culturas que não se apropriam da natureza como comércio, mas vivem em situação de integração e respeito mútuo, sem aprisioná-la, assim, essas sociedades foram expulsas da mo-

dernidade junto com a própria natureza, pois não são, assim, consideradas civilizadas para os padrões dos pensadores da modernidade (Souza Filho, 2015), de acordo com isso, tem-se a seguinte observação de González (2020, p. 143):

Desse modo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais.

Observa-se, ainda, que as elites culturais e intelectuais da América Latina absorveram a ideia de que o mundo estaria dividido em grupos biologicamente diferenciados e com o cientificismo do século XIX, proveniente da Europa, começaram a surgir as teorias sobre as raças humanas, conduzindo antropólogos a estudar a cor da pele, os dentes, os crânios das pessoas, pois tudo poderia ser cientificamente classificado, inclusive os próprios seres humanos, mas essas diferenças serviam também ao racismo, criando o mito da desigualdade cultural e da desigualdade intelectual (Stavenhagen, 2010).

Este pensamento foi usado para justificar, inclusive o próprio sistema de exploração econômica, opressão, discriminação, domínio e subordinação política, de forma que foi criado também o mito da incapacidade dos indígenas, assim, estes não poderiam ser admitidos como cidadãos desses estados modernos (Stavenhagen, 2010).

PINDORAMA, DE SEDE DO IMPÉRIO PORTUGUÊS AO BRASIL

Diferentemente dos outros países da América Latina, o território de Pindorama – terra das palmeiras - assim denominado o território brasileiro em tupi, teve a sua pilhagem iniciada na costa baiana, apenas oito anos após a chegada de Colombo em Quisqueya, de forma que Pedro Álvares Cabral ainda é retratado como o responsável pela descoberta do que viria a ser o Brasil. Conforme exposto anteriormente, Portugal e Espanha dividiram o mundo a partir do tratado de Tordesilhas e a América portuguesa teve características que possuem pontos em comum com a América espanhola e o Caribe, no entanto, algumas peculiaridades precisam ser destacadas.

A chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808 marcou uma diferença significativa, principalmente no âmbito político, pois foi o único lugar das Américas

em que a sede do império foi mudada para este continente, como consequência direta da expansão dos domínios napoleônicos na Europa, diferentemente das colônias espanholas que possuíam a sua organização administrativa nos vice-reinados de Nova Espanha (México), Nova Granada (Colômbia e Equador), Peru e Rio da Prata (Argentina, Uruguai e Paraguai), além das capitânias-gerais de Guatemala, Cuba, Venezuela e Chile, fato este que aliado ao idioma, acentuou o isolamento do Brasil em relação às demais nações latino-americanas, no entanto, o tratamento dado durante a colonização do Brasil possuiu duas designações oficiais que era o Estado do Brasil e o Reino do Brasil e nunca foi chamado de colônia, apesar de ter sido uma colônia de fato até a independência (Ramos, 2012; Loureiro, 2022).

A independência do Brasil foi proclamada em 1822 pelo príncipe português Dom Pedro I, no entanto, observa-se diversas insurreições contra o império e as imensas desigualdades sociais que afetavam as diferentes regiões do país. Neste ponto, a América portuguesa se constituía em Estado do Brasil e na Amazônia Portuguesa, a qual passou por diversas mudanças de nome e configuração geográfica, mas que em síntese, permaneceu política e administrativamente separada do Estado do Brasil até meados do século XIX, de modo que o desafio de integrar a Amazônia (Grão-Pará) formalmente ao espaço nacional foi possível apenas no ano de 1823, pois as suas lideranças políticas eram favoráveis à Coroa portuguesa durante o processo de independência (Loureiro, 2022).

De acordo com Cunha (1992, p.133) a questão dos povos indígenas deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras. Principalmente porque tal período, do século XIX, ficou marcado pela transição da Colônia para República Velha, com a Proclamação da Independência de Portugal feita pelo próprio príncipe lusitano, além de representar a transição também da utilização do tráfico negreiro e, posteriormente, com a abertura de vagas de trabalho para os imigrantes. Contudo, a Amazônia portuguesa foi a grande fornecedora de mão de obra escrava indígena e, após a proibição da escravidão indígena em 1755, o trabalho compulsório dos índios passou a ser utilizado, mais até que o trabalho escravo de africanos (Sampaio, 2014; Loureiro, 2022).

O governo do Brasil independente surgiu entre variados conflitos envolvendo os políticos conservadores e liberais, bem como entre os portugueses e os nascidos no Brasil, além do próprio conteúdo absolutista do governo, a exemplo da Constituição outorgada de 1824, após a dissolução da assembleia constituinte, sem participação popular e mantendo a estrutura escravocrata da sociedade (Oliveira; Freire, 2006; Loureiro, 2022).

Estes conflitos resultam na renúncia de Dom Pedro I em favor de seu herdeiro, Dom Pedro II que por estar com apenas 5 anos de idade teve o seu governo

assumido por regentes, assim, diante de um espaço nacional e de uma nacionalidade brasileira ainda em formação, surgem em vários lugares revoltas populares como a Farroupilha (1835-1845) no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, Malês (1835) e Sabinada (1837-1838) na Bahia, das quais se destacam a Cabanada (1833-1834) e Cabanagem (1833-1836) pelo seu conteúdo social e geográfico (Oliveira; Freire, 2006; Loureiro, 2022).

De acordo com isso, Oliveira e Freire (2006) descrevem que a revolta da Cabanada vivenciada em Pernambuco e Alagoas contava com a participação de povos indígenas que moravam em antigos aldeamentos missionários, de forma que as terras em que viviam foram doadas pelos portugueses em decorrência do apoio daqueles em combates contra negros quilombolas e os holandeses, contudo, estas terras sofriam com constante pressões dos senhores de engenho ante ao aumento da produção açucareira que demandava mais espaço para o plantio, com a consequente expulsão dos posseiros de suas terras.

Neste contexto havia uma crise social que atingia diretamente as camadas mais empobrecidas da população como os colonos, negros e índios, para os quais “o Império e a antiga realza absolutista eram vistos com benevolência, pois o poder régio combatia violências e permitia iniciativas justas contra poderes locais” (Oliveira; Freire 2006, p. 87), assim, eles entendiam que a política liberal era a responsável pela concentração fundiária, de modo que isto foi fundamental para a revolta de moradores, lavradores e índios que defendiam suas posses.

Esta revolta, portanto, tinha um caráter restaurador da monarquia, de forma que se aliavam os escravos fugidos, índios, “caboclos” Xucuru e colonos mestiços a setores conservadores como os comerciantes portugueses instalados nas cidades, o clero e até mesmo alguns senhores de engenho, pois estes também queriam manter a estrutura colonial. O nome dessa revolta se deve às pobres moradias em cabanas de taipa e palha, de forma que os denominados cabanos lutavam pelo direito de possuírem as terras que cultivavam e a liberdade do comércio (Oliveira; Freire 2006).

Ao final, as tropas legalistas, formadas inclusive por indígenas Tupi, desalojaram os cabanos, prendendo os capitães da revolta, associando-se à fome que se alastrou aos revoltosos e foi causa de inúmeras deserções. Essas tropas foram agrupadas pelo então presidente da província de Pernambuco, de forma que aos cabanos, já enfraquecidos “foi proposta pelo Bispo de Pernambuco a rendição e a anistia dos cabanos, que se dispersaram pelas vilas enquanto as revoltas eram extintas” (Oliveira; Freire 2006, p.88-89).

Quanto à Cabanagem, destacam Loureiro (2022) e Oliveira e Freire (2006) que a revolta tinha como pressuposto a indignação contra a desigualdade social

e era majoritariamente formada pelos tapuios¹⁴, caboclos, negros escravos e indígenas diversos, mas também por pequenos proprietários e outros trabalhadores explorados, foi um movimento político que ocorreu no Pará e Amazonas com o seguinte conteúdo social:

(...) os “cabanos” viviam miseravelmente em barracos à beira dos rios; os indígenas eram perseguidos e, muitas vezes, caçados e mortos como animais; nas cidades, os pobres penavam sem emprego; as autoridades designadas pelo governo central não agradavam às elites locais; fazendeiros e comerciantes lutavam por maior participação nas decisões políticas e um sentimento geral de abandono tomara conta da população. Daí porque a Cabanagem apresentou características especiais entre os movimentos sociais violentos no Brasil: foi um dos raros movimentos sociais em que elites e povo se juntaram por um objetivo comum – pôr um fim no governo autoritário e no abandono político da região -, ainda que por questões e interesses distintos (Loureiro, 2022).

Portanto, nota-se que as diferentes classes e grupos que compunham a Cabanagem determinariam as lutas desse movimento e as suas contradições, inicialmente se impondo como revolta de cunho defensor das ideias republicanas e almejando a autonomia frente ao Estado do Brasil, porém, em seguida assumiu o caráter antiescravagista e em defesa da cidadania dos cabanos. Este movimento, assim como os demais movimentos populares brasileiros, foi duramente combatido e culminou no extermínio de inúmeras comunidades de indígenas e de tapuios, bem como gerou a violência em comunidades ribeirinhas de forma a desarticular a organização interna de vários povos (Oliveira; Freire, 2006; Loureiro, 2022; Menéndez, 1992).

Ademais “a repressão que se espalhou pela Amazônia atingiu grupos indígenas como os Maué, quilombos e comunidades de ‘Tapuios.’ Grupos envolvidos na economia regional, como os Mundurucu do rio Tapajós, foram lançados contra índios ‘rebeldes’, como os Mura do rio Madeira” (Oliveira; Freire 2006, p. 91-92).

Para a massa de explorados, formada por negros, mestiços pobres e índios, as ideias da Revolução Francesa de igualdade, fraternidade e liberdade representavam uma expectativa de mudança de vida, por isto esta revolta foi tão reprimida, pois a base da Cabanagem era majoritariamente formada pela mão-de-obra escrava e semiescrava que sustentava o modo de produção colonizador (Menéndez, 1992). Diante disso, Loureiro (2022) expõe que foi a partir deste movimento

¹⁴ (...) termo utilizado na Amazônia para os índios que já eram cristãos e mantinham contatos pacíficos com os brancos, à diferença dos “índios bravos” (Oliveira; Freire, 2006).

social que os governos brasileiros entenderam a necessidade de integrar a Amazônia ao restante do Brasil.

O reconhecimento da participação dos povos indígenas nas lutas populares de resistência ainda é pouco de modo que Oliveira (2016) destaca a constante exclusão e marginalidade, bem como a tutela que outorgava a outros o direito de pensar e falar pelos povos, além de toda a construção histórica sobre a sua inferioridade enquanto humanos, de maneira que ainda é recente a visibilidade dada aos intelectuais indígenas, principalmente ao se considerar aqueles que passaram por universidades, além da comum oscilação na literatura acerca da visão dada aos movimentos de resistência indígena ou como versões “depreciativas” ou “apologéticas” das revoltas que pouco contribuem para as articulações posteriores a estes embates (Oliveira; Freire 2006).

No que concerne a este período, Cunha (1992, p. 136/138) relata que existiram os adeptos da brandura e da violência contra os povos indígenas, esta última intensificada principalmente pela chegada da família real no Brasil. Contudo, após a abdicação de Dom Pedro I, e com a descentralização em 1834, as províncias passaram a propor políticas contra os interesses indigenistas, pois tomadas pelas oligarquias regionais e pela manutenção da grande propriedade que veio a ser chancelada através da Lei de Terras de 1850. Assim, o vazio legislativo quanto aos índios permaneceu silencioso e principalmente submisso a uma política de terras.

A Guerra do Paraguai (1864-1870) contou com a participação indígena na defesa do território brasileiro, com os Terenas e Kadiwéu, além da convocação de outros povos indígenas, como foi o caso dos Xucuru de Pernambuco e os Guarani Kaiowá do Paraná, no entanto, muitos indígenas morreram em combate. Como a guerra se estendeu ao território Terena, Dom Pedro II concedeu a estes uma reserva no Mato Grosso, assim como doou terras também aos Kadiwéu (Borga, 2015).

Com a Proclamação da República em 1889, com um conteúdo social diferenciado das revoluções de independência dos outros países latino-americanos, o Brasil não sofreu o processo de balcanização das colônias espanholas de se fragmentar em várias repúblicas menores, mas sofreu uma balcanização em relação à América Latina, isolando-se desses países (Ramos, 2012). Quanto à Proclamação da República dos Estados Unidos do Brasil, no entanto, cabe a importante observação de Uribe e Uribe (2023) da similaridade das primeiras repúblicas na América Latina em relação a um certo heroísmo dado aos militares como salvadores da pátria, o que ocorre até os dias atuais, pois supostamente seria a única classe da sociedade que poderia manter a ordem política e social.

Portanto, os povos indígenas que habitam as atuais fronteiras do Brasil são historicamente invisibilizados. Isso se deve ao fato de que desde o período colonial até os dias atuais há uma enorme dificuldade por parte dos agentes estatais na

promoção e efetivação de seus direitos, assim como da sociedade envolvente de compreender que eles são povos com cultura e modos de vida próprios e como tais, necessitam de atenção diferenciada para tudo o que lhes diz respeito.

No Brasil, a subalternização pela tutela

Ao se considerar que o Brasil nasce de uma independência proclamada pelo herdeiro da Coroa portuguesa, não causa grande espanto que as populações tradicionais, negras e indígenas que habitam este território precisaram aprender a dialogar com as constituições que se sucederam no Brasil.

Diante disso, nas grandes interpretações sobre o Brasil a participação do indígena é por vezes silenciada, não bastasse isso, quando há qualquer menção à sua participação na construção da nacionalidade brasileira, esta é realizada de forma exótica e repetitiva, de forma que essa interpretação é realizada apenas “como fruto exclusivo de acasos, incidentes menores e relatos pitorescos. Do monarquismo católico, escravagista e conservador, às investigações sobre a formação da classe trabalhadora, o que ficou como secundário em tais narrativas e painéis interpretativos foi a diversidade étnica e racial do país” (Oliveira, 2016, p. 12).

No período colonial, o estabelecimento dos povos em aldeias foi realizado inicialmente pelos jesuítas e, a princípio, com número reduzido de missionários, no entanto, com o desenvolvimento da Companhia de Jesus houve a expansão da alfabetização, ensinamento da doutrina cristã, o combate à vida nômade, bem como a mudança de certos costumes indígenas por parte dos próprios povos indígenas diretamente influenciados e obrigados ao cumprimento da evangelização compulsória (Kayser, 2010; Perrone-Moisés, 1992).

Por conseguinte, para facilitar o convívio desses povos com os jesuítas, foi introduzido o Nheengatu, ou seja, uma língua que traduzia um tupi modificado juntado ao guarani e que passou a ser a língua comum dos índios, os quais antes falavam línguas diferentes e em alguns casos substituiu totalmente a língua originária (Kayser, 2010), como ocorreu também na minha família, onde se deixou de falar o baniwa para se falar o nheengatu e o português.

Como bem explicado por Perrone-Moisés (1992, p.119), o “aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento econômico da colônia”. Contudo, a administração das aldeias mudava de acordo com interesses políticos da época.

O trabalho indígena foi fundamental durante todo o período colonial brasileiro e não foi diferente no período do império do Brasil, assim, a partir da Lei

de Liberdade de 1755 havia a preocupação de que a ociosidade e a vadiagem se tornassem comuns aos índios recém libertos do trabalho escravo no âmbito dos núcleos urbanos, logo, a recusa ao trabalho foi qualificada como demência e os índios submetidos ao juízo de órfãos, de modo que se tratava de uma solução temporária para o período de transição entre o trabalho forçado e a liberdade, apesar de em nenhum momento essa lei mencionar a figura jurídica da tutela “ao contrário, todo o texto aponta para a liberdade sem intermediários, abrindo-se mesmo a possibilidade de apelas por meio dela à Junta das Missões para todos, excetuados os filhos de escravas africanas” (Sampaio, 2014, p. 39).

Portanto, a tutela se aplicava apenas aos indígenas que estivessem fora dos seus grupos tradicionais, pois ela se limitava aos seus contratos com os brancos, não existindo a tutela para o grupo indígena, reforçando o caráter de regulação do trabalho livre, por isto que havia a preocupação com a ociosidade e vadiagem, vez que nesta época a tutela não estava necessariamente vinculada à ideia de infantilidade indígena (Cunha, 1987a)

Apesar de a relação entre povos indígenas e Estado sob o regime da tutela tenha ficado evidente com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), este regime se iniciou muito antes desse período, conforme observa Sampaio (2014), de forma que ele é observado no Diretório Pombalino (Diretório dos Índios) e é fundamental para a compreensão das políticas indigenistas que serão adotadas na república, neste sentido Oliveira e Freire (2006, p. 69):

O período que vai da gestação e da instalação do Diretório dos Índios (1755) até a formulação de uma política indigenista baseada em princípios republicanos (com a criação de uma agência específica, o SPI, em 1910) não era de maneira alguma homogêneo nem implicava um tratamento unitário aos indígenas brasileiros. Havia, ao contrário, uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concernia aos valores e aos princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas.

Existem outras razões, no entanto, que recomendam que essas fases sejam tratadas como um conjunto. Se o modelo colonizatório delineado pelo Marquês de Pombal parece esgotar-se no ato de extinção do Diretório de Índios (1798), a sua figura básica – o cargo de Diretor de Índios – continuará a existir até a metade do século XIX em muitas regiões do país. Por outro lado, se a Independência irá trazer um novo ideário quanto ao indígena, só muito lentamente é que se definirão práticas e se criarão instrumentos administrativos para lidar com essa questão.

Como resultado concreto desses dois movimentos, torna-se difícil perceber fortes descontinuidades entre a política assimilacionista do Diretório

(segunda metade do século XVIII) e o progressivo retorno dos missionários à condição de administradores dos índios (o que é característico do segundo reinado). É importante notar que em nível de procedimentos e objetivos isso não correspondeu de modo algum a uma atualização do antigo modelo de colonização missionária proposto nos séculos XVI e XVII, quando predominava uma estrutura tutelar e anti-assimilacionista.

Portanto, segue à Lei de Liberdade de 1755 a implantação do Diretório dos Índios, em 1757, para os povos que habitavam a região do Pará e Maranhão e no ano de 1758 este se estendeu à colônia do Brasil, o qual previu a existência do cargo de Diretor de Índios que perdurou até o século XIX, bem como foi o documento no qual o regime de tutela foi evidenciado. Além do mais, muito embora existisse o diretório, este não se traduzia em homogeneidade ao tratamento dos indígenas brasileiros. Este diretório surgiu quando os ideais absolutistas delineavam um Estado laico, de forma que culminou com a expulsão de ordens religiosas das colônias portuguesas da América, África e Ásia, limitando a ação de agentes em contato com as populações indígenas (Oliveira; Freire 2006).

Diante disso, o Diretório dava orientações de que houvesse um diretor nas povoações, bem como as aldeias deveriam ser transformadas em vilas e que os índios não seriam mais governados pelos missionários, mas por juízes e vereadores, com a eliminação da escravidão dos índios por meios legais, além de organizar as várias esferas da vida das povoações. Portanto, o Diretório foi um instrumento de tutela que fazia a gradual transição da escravidão para a liberdade, uma vez que os índios até então não poderiam ser senhores de si mesmos dado o grau de sua ignorância e falta de aptidão, de forma que eventualmente esses indígenas alcançariam um certo grau civilizatório, introduzindo-se o uso obrigatório da língua portuguesa e da língua geral, de tal maneira que o português seria o idioma para a instrução e comunicação entre os indígenas, conduzindo-os preferencialmente para as atividades de comércio e agricultura (Sampaio, 2014; Oliveira; Freire 2006).

A política adotada pelo Diretório dos Índios cumpriu muito bem o papel na desarticulação das comunidades indígenas ao estabelecer que as famílias deveriam viver em casas próprias e separadas, rompendo laços comunitários, com a repartição dos índios de acordo com as necessidades das povoações, o estímulo do casamento entre brancos e índios, pois desde o Alvará de 1755 havia a regulamentação dos casamentos mistos, bem como deveriam andar vestidos e direcionando-os para uma produção através do trabalho que lhes trouxesse mais privilégios e honorarias, isto porque o Diretório contabilizava e controlava o dízimo sobre a produção indígena (Oliveira; Freire 2006).

Contudo, a sua aplicação encontrou diversos problemas diante das fugas, retornos para as aldeias, assim como epidemias que reduziram a força de trabalho indígena, fato este que aumentou o emprego dos descendentes e o desmonte de diversas organizações internas, ainda que a presença indígena na região norte tenha sido de fundamental relevância para assegurar as fronteiras lusitanas na América. Com o final do Diretório em 1798, manteve-se a tutela dos indígenas e seus bens com Estado através dos juízes de órfãos, pois ainda assim, os indígenas eram vistos como incapazes de assegurar os seus próprios direitos (Oliveira; Freire 2006).

Assim, durante o século XIX, os grupos indígenas não possuíam qualquer tipo de representação junto ao Império, com exceção dos raros pedidos formulados diretamente ao Imperador, não possuindo em nenhum nível da organização administrativa algo que pudesse exprimir as suas demandas à colônia, ao império e, ainda, à República em seus primórdios, de forma que as suas manifestações de resistência se cingiam às rebeliões, certas hostilidades, conflitos diversos com formas diferentes especialmente pelas políticas portuguesas adotadas face aos índios aliados e aos índios considerados bravos, contra os quais resgatou-se as guerras justas contra os Botocudos e Kaingang (Cunha, 1992; Oliveira; Freire 2006).

Isto porque no início do século XIX, com o estabelecimento da família real portuguesa no Brasil, são utilizados os subterfúgios das guerras justas do início do período colonial, as quais fazem ressurgir a escravidão temporária dos índios e tinham por efeito conquistar a terra dos indígenas que passariam a ser terras devolutas, ou seja, terras públicas sem destinação, mas públicas para o império e não para a coletividade indígena, no entanto, isto implicava também a permanência dos índios para os quais não se tinha declarado as guerras justas nas terras em que se encontravam, até que elas pudessem se tornar viáveis aos interesses da Coroa. Além disso, as terras ocupadas em aldeamentos para onde os índios eram levados deveriam ser inalienáveis e não poderiam ser consideradas devolutas já que cumpriam o papel fundamental de concentração dos índios nessas localidades (Cunha, 1992).

Ainda no século XIX, expõe Cunha (1992) que houvera a categorização dos índios, ou seja, os índios foram subdivididos em bravos, domésticos ou mansos. No entanto, ela expõe que havia duas categorias destacáveis de índios, quais sejam os índios Tupi e Guarani, tratados como extintos ou assimilados, justamente aqueles aos quais serviam como referencial do “índio do romantismo e na pintura” e a dos índios Botocudos, por assim dizer, dos índios tidos como os de reputação de “indomável ferocidade”, expondo que os aspectos positivos e negativos dos povos indígenas também eram conflitantes nesse período, pois contrapunha as perspectivas sobre os índios acerca de sua tutela, as teorias científicas, o assimilacionismo e a visão romantizada (Oliveira; Freire, 2006).

Nesta lógica, Cunha (1992, p. 141-142) explicita que “o título dos índios sobre as suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do Indigenato, o mais fundamental de todos não exige legitimação”, pois através dessa interpretação quando da promulgação da Lei de Terras em 1850, as terras indígenas não poderiam ser devolutas, uma vez que estas terras não necessitam de nenhuma legitimação para a sua existência, pois basta que elas existam o que se contrapõe diretamente à lógica de que toda a terra deveria ser privada, com exceção às terras públicas.

Logo, o Indigenato, fundamenta a posse indígena de forma diversa da posse e da propriedade de origem romana, reconhecendo que os indígenas são os primários e naturais senhores de suas terras, os quais não poderiam sofrer qualquer moléstia ou incômodo por parte da jurisdição real ou de particulares (Mendes Júnior, 1912, p.58).

No entanto, a dificuldade de compreensão jurídica, diga-se do direito hegemônico e imposto aos povos indígenas, é o da significação da essencialidade da terra para a vida, conforme exposto por Souza Filho (2021), uma vez que a centralidade dada à propriedade da terra impulsionou o esquecimento da lei em relação aos índios, pois as suas terras deixaram de ser seus domínios para se transformar em propriedade privada, o que permeou a disputa sobre a terra onde a constante retirada, expulsão, realocação dos indígenas de suas terras passou também a ser a política do Estado brasileiro.

Portanto, na prática para os povos indígenas a transição do período colonial, depois imperial e depois para a república não representou nenhum reconhecimento dos seus direitos, inclusive tanto a Carta Política do Império do Brasil de 1824 como a Constituição brasileira de 1891, promulgada devido ao esgotamento do regime monárquico, não trataram sobre os direitos indígenas, cabendo apenas no ato adicional à Constituição do Império de 1824 a competência dos parlamentos e governos das províncias e do próprio Império o fomento da catequese e da civilização dos indígenas (Kayser, 2010).

Embora as questões relativas ao território indígena não sejam o objetivo principal desse trabalho, as relações entre povos indígenas e o Estado demanda o entendimento de que não existem povos sem um local onde a sua cultura e as suas relações possam ser desenvolvidas e a ligação dos povos indígenas com os seus territórios é muitas vezes incompreensível para as pessoas que não pertencem a estes povos, uma vez que o tratamento que se dá às terras é o de propriedade, característica privatista de nossa sociedade e herança do direito romano (Souza Filho, 2006; Souza Filho, 2022).

Isto porque cada povo é capaz de fazer o seu próprio conceito de território, tanto que no que se refere aos povos indígenas, é possível que ele seja delineado de acordo com a sua cultura, envolvendo suas crenças e mitos. Dessa forma, é difícil

definir com precisão os limites dos territórios, como espaço geográfico onde o seu poder é exercido, especialmente ao se tratar dos povos indígenas que habitam o Brasil, não se podendo afirmar quais as fronteiras que eles respeitavam e as quais precisaram respeitar à medida em que o processo de avanço sobre as suas terras quando não os dizimava, os empurrava cada vez mais para dentro do território brasileiro (Souza Filho, 2006; Souza Filho, 2022). Neste sentido, Oliveira (2016, p. 267-268):

Não se trata apenas de focalizar as sociedades indígenas como coletividades inseridas em uma escala regional mais ampla, mas de explorar o fato da definição de um território como chave analítica privilegiada para a compreensão dos modos de sociabilidade que apresenta.

O processo de territorialização exprime as razões de Estado, e nele se expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo. Tais concepções são atualizadas em um contexto social específico, no qual os significados e as estratégias podem se referir a distintas escalas³ e adquirir sentidos múltiplos. É nesse contexto que as instituições nativas e coloniais são contrastadas, gerando sobreposições e diferenças que configuram uma experiência singular, que pode ser objeto do olhar etnográfico.

A noção de processo de territorialização dialoga e incorpora, assim, certas orientações críticas da teoria antropológica, absorvendo a preocupação com a criatividade dos sujeitos sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas. Os diálogos teóricos implícitos privilegiam, desse modo, o exercício do poder e os mecanismos de incorporação, os jogos de escala como constitutivos da sociabilidade e a análise da variação na cultura.

Entender essas dinâmicas é fundamental para entender as reivindicações indígenas para permanecer em seus territórios ancestrais e tradicionais, ainda que tenham passado por algum processo de desterritorialização ou, ainda, para que possam retomar as terras das quais foram espoliados, conforme se demonstrará nos capítulos seguintes.

O cientificismo do século XIX contribuiu para o pensamento comum da época de que os povos indígenas viviam uma suposta infância prematura das sociedades e, portanto, necessitavam ser tutelados, pois eram considerados povos primitivos (Cunha, 1992, p. 135). Como consequência, Barreto H. (2014, p. 35-36) demonstra que desde então, a corrente de pensamento antropológica predominante era a do evolucionismo unilinear, a qual mantinha a ideia de que “a cultura desenvolve-se de maneira mais ou menos uniforme, sendo aceitável pressupor que cada sociedade percorresse as mesmas etapas evolutivas”, sendo o indígena, portanto, um ser em processo de evolução e que em algum momento este grau de “evolução” se equipararia ao da civilização envolvente.

CAPÍTULO II

A REPÚBLICA E A QUESTÃO INDÍGENA

Reafirmamos que parece inverossímil haver homens, ditos civilizados, que friamente podem agir de modo tão bárbaro.

Relatório Figueiredo

Conforme exposto no capítulo anterior, o surgimento dos estados nacionais na América Latina se deu através de processos de independência que levaram em consideração os interesses individuais de cada grupo social em não se submeter mais aos interesses das metrópoles, destacando-se no presente trabalho as metrópoles ibéricas: Espanha e Portugal. Como consequência disso, surgiram na América Latina estados que não lograram na ruptura definitiva com a estrutura extremamente hierarquizada desses dois países, mantendo a estrutura de classes colonial e a subalternização dos povos com organização e culturas diferenciadas do poder centralizado das Repúblicas.

Assim, o presente capítulo expõe a tutela exercida pela República brasileira sobre os povos indígenas através das suas políticas indigenistas que além de contraditórias, culminaram com a exposição das violações cometidas pelo Serviço de Proteção ao Índio exposto pelo Relatório Figueiredo. No entanto, mesmo com a extinção do SPI e com a criação da Funai, se iniciou o período de grandes empreendimentos desenvolvimentistas para a Amazônia, o que afetou diretamente a Amazônia indígena com o rápido avanço sobre a região.

Nota-se que não houve apenas no período colonial a dizimação de povos, mas a proteção dada pela República brasileira consistia em reiteradas violações dos direitos dos indígenas sobre as suas terras, seus bens, seus modos de vida, suas culturas, tratando-se, assim, de um paradoxo entre a tutela e o extermínio, pois o Estado não protegia o seu povo, sobretudo os povos indígenas.

Logo, vários povos indígenas sofreram diversas violações diretamente neste período que compreende quase a totalidade do século XX. Em contrapartida, ainda há um imaginário de que o genocídio indígena foi interrompido com o estabelecimento da República, o que não é verdade. A partir dos relatos a seguir, é possível compreender uma parte das violências as quais estes povos estavam submetidos, de modo que elas ocorriam pela total omissão ou pela ação direta do Estado brasileiro.

Os povos amazônicos passam a sofrer uma maior pressão em seus territórios tradicionais no período da ditadura militar, entre os anos de 1964 e 1985, pois o lema dos militares se cingia ao bordão “integrar para não entregar” com uma completa coisificação da Amazônia, como se ela fosse uma mercadoria que pudesse ser entregue a quem quer que seja, além do mito de vazio demográfico¹⁵ e inferiorização de suas gentes.

Diante disso, as políticas indigenistas que serão adotadas ao longo do século XX tentarão sempre que possível a integração do indígena à nação brasileira sob o manto civilizatório, com o discurso sutil da salvação e proteção dos indígenas, mas que na realidade promovia o genocídio físico e o etnocídio dessas populações. A partir dessas violências surgirão os movimentos de resistência organizada dentro da lógica do Estado.

A PACIFICAÇÃO REPUBLICANA E A MARCHA PARA OS SERTÕES

No século XX os povos indígenas seguiriam excluídos da sociedade, situação agravada pelos fundamentos racistas dessa exclusão, notadamente ao se considerar as políticas seletivas de imigração para o branqueamento da população, implementadas especialmente na Argentina e no Brasil, pois acreditava-se que a imigração poderia de alguma forma melhorar a qualidade demográfica da população, pensamento este que permeia a ideia de que as raças brancas pudessem ser melhores que as raças inferiores que povoavam Abya Yala antes da chegada dos europeus, onde também era implementado o pensamento de que era absolutamente necessário misturar as diversas populações para que com o surgimento de novas raças, surgissem também novos povos, mas ninguém nunca respondeu para quem ou o que seria essa melhoria (Stavenhagen, 2010, p. 20-21).

O chamado “problema indígena” que sucede à questão indiana dos primeiros séculos das dominações europeias, é concebido, então, pelo Estado nacional e passa a constar na literatura, documentos políticos e nas aulas universitárias, a partir de uma discussão elaborada por teóricos, políticos e funcionários dos governos. Em contrapartida, para os povos indígenas o problema é o próprio Estado. Diante disso explicita Stavenhagen (2010, p. 49-51) que para os não indígenas existe um problema indígena que precisa ser solucionado, por outro lado, para os indígenas há sempre uma questão não indígena que consiste no poder político e

¹⁵ O mito do vazio demográfico na Amazônia tem sido contestado, especialmente através dos estudos do Prof. Dr. Eduardo Góes Neves, conforme pode ser observado em seu livro “Sob os tempos do Equinócio”. Assim, as sociedades amazônicas se compunham de sociedades complexas e com grandes agrupamentos humanos, de modo que a própria floresta amazônica seria fruto da interação dessas populações com o ambiente.

no Estado em si, ou seja, para os povos passa a existir uma relação entre estes e os Estados nacionais.

Portanto, com o estabelecimento da República dos Estados Unidos do Brasil, retoma-se parcialmente o apoio financeiro aos missionários católicos durante o século XIX, contudo, eles não conseguiram pacificar nenhuma etnia, uma vez que os índios buscaram várias formas de resistência. Além disso, os governos das províncias locais não mais permitiam as mesmas liberdades usufruídas pelos jesuítas outrora (Kayser, 2010, p. 148-150).

Assim, inicia-se um novo processo de territorialização que permeará a política indigenista no começo século XX através da expansão das fronteiras e marcha para os sertões, o que na prática significou a aplicação dessas políticas à Amazônia. Para isto começa a se estabelecer o regime tutelar a partir de uma indianidade genérica, capaz de controlar “as terras ocupadas por indígenas, bem como o próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e suas relações com os não índios” as quais foram administradas por funcionários estatais porque o indígena, na sua condição de ser subalterno, não poderia relacionar-se diretamente com o Estado (Oliveira, 2016, p. 272).

Com o término da Guerra do Paraguai (1864-1870), descrevem Oliveira e Freire (2006) que o governo imperial procurou manter uma ocupação efetiva, especialmente nas fronteiras amazônicas, com a criação de vilas, povoados, instalação de postos militares, com o incentivo das economias locais e a integração da região através de instalações de linhas telegráficas. Neste período Cândido Rondon passou a atuar na “Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia”, mais precisamente a partir do ano de 1890.

Conforme narrado por Oliveira e Freire (2006), na mencionada Comissão, Rondon aprendeu a não confrontar os índios, de forma que passou a orientar que os trabalhadores também evitassem esses conflitos, isto contribuiu para a cooperação de vários grupos indígenas nos trabalhos, além de auxiliar na missão civilizatória e expansão das fronteiras para a República recém-formada, deparando-se com indígenas em situação de escravidão e ele próprio tinha o pensamento de que podia torná-los bons brasileiros:

No relatório dessa Comissão, Rondon descreveu em várias passagens a sujeição e mesmo o trabalho escravo de índios nas fazendas da região (idem). Naquele momento, Rondon acreditava que índios ainda não contactados poderiam se tornar bons brasileiros, mão-de-obra empregada tanto na defesa das fronteiras como no desenvolvimento econômico de Mato Grosso. Para os positivistas da Comissão, o telégrafo possibilitava a “cons-

trução da nação”, contribuía para dar legitimidade ao projeto republicano. Os espaços da fronteira tornavam-se territórios nacionais, os índios e os sertanejos dispersos seriam brasileiros. Como missão “civilizadora” dirigida por engenheiros-militares, os rituais cívicos da Comissão Telegráfica comunicavam aos indígenas as novas tradições e as rotinas a serem adotadas. Com os trabalhos das linhas telegráficas, prosseguiram as explorações geográficas, ampliando o conhecimento científico e cartográfico de toda aquela fronteira (Oliveira; Freire, 2006, p. 107-108).

A Comissão Rondon, formada em 1907, deu continuidade aos trabalhos das linhas telegráficas, mas com a sua extensão para os Estados do Amazonas e o Território do Acre através da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Assim, o trabalho da comissão consistia em construir as linhas principais e os seus ramais, com a medição das terras e estudos nas regiões onde o projeto passava, inclusive com a construção de estradas de rodagem, a possibilidade de cartografia da região, incluindo os seus rios (Oliveira; Freire, 2006).

Neste contexto, havia um grupo de pessoas das classes altas da sociedade brasileira que acreditavam que deveria ser de responsabilidade do Governo a proteção dos indígenas, como uma forma de reação, inclusive, às várias teorias racistas e aos supostos cientificistas que surgiram neste mesmo período, logo, influenciado diretamente pela literatura positivista da época, em especial a do filósofo social Augusto Comte, Cândido Mariano da Silva Rondon se convenceu ao longo das suas expedições de que os indígenas estavam em seu estágio de evolução humana e que deveriam ter condições de sobrevivência para se tornarem cidadãos da pátria, assim, ele foi nomeado como o primeiro diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) (Davis, 1978).

Portanto, um de seus objetivos seria a proteção dos índios contra atos de perseguição e opressão de modo que toda a legislação relativa ao SPI e, incluída em várias constituições, apontava a necessária proteção aos indígenas dos efeitos da colonização interna, de forma que seria responsabilidade do Governo brasileiro defender a vida, liberdade e os direitos territoriais frente ao extermínio e exploração dessas gentes (Davis, 1978).

Ocorre que ao longo dessa política indigenista¹⁶ houve o estabelecimento de criação de reservas indígenas que pareciam, de fato, um procedimento humanitário para a salvação dos índios, contudo, observa-se que o SPI atuou justamente

¹⁶ Conforme relata Oliveira (2016, p. 272) “Tal política foi conduzida diretamente pelo Estado por meio de uma agência indigenista especializada que, definindo as terras destinadas aos indígenas, promovia a pacificação das relações locais entre estes e os regionais”. Não obstante, tem-se que a política indigenista é aquela que é feita por outras pessoas que não sejam indígenas.

nos lugares onde era necessária a restrição da circulação dos índios para o desenvolvimento da nação e nos locais onde a presença indígena pudesse inviabilizar as grandes obras de integração nacional e regional, como linhas de comunicação, ferrovias e estradas, as reservas indígenas, por conseguinte, serviam como prisões tuteladas pelo Estado, uma vez que estes se encontravam espoliados de suas terras ou com territórios reduzidos, de forma que a terra sem índios, então, atingiria a sua finalidade maior de mercadoria (Oliveira, 2016).

O Serviço de Proteção aos Índios, foi criado em 1910 ainda como SPILTN e foi a primeira instituição vinculada ao Estado brasileiro sem qualquer vínculo com a Igreja Católica, o que era compatível com a política positivista e laicista da República, no entanto, o modelo indigenista possuía muitas das características da administração colonial, como por exemplo a semelhança dos postos indígenas com os aldeamentos implementados pelos jesuítas, com a diferença de que a administração não estava mais sob o jugo colonial, mas sob a nação brasileira, o que na prática manteve os povos em uma posição subalterna e tutelada (Lima, 2009; Oliveira; Freire 2006). Neste sentido, Villares (2009):

A conformação do Estado moderno no Brasil, como burocracia e instituições da tradição weberiana, é muito posterior ao estabelecimento de um poder político. Os povos indígenas também sentiram duas fases desse relacionamento oficial: num primeiro momento histórico, pela política indigenista da colônia e do império, cujo poder se fazia sentir em relação aos povos indígenas numa promiscuidade com a igreja católica e com os poderes locais. Só a partir do avançar da República e com a influência do positivismo estabeleceu-se uma relação entre Estado - e não do poder político - e povos indígenas, através da criação de um órgão federal de proteção aos povos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios - SPI (Villares, 2009).

Assim, o SPILTN foi criado em 20 de junho de 1910 pelo Decreto nº 8.072, no contexto em que já tinham ocorrido diversos massacres na colonização do sul e sudeste do Brasil, como a guerra contra os indígenas chamados de Botocudos e a sua longa resistência no Vale do Rio Doce, os massacres contra os indígenas Xokleng no Paraná e em Santa Catarina e a dura repressão contra os Kaingang em São Paulo pela sua resistência frente à construção da Ferrovia Noroeste (Davis, 1978; Oliveira, 2006; Villares, 2009). Logo, o poder tutelar exercido pelo SPILTN partia do princípio de que as populações indígenas não possuíam qualquer tipo de história própria, levando em consideração apenas o seu elo histórico com a sociedade brasileira, como se dela não fizesse parte, mas que consistiam em um passado e não como uma cultura (Lima, 1995).

O SPILTIN objetivava a assistência aos índios qualquer que fosse a sua condição de maior ou menor contato com a sociedade hegemônica, estivessem estabelecidos em comunidades, fossem nômades ou aldeados, em isolamento ou não, estabelecendo desde o princípio que a condição do ser indígena seria a de um ser transitório, de forma que o seu objetivo era transformar o indígena em um trabalhador nacional através de políticas de nacionalização para que ele pudesse se sentir de alguma forma parte da nação brasileira, ao tempo em que passava pelo processo de homogeneização de sua cultura, por meio de técnicas educacionais que controlariam este processo (Davis, 1978; Oliveira, 2006; Villares, 2009).

Isto era inovador para a época pois existiam correntes no Congresso brasileiro que pregavam o extermínio completo dos indígenas para o desenvolvimento nacional, a exemplo da prática militar estadunidense que arrasava nações indígenas inteiras, ironicamente, o Serviço seria extinto justamente pelo aniquilamento de diversos povos indígenas do Brasil – mais contraditório é que esta corrente de pensamento segue persistente no Congresso Nacional até os dias atuais (Davis, 1978; Oliveira; Freire, 2006).

Por conseguinte, foi executada a “prática militar à brasileira”, dado o fato de a expansão territorial para a Amazônia e para o Oeste não ter sido realizada diretamente por tropas militares, todavia, elas foram indubitavelmente executadas por militares, pois “sob o signo da expansão do Estado brasileiro, que, de alguma forma, terminou por se apossar das terras que acreditava ‘sem homens’ para oferecê-las a ‘homens sem-terra’, deslocando os povos indígenas compulsoriamente” (Beltrão, 2022, p. 16).

Para Beltrão (2022), isto ocorria sob o mito do vazio demográfico da Amazônia o que implica diretamente na metáfora da guerra permanente contra os indígenas que se estende do período colonial à República, para a guerra, cria-se o grande cerco de paz produzido pelo Estado, pois não se admite a guerra declarada contra os povos, mas a guerra sutil, que corrói pouco a pouco o que constitui o indígena como tal, a morte lenta pela perda de si, pois no Brasil republicano não se admite a guerra e muito menos o genocídio. Neste sentido, Lima (1995, p. 131):

A imagem do *grande cerco de paz* revela-se em toda a sua complexidade nas palavras do militar, resumindo numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter a vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar no ataque dos sitiados), além de defesa contra os de fora do *cerco*, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e restrições aos por ele incluídos ou excluídos, numa amplitude que deveria

justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente. Modo tático de sublimação da guerra e forma de denegar a violência aberta, construída sobre os alicerces da ciência da época e não mais da religião, a imagem do *cerco*, estabelecido pelo terceiro elemento constituído idealmente pela administração, permite perceber as homogeneidades construídas – à força a partir das realidades heteróclitas existentes de cada lado da divisão imposta, produzindo *índios e civilizados*.

Ao longo de sua existência, o SPI operou em diferentes formatos até 1967 e ficou responsável por conduzir a convivência dos povos indígenas com os distintos grupos sociais, além de possuir a intenção de fazer com que os índios passassem a ser pequenos produtores rurais, ou seja, visava tanto a proteção, como a integração dos índios. Uma das inovações trazidas por meio da intervenção do SPI é a proposta de um regime jurídico próprio dos povos indígenas que compôs o tratamento jurídico dado aos índios no Código Civil no que se refere à capacidade civil relativa de acordo com o seu grau de civilização, o que os manteve sob o regime da tutela do Estado iniciada ainda no período colonial (Lima 1992, p. 155-160; Melo, 2007 p. 41-45).

A atuação do SPI foi importante quanto ao reconhecimento da posse indígena da terra, mas a qual era realizada por meio de solicitações específicas que eram analisadas caso a caso e restringindo-se às terras que julgavam imperativas, ou seja, aquelas terras que poderiam obstaculizar algum interesse do Estado ou das oligarquias. Foram também inseridas as convicções de que os nativos precisavam ser submetidos ao processo de civilização, incluindo-se nisso a aprendizagem da língua portuguesa (Lima, 1992).

Além disso, dentre os objetivos de Cândido Rondon para o SPI estava o de atrair, pacificar e conquistar terras sem precisamente destruir os nativos indígenas, os quais forneceriam a mão-de-obra necessária para as terras ainda não colonizadas. Dessa forma, o SPI cumpriria uma dupla função: a de integrar o índio como mão-de-obra e a prática do conhecimento-apossamento das terras ainda desconhecidas para o branco (Lima, 1992).

O juízo naquele período era o de que a tutela relativa aplicada aos índios era o estágio inicial de sua transição a trabalhador rural. Dessa forma, os índios foram distribuídos em postos, povoações e delegacias com o intuito de expandir a fronteira agrícola. Para sustentar esse plano, foram utilizados fatores de produção indígena como as terras, recursos naturais, como também a mão-de-obra (Lima, 1992, p. 163-165).

O regulamento aprovado por meio do Decreto nº. 736/36 foi caracterizado pelo ideal de nacionalização dos chamados silvícolas, tinha a finalidade de proporcionar a evolução mental natural do índio por meio de acesso à educação para

a sua posterior incorporação à sociedade, de forma que ele passaria a ser um cidadão brasileiro de fato - não mais um selvagem. Tal ideal possuía o viés de que os índios, como cidadãos brasileiros, passassem a prezar pelo território nacional e a protegê-lo, por conseguinte, é evidente que a concepção da época entendia o indígena como ser inferior, até porque a abordagem adotada nos postos era a de infantilização social, submetendo-os à educação e ensinamento sobre agricultura (Lima, 1992).

Com o cenário da ditadura varguista, passou-se a realçar que o indígena deveria rumar à agricultura, com o intuito de que ele pudesse colaborar com as populações civilizadas e isto lhes traria alguma utilidade ao Brasil – enquanto nação soberana - por meio do trabalho. Nesse período é que o liame entre os militares e a prospecção mineral se tornou mais próximo, visto que já existiam interesses na exploração de ouro e outras jazidas em Pimenta Bueno (Lima, 1992).

Para Stavenhagen (2010) as políticas indigenistas a partir de 1940 adotadas nos países latino-americanos e que surtem efeito até os dias atuais, tinham o objetivo claro de assimilação dos povos indígenas, inclusive abarcando a ruptura da sua cultura, o que o antropólogo Aguirre Beltrán nos anos 50-60 qualificou como um efetivo processo de aculturação dos povos, processo esse levado a cabo pelos Estados para dar celeridade a este processo e que ao final os indígenas deixariam, efetivamente, de ser indígenas e pudessem, assim, ser finalmente cidadãos dos países onde se encontravam. Logo, o fundamento das políticas indigenistas era para que o índio deixasse de ser índio com o seu maior contato com a sociedade envolvente.

Até este momento, as demarcações das terras dos índios implicavam a demarcação em pequenas porções de terra, levando-se em consideração para tanto apenas a suposta dimensão da necessidade de produção para a subsistência de famílias nucleares, liberando-os para complementar a sua renda como mão-de-obra no mercado local (Lima, 1992, p. 168). Ocorre que essas demarcações não levavam em consideração a territorialidade dos povos indígenas e as suas especificidades quanto à manutenção de seus sítios sagrados e demais condições necessárias à sua organização social.

Um exemplo claro que mantém vínculo com os conflitos atuais é o das demarcações das terras indígenas do povo Mura, em Autazes, no Estado do Amazonas, as quais foram realizadas em diversas ilhas, não compreendendo uma totalidade territorial, assim, as ilhas passaram a ser cercadas por fazendas, além do que esta região é conhecida pela característica geográfica de ser uma zona de várzea que permanece alagada durante uma parte do ano (Azevedo, 2019). Não obstante, o próprio município de Autazes cresceu dentro da Terra Indígena Pantaleão, a qual fora demarcada pelo SPI e segue com conflitos atualmente¹⁷.

¹⁷ Esta questão ainda tramita na justiça federal (Processo n. 0002296-19.1989.4.01.3200) que consiste em um processo de reintegração e manutenção de posse que tramita desde o ano de 1989 que tem como autora

Entre as décadas de 40 e 50 surgem as primeiras perspectivas acerca da criação de um Parque Indígena, projeto este que os irmãos Villas-Boas estavam à frente. Este projeto apresentava características distintas para as demarcações promovidas à época, primeiramente porque a sua criação permeava dois propósitos, o primeiro consistia na preservação da fauna e da flora e o segundo objetivava a proteção aos índios para que eles pudessem ser aculturados progressivamente, assim, o Parque Indígena do Xingu foi criado no ano de 1961, mas contando apenas com um quarto da área proposta no projeto inicial e passou a ter a denominação de Parque Indígena apenas quando da criação da Funai (Lima, 1992).

A instituição de uma reserva indígena grande foi um paradigma justamente por conta da anterior definição de terras indígenas em porções pequenas e feitas uma por vez. Dessa forma, as terras indígenas conseguintes passariam adotar tal padrão de ação fundiária protecionista em porções maiores pautadas em um direito imemorial à terra, estas ações surgiram possivelmente dos cientistas que desenvolveram suas pesquisas nesta região à época. Contudo, observa-se que não ocorriam demarcações de zonas maiores quando os interesses agrícolas estabeleciam fronteiras sobrepostas aos interesses indígenas (Lima, 1992).

As condições de vida e existência dos povos indígenas não melhoraram com estas políticas fundiárias, isto porque o relatório de Darcy Ribeiro¹⁸ produzido no final da década de 50 demonstrou que a população indígena conhecida até então sofreu uma enorme redução populacional e que mais de 80 povos indígenas foram *desculturados* ou destruídos pela doença e contaminação diante do cenário de expansão agropastoril (Davis, 1978).

Isto contribuiu para que os povos indígenas remanescentes desses contatos se encontrassem em número muito reduzido e com condições mínimas de sobrevivência, conforme a descrição do relatório feita por Davis (1978, p. 28):

Os Kaingang de São Paulo, por exemplo, foram reduzidos de 1.200 pessoas, na época da pacificação, em 1912, para apenas 87 indivíduos esfarrapados e famintos, em 1957. Os Xogleng de Santa Catarina caíram de mais de 800 para menos de 190. Os Nambikuára de Mato Grosso passaram de um número estimado em 10.000 para menos de 1.000. Os outrora orgulhosos e prósperos Kayapós, vivendo na região de Conceição do Araguaia, no Sul do Pará, caíram de 2.500, na época do primeiro contacto, em 1902, para menos de 10 em 1957. Ao longo das fronteiras entre os Estados do

a Fundação Nacional dos Povos Indígenas contra o Município de Autazes.

¹⁸ Conforme descrito por Davis (1978), a primeira vez que o estudo realizado por Darcy Ribeiro foi publicado originalmente foi sob o título "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil", in Educação e Ciências Sociais (Rio de Janeiro, 1957).

Pará e do Maranhão, no vale do Gurupi, as tribos Tembé e Timbira, cuja população foi calculada entre 6 a 7 mil num censo realizado em 1872, estavam reduzidas em 1957 a três aldeias com menos de 20 pessoas cada.

Como resultado dessa política indigenista, os povos que foram “integrados” à sociedade brasileira jamais chegaram a ser assimilados à nação brasileira, isto porque eles permaneceram sempre como o outro indesejado, marginalizado, discriminado e explorado – um ser transitório. Assim a preocupação de Darcy Ribeiro se centrava na expansão econômica do Brasil sobre a Amazônia, uma vez que esta região era composta por um número expressivo de grupos chamados “tribais” por ele, com indivíduos cuja população não passaria de 500 pessoas por tribo, soma-se a isto à incerteza de que o SPI poderia, de fato, proteger estes indígenas dos contatos dizimadores (Davis, 1978).

As políticas indigenistas no final da década de 50 não contavam mais com os positivistas colaboradores de Rondon, dando lugar a um novo grupo de oficiais do exército e servidores públicos que passariam a assumir posições estratégicas dentro do SPI, o que demonstra que a chamada questão indígena desde Rondon foi considerada uma questão militar, soma-se a isto o golpe militar de 1964 que irá institucionalizar militares em posições de poder e estabelecer um novo regime de políticas indigenistas no país (Davis, 1978).

RELATÓRIO FIGUEIREDO:

O PARADOXO ENTRE A PROTEÇÃO E O EXTERMÍNIO

Conforme relatado por Davis (1978), a administração do SPI foi infestada de uma corrupção burocrática, a qual também encerrou a Seção de Estudos Antropológicos que foi criada com o auxílio de Darcy Ribeiro ainda na década de 1950, de forma que a base da política indigenista não tinha mais nenhum resquício das políticas ditas humanitárias da missão civilizatória de Rondon, voltando-se apenas para as questões econômicas, assim, em meio à completa ausência de controle das atividades dos servidores do SPI que atuavam principalmente nas novas zonas de expansão, bem como a entrega de postos indígenas aos missionários religiosos e, ainda, as expedições ditas de pacificação, mas que na verdade eram invasões que colocavam em risco a própria segurança e bem-estar dos indígenas caracterizaram a crise generalizada do SPI que se evidenciou a partir do Relatório Figueiredo.

O Relatório Figueiredo (RF, 1968), como ficou conhecido este documento, foi produzido pelas investigações conduzidas pela Comissão de Inquérito instaurada através da Portaria nº 239/67 pelo Ministro do Interior, o General Afonso

Augusto de Albuquerque Lima, e dirigida pelo então Procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), Jader Figueiredo, e foi produzido entre os anos de 1967 e 1968 com a finalidade de investigar diversas acusações de corrupção cometida pelos funcionários do SPI (RF, 1968).

Muito mais do que as práticas lesivas ao patrimônio e à administração pública, este relatório foi fundamental para expor que o SPI¹⁹, na realidade, praticava o extermínio deliberado dos povos indígenas que deveria pacificar e proteger. Com relatos de tortura de crianças e adultos, estupro, introdução de doenças aos povos em isolamento, espoliação de terras, com rotineiros castigos físicos nos postos físicos que “independente de idade ou sexo participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte” (RF, 1968 fls. 3) tornaram insustentável a existência do Serviço dentro da administração pública federal, mas também lançaram a atenção necessária para a opinião pública acerca do tratamento dado aos povos indígenas do Brasil.

Em março do ano de 1968, o Ministro do Interior, Albuquerque Lima concedeu uma entrevista coletiva para divulgar os resultados obtidos através do Relatório que foram publicizadas na imprensa internacional onde se relatava que no Brasil o aniquilamento dos povos indígenas se dava mediante a corrupção cometida pelos servidores do órgão indigenista do Estado brasileiro que incluía massacres de tribos inteiras, escravidão indígena e demais práticas de violência e sadismo contra os índios, de modo que dos 700 empregados do SPI, 134 foram acusados de crimes, 200 foram demitidos, além do afastamento de 38 servidores contratados mediante fraude (Davis, 1978).

À época se iniciaram rumores de que o relatório tinha se perdido, mas isto não impediu que a sociedade civil internacional viesse para o país para averiguar as informações e publicizar o conteúdo do relatório e de outros documentos, conforme descreve Davis (1978, p. 34-35):

(...) Um dos observadores era Patrick Braun, adido médico do Departamento Francês dos Territórios de Ultramar, cujas descobertas foram relatadas num artigo publicado no *Medical Tribune and Medical News* (Nova York), intitulado “Denúncia de Guerra de Germes contra os Índios no Brasil”. Este artigo informava que Braun havia visto registros volumosos, nunca antes revelados fora do Brasil. Entre eles havia arquivos dos Ministérios da Agricultura e do Interior, e o Relatório Figueiredo.

¹⁹ Todavia a primeira Comissão constatou, de início, a geral corrupção e a anarquia total imperantes no SPI em toda a sua área, como também, através dos tempos. A gama inteira de crimes, ali se praticavam, ferindo as normas do Estatuto, do Código Penal e do Código Civil (RF, 1968).

Tais arquivos, conforme citações de Braun, continham provas que confirmavam as denúncias de que agentes do SIP e latifundiários haviam usado armas biológicas e convencionais para exterminar tribos indígenas. Indicavam a introdução deliberada de varíola, gripe, tuberculose e sarampo entre tribos da região de Mato Grosso, entre 1957 e 1963. Além disso, os arquivos do Ministério do Interior sugeriam ter havido a introdução consciente de tuberculose entre as tribos do Norte da Bacia Amazônica entre 1964 e 1965. Braun afirmou ter visto provas de que os organismos infecciosos “foram deliberadamente levados aos territórios indígenas por latifundiários e especuladores utilizando um mestiço previamente infectado”. Sem imunidade contra essas doenças introduzidas, de acordo com Braun um número incontável de índios morreu rapidamente.

Outro observador estrangeiro que foi ao Brasil investigar essas denúncias, o jornalista britânico Norman Lewis, publicou em fevereiro de 1969 um artigo no *Sunday Times* de Londres intitulado “Genocídio – de Fogo e Espada a Arsênico e Balas, a Civilização Mandou Seis Milhões de Índios para a Extinção”. O artigo traçava a história das relações entre índios e brancos no Brasil e dava provas de que o Serviço de Proteção aos Índios era um dos principais cúmplices em vários crimes contra os índios.

De acordo com Lewis, mais de 100 indigenistas, incluindo dois recém-empregados diretores do SIP, se haviam aliado a latifundiários e especuladores para roubar e matar sistematicamente os índios. Lewis informou que o Major Luís Neves, ex-chefe do SIP, fora acusado de 42 crimes, inclusive cumplicidade em vários assassinatos, roubo e venda ilegal de terras dos indígenas, e um desfalque de 300 mil dólares. Citando o Procurador-Geral Figueiredo, Lewis escreveu que “não é apenas pela malversação de fundos, mas pela admissão de perversões sexuais, assassinatos, e todos os outros crimes enumerados no código penal contra os índios e suas propriedades, que se pode ver que o Serviço de Proteção aos Índios foi, durante anos, um antro de corrupção e assassinatos indiscriminados”.

Como providências diante das revelações do relatório, o General Albuquerque Lima providenciou o fechamento do Serviço de Proteção ao Índio e criou o novo órgão do Governo para conduzir a política indigenista brasileira, qual seja a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), além disso, comprometeu-se a punir os responsáveis pelos crimes, mas também que as terras vendidas ilegalmente ou tomadas à força dos indígenas seria devolvida à estes, mais ainda, solicitou que organizações internacionais viessem ao país para investigar e testemunhar as condições que os índios se encontravam (Davis, 1978).

Estas providências apaziguaram a opinião pública dos intentos de denúncia do Brasil pelo genocídio indígena nas Nações Unidas à época, diminuindo a

revolta do protesto internacional sobre o tema, além do fato de que não houve o cumprimento dessas providências na sua integralidade porque no ano de 1969 ocorreu a substituição de Albuquerque Lima por José da Costa Cavalcanti no cargo de Ministro do Interior do Brasil (Davis, 1978).

De fato, o Relatório ficou desaparecido por mais de 40 anos, pois acreditava-se que ele tinha se perdido em um incêndio no final da década de 60, logo após a coletiva de Albuquerque Lima. Contudo, o Relatório Figueiredo foi encontrado no ano de 2012 no Museu do Índio no Rio de Janeiro. À vista disso, Marcelo Zelic conta em entrevista de 2017 que durante os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (CNV) e em cooperação com os servidores do Museu, estes encontraram arquivos não catalogados ligados ao período da Ditadura Militar e que poderiam interessar aos trabalhos da CNV.

Aliás, as citações neste trabalho feitas em análise ao RF (1968) foram possíveis por conta de outro projeto em que Zelic estava envolvido que é o sítio eletrônico do Armazém da Memória, portanto, as referências feitas diretamente ao Relatório foram obtidas das páginas amarelas digitalizadas e disponíveis para consulta. Da análise do RF (1968) é fundamental compreender que o extermínio foi praticado diretamente pelos agentes do Estado brasileiro, seja pelas ações diretas contra os povos, seja por omissões, principalmente àquelas relativas à assistência social e à inércia frente às invasões das terras indígenas.

O Relatório Figueiredo era composto de aproximadamente 7 mil páginas, dividido originalmente em 30 volumes que contou com a oitiva de testemunhas, com acervo documental coletado nas mais diferentes unidades da sede, além de ter sido elaborado com a visita em cinco inspetorias. Na época de sua elaboração o SPI era formado por aproximadamente 130 postos indígenas distribuídos em 18 unidades da federação, onde a impunidade dominava o Serviço, pois este era subordinado ao Ministério da Agricultura e em nenhum momento algum servidor seu foi demitido, mesmo com a instauração de mais de 150 inquéritos administrativos cujos arquivos foram destruídos em incêndio, sem jamais se saber qual era, efetivamente, o seu conteúdo, com a exceção de alguns processos salvos que coincidentemente terminavam em anulação ou arquivamento do inquérito (RF, 1968).

Logo nas primeiras páginas do relatório é explicitada a impossibilidade de mensurar os danos causados aos indígenas para exigir o seu ressarcimento, além das limitações de trabalho que envolviam o tempo e o espaço dos membros da comissão, sugerindo que investigações mais aprofundadas fossem conduzidas ante à imensa área de atuação do SPI e a notória possibilidade de se encontrar mais crimes (RF, 1968).

As violências cometidas contra os indígenas além de constantes, continham traços claros da perversidade de seus algozes, obrigando familiares a castigar seus

próprios entes, como filhos que deveriam espancar as próprias mães a mando dos funcionários do serviço, além da ocorrência de espancamento de indígenas crianças. Há a descrição no Relatório (fls. 3) da utilização deliberada do “tronco” na 7ª inspetoria que “consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente”.

O caso do povo indígena Xetá é emblemático deste período pela forma de favorecimento de tomada de suas terras, sequestro sistemático de suas crianças a partir da década de 50 e o seu quase extermínio completo. Povo habitante do noroeste do estado do Paraná que diante da política de ocupação da área de fronteira incentivada a partir da década de 40, em uma região considerada de vazio demográfico, foram vítimas da expansão da fronteira agrícola que chegou na região da Serra dos Dourados, habitada por esse povo, a qual foi incluída no plano de colonização levado a cabo pelo governo estadual, o que culminou com a cessão de suas terras para as chamadas “companhias colonizadoras” Suemitsu Miyamura & Cia. Ltda, ainda no ano de 1949, a qual foi substituída no ano de 1951 pela Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrinco) pertencente ao grupo Bradesco em negociações obscuras com o governo do Estado do Paraná (CNV, 2014).

Muito embora considerada como área de vazio demográfico, os sertanistas vinculados ao Serviço de Proteção ao Índio informaram ao chefe da 7ª Inspeção Regional que identificaram a existência dos Xetá na Serra dos Dourados e solicitaram a proteção, tanto dos indígenas, como das terras em que habitavam, o que foi negado pelo chefe da inspeção e culminou com a negativa sistemática de seus direitos territoriais e culturais, conforme observado no relatório da CNV (2014):

Os sobreviventes Xetá reconhecem o efeito das ações do SPI na desagregação de seu povo. Não apenas a separação física, mas também o processo de esfacelamento cultural forçado pela mudança abrupta, a retirada de adornos, a perda da língua e a imposição de hábitos da sociedade não indígena às crianças, agora em poder de famílias urbanas.

A dispersão do povo Xetá ocorreu com a sua transferência para as reservas indígenas dos Guarani e Kaingang, de forma que os indígenas que permaneceram nas terras eram submetidos ao trabalho na Fazenda Santa Rosa²⁰ e no período da

²⁰ À revelia das notícias da presença dos Xetá em Serra dos Dourados, em 1951 o estado do Paraná cedeu, por permuta, um terreno de 1.400 alqueires na área ao fazendeiro e deputado estadual Antônio Lustosa de Oliveira, amigo pessoal e apoiador político do governador Moyses Lupion. A fazenda Santa Rosa, instalada no ano seguinte, e cujo administrador era o sobrinho do deputado, Antônio Lustosa de Freitas, se estendeu sobre um dos campos de caça de um dos grupos Xetá (CNV, 2014).

ditadura militar sofreram sucessivos processos de remoção até que fossem considerados extintos, no entanto ainda existiam Xetá dispersos, contudo, “aos Xetá seria negado, novamente, o direito de se reunirem e viverem juntos: em 1981, também por decreto presidencial, é extinto o Parque Nacional de Sete Quedas, e toda a área é inundada para receber a lagoa da usina hidrelétrica de Itaipu” (CNV, 2014). Todas essas ações são consideradas pelo Ministério Público do Estado do Paraná como práticas de genocídio, conforme observado nos trabalhos da Comissão Estadual da Verdade “Teresa Urban”.

O trabalho escravo dos indígenas também foi prática comum imposta pelos funcionários do SPI, inclusive em proveito próprio e com o aluguel de indígenas para trabalho escravo, além usurparem os cultivos das roças dos índios, sem qualquer contraprestação ou satisfação, muitas vezes deixando-os sem alimentos, pois a desumanização dos indígenas era tanta que em diversos momentos do relatório é demonstrado que o tratamento dado a estes era menos digno do que àquele dado aos animais de trabalho. Ademais, era comum a prática de cárcere privado dos índios e assassinatos de forma individual ou coletiva (RF, 1968).

As mulheres indígenas eram vítimas de violências sexuais cometidas pelos funcionários do SPI, inclusive nas dependências do órgão indigenista, como estupro e desrespeito, mas também outras violências cometidas contra as indígenas tampouco eram investigadas. Como por exemplo, o desaparecimento de uma indígena no Posto Indígena Vanuire e o caso em que o servidor trocou a índia Rosa por um fogão de barro e mandou surrar o pai dela, mantendo-o em cárcere privado porque este apresentou reclamação pelo fato, além de relatos de rapto e sedução de mulheres indígenas (Baleixe, 2022, p. 271-272).

Ademais, em Couto Magalhães as mães eram obrigadas a voltar para as roças e não podiam cuidar de seus filhos recém-nascidos e as suas crianças eram deixadas em recintos imundos. Muito embora constem estes fatos do relatório, efetivamente, não foram realizados depoimentos pelas vítimas e ao longo do relatório muitas das violências cometidas contra as mulheres indígenas não expõem a idade, povo ou sobrenome destas, de forma que elas permanecem em uma categoria, em sua maioria, homogeneizante e até mesmo como prostitutas ou que a sua conduta justificasse de alguma forma a violência que sofreram (RF, 1968; Baleixe, 2022).

Além disso, no próprio relatório há a descrição da dificuldade que a Comissão teve de comunicar-se com os indígenas, tendo em vista que estes falavam línguas diversas e incompreensíveis aos membros da investigação, os quais pouca ajuda tiveram dos indígenas amedrontados diante de qualquer gesto, ação, ou presença de um capitão ou servidor do SPI. Outro ponto levantado por Baleixe (2022) é o de que as investigações duraram um período curto se comparado ao

fato de que os povos continuariam residindo nas mesmas localidades, sujeitos a todos os tipos de represália por parte dos funcionários do SPI e da comunidade local, afinal, se o próprio estado cometia todas essas ações de barbárie, não havia a quem os indígenas poderiam recorrer.

Entretanto, um dos poucos depoimentos de indígenas que constam do Relatório diz respeito ao povo Kaingang onde Machado (2022, p. 215) descreve que foi possível ouvir diretamente os índios em cinco postos indígenas, quais sejam o de Paulino Almeida, Cacique Double, Nonoai, Dr. Selistre de Campos e o de Guarita, nos quais “as vezes Kaingang narram sobre as barbaridades cometidas, apontando a violência que o Estado brasileiro realizou, que pode ser considerada genocídio institucionalizado, e o epistemicídio sistemático contra povos indígenas”.

Por conseguinte, os Kaingang narram diversos maus tratos no Posto Indígena de Paulino de Almeida, como castigos corporais como o açoitamento sofrido e narrado pelo indígena Francisco Félix que o deixou adoentado. O indígena Leonildo Braga informou que os índios eram constantemente surrados com rabo de tatu e o indígena Gervásio Lima informou que o servidor Iridiano Amarinho de Oliveira realizou muitas perseguições contra os Kaingang e que ele próprio tinha sido espancado, preso e deportado por solicitar uma parte do pinhal para uso dos índios (Machado, 2022).

Ademais, informaram sobre os disparos efetuados contra o indígena Arlindo Candinho, à época ainda criança e o próprio depôs que o fato ocorreu porque ele bebia água em um poço e nunca ninguém havia tomado qualquer providência sobre o fato. Os indígenas informaram em depoimento que o posto era repleto de pinheiros que foram vendidos pelo servidor Iridiano e nunca viram a renda ser revertida para eles (Machado, 2022).

Acrescenta-se isto aos demais depoimentos transcritos por Machado (2022) onde o indígena Kaingang Alcindo de Matos expõe que foi espancado por ordem do servidor Álvaro Carvalho, na área do Posto Cacique Doble e que o servidor espancou outros índios, além de obrigar as indígenas a trabalharem logo após o parto, o que ocasionou a morte da indígena Matilde. Quanto ao Posto Indígena Nonoai, o indígena Alcindo Nascimento depôs sobre a prática do “tronco” levada a cabo pelos servidores Vieira, Castelo Branco e Acir de Barros, de modo que sob a administração de Salatiel Diniz o indígena João Crespo teve a sua perna fraturada em decorrência do tronco, o qual só foi desativado sob a gestão de Acir de Barros em decorrência de uma comissão de inquérito que foi até o local, bem como que os índios detestavam o servidor Mazarote porque os tratava com muita brutalidade.

No Posto Indígena Guarita depuseram três indígenas Kaingang, o primeiro era José Claudino que era capitão do posto e corroborou os depoimentos anterior-

res de que o servidor do SPI, Acir Barros, mandou espancar muitos índios, como por exemplo a indígena Maria Claudina e que quem executava os espancamentos era um senhor negro conhecido por Miguel Preto, trazido do Posto Indígena Nonai exclusivamente para castigar os índios, completou as informações dizendo que as autoridades locais, prefeito e vereadores, cultivavam nas terras indígenas sem qualquer pagamento pelo arrendamento e o próprio Acir se utilizava do trabalho indígena gratuito para cultivo em proveito próprio (Machado, 2022, p. 223-225).

José Claudino segue o seu depoimento denunciando a falta de assistência médica e dentária aos índios, os quais desenvolvem até berne que é uma doença própria de animais, o que foi corroborado pelo depoimento do indígena Sebastião Alfaiate, ambos relataram que o açude feito em frente ao posto foi fruto do trabalho gratuito e exaustivo dos indígenas. Já no depoimento do indígena Santo Claudino, este expõe sobre a dificuldade em prover o sustento de sua família, por não possuir recursos para o trabalho agrícola que na tentativa de obter um empréstimo bancário, este lhe fora negado em decorrência de sua incapacidade legal, ele informou que o servidor Acir Barros servia comida de cachorro aos índios e que naquele tempo havia uma prisão, mas que ela não existia mais (Machado, 2022).

Em Selistre de Campos, depôs o indígena Pedro Alípio que exerceu a função de capitão da polícia indígena do posto, onde explicita o trabalho gratuito dos índios, bem como uma prisão bem administrada pelo servidor Nereu e que passou a ser em uma casa velha na gestão do servidor Sebastião Lucena da Silva, o qual passou a cortar os pinheiros do posto, observou, ainda, que os indígenas só eram encaminhados para o hospital quando estavam próximos da morte na gestão do servidor Atilio Mazarote e que havia muita morte de crianças indígenas. Neste mesmo posto, o Kaingang Avelino Alípio Fongre, funcionário do SPI à época de seu depoimento, informou que era um funcionário subalterno, mas que acreditava que a conduta de Sebastião Lucena da Silva, servidor do SPI, em deixar as madeiras cortarem mais pinheiro que o devido não estava correto e que o corte de madeira só terminou por ordem superior (Machado, 2022).

Conforme narra Davis (1978), os povos da região dos rios Aripuanã e Roosevelt resistiram por mais de um século às constantes invasões de seringueiros e garimpeiros em suas terras, no entanto, na década de 60 companhias começaram a se interessar pelas terras da região e no ano de 1963 Francisco de Brito, no interesse da firma de borracha chamada Arruda e Junqueira, organizou um ataque de garimpeiros e pistoleiros em um avião, inicialmente jogando açúcar com estricnina nos indígenas que se encontravam em uma cerimônia, além de jogar dinamites nas aldeias.

Como não conseguiram exterminar os índios, retornaram armados com metralhadoras e outras armas de fogo em um claro ataque com o fim de expulsar e

aniquilar os indígenas Cintas-Largas, fato este que ficou conhecido como “Massacre do Paralelo Onze” (Davis, 1978). Além disso, a dizimação coordenada pelos fazendeiros contou com o auxílio de funcionários do SPI que deram comida envenenada com arsênico aos índios, bem como praticaram a disseminação de vírus da gripe, varíola e sarampo em brinquedos atirados de aviões, no Relatório (1968) descreve ainda que os indígenas que sobrevivessem eram caçados, como no caso em que um indígena foi rachado ao meio com o uso de facão da genitália até a cabeça, garantindo, assim o seu aniquilamento. Estima-se que 3.500 indígenas tenham morrido em decorrência dessas ações.

É possível observar por Davis (1978) e no artigo de Lewis (1969)²¹ publicado pelo *Sunday Times* britânico, um dos aspectos relevantes levantados e sugeridos no artigo foi o de que, na realidade, a motivação para o massacre seria o de que havia valiosos depósitos minerais na região, sem uma clareza específica de quais metais seriam estes, esta hipótese foi levantada diante do depoimento de duas testemunhas do massacre, o primeiro de Ataíde Pereira que fez parte do segundo ataque de Brito com as armas de fogo e relatou que este encontrou alguns minérios que levou de volta à companhia, a testemunha expressou, ainda, sua indignação com a presença de indígenas em terras tão valiosas e que se eles não sabiam explorá-las, deveriam ir embora por vontade própria ou pela força.

Em complemento a esta testemunha, houve ainda o depoimento do padre Valdemar Veber que afirmou que eram constantes os crimes cometidos contra os índios em favor dos interesses da Arruda e Junqueira, pois esta empresa na realidade seria uma empresa de fachada para atender aos interesses de empresas maiores cujo interesse seria na aquisição de terras ou na exploração minerária da região, o que coincide com as provas de que na região de Rondônia havia uma grande quantidade de cassiterita que atraiu a instalação de diversas empresas multinacionais durante o governo militar (Davis, 1978; Lewis, 1969).

No Relatório constam ainda os relatos de que o território dos Kadiueus (Guaiaicurus) no Mato Grosso do Sul se encontrava sobre forte pressão por fazendeiros, de forma que o seu gado era vendido e as mulheres deste povo eram prostituídas. Da mesma forma, a Fazenda São Marcos, em Roraima, estava com as suas terras completamente invadidas, ao passo que o gado dessas terras estava em número muito reduzido aos que fora anteriormente, de forma que o chefe da Comissão expõe que o patrimônio dos indígenas é enorme e que eles não deve-

²¹ Em pesquisa realizada no sítio eletrônico da Survival International foi possível encontrar o direcionamento para o artigo original, mas que por ter letras muito pequenas é difícil de ler todo o seu conteúdo que está disponível em <https://pt.scribd.com/document/39884822/Norman-Lewis-article-which-led-to-the-founding-of-Survival-International>, acesso em 22 de janeiro de 2024.

riam ser dependentes do governo se este fosse bem administrado, o que jamais ocorreu na gestão do SPI, uma vez que a atuação do Serviço junto aos povos foi de propagação da fome, abandono e a completa desumanização do índio (RF, 1968).

Para Beltrão (2022, p. 11), não houve apenas a dilapidação do patrimônio material indígena, como também é importante observar que os conhecimentos, saberes e cosmologias também passaram por um processo de ruptura e desaparecimento, no caso dos povos dizimados de maneira que “ampliando, assim, a compreensão da ‘guerra que se trava’ no ‘sertão’ do Brasil, mesmo ‘sem estar em guerra’ pela posse da terra”.

Neste sentido “abatem-se as florestas, vendem-se os gados, arrendam-se terras, exploram-se minérios. Tudo é feito em verdadeira orgia predatória porfiando cada um em estabelecer novos recordes de rendas hauridas à custa da destruição das reservas do índio” (RF, p. 10), como era o caso de autorização da venda de madeira e gado, do arrendamento das terras como uma forma de auferir dinheiro com facilidade, prática essa imputada a vários servidores e, quando isto não era possível, havia a clara cooperação em muitos casos dos agentes do SPI de permanecerem inertes frente à apropriação por parte das elites locais das terras dos índios.

Isto não ocorreu de forma mais grave porque alguns servidores do SPI se insurgiram contra a espoliação total dos indígenas e procuraram os meios judiciais para que as terras indígenas não fossem completamente arruinadas (RF, 1968). As rendas indígenas fruto do trabalho dos índios foram constantemente saqueadas nas Inspetorias, com diversas irregularidades contábeis, incluindo-se recibos falsos, gastos sem comprovação, escrituração deficiente, não havendo, de fato, qualquer controle do patrimônio indígena, havia Inspetorias sem qualquer tipo de escrituração contábil (RF, 1968).

O genocídio praticado contra os povos indígenas era constante, como pela total ausência de assistência aos indígenas os quais eram condenados à fome, miséria, doenças, contaminação por parasitas e casos de subnutrição (RF, 1968) cenário este que se aproxima muito da política de Estado em relação ao povo Yanomami até os dias atuais ou, ainda, aos povos de recente contato como os Madiha Kulina no Juruá e os Hupda, Nadëb, Dâw e Yuhupdeh entre o Rio Negro e o Rio Japurá, todos na região amazônica, os quais se encontram em um verdadeiro limbo das políticas sociais por manterem relações intermitentes com a sociedade envolvente, sem que esta tente, de fato, se moldar aos modos de vida indígena.

Conforme a observação de Baleixe (2022), os fatos que constam do Relatório são aqueles de alguma forma poderiam encaixar o fato ali descrito à alguma norma jurídica vigente, de modo que análises posteriores podem e devem delinear outras violações e suas consequências, especialmente quanto às dispersões

e fragmentações sociais que influenciam as vidas dos povos diretamente afetados pelas práticas descritas no relatório, além das desterritorializações promovidas pelo arrendamento das terras dos índios e a sua expulsão que justificam, por exemplo, a sua não presença no seu território no dia 5 de outubro de 1988²², o critério raso de marco temporal utilizado para dizer se uma terra é indígena ou não.

Deste modo, Loureiro (2022, p. 199) descreve que:

As crueldades cometidas contra os indígenas, por funcionários do antigo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, não são muito diferentes daquelas cometidas pelos espanhóis, quando conquistaram as Américas, narradas pelo padre espanhol Bartolomeu de Las Casas no século XVI. Porém, o mais revoltante é que, no caso brasileiro, esses fatos ocorreram até fins do século XX. O famoso Relatório Figueiredo, resultante da CPI do Congresso Nacional sobre a questão, é um teatro de horrores!

Os extermínios promovidos pela atuação do SPI junto aos povos indígenas influenciou a mudança de postura dos intelectuais que acreditavam na proteção às formas de vida indígenas apelando para a postura humanitária que pudesse de alguma forma influenciar na opinião pública e, por conseguinte, nas políticas do Estado, fazendo surgir, especialmente na academia, a necessidade de uma postura com incidência política para os povos, visto que até mesmo aos intelectuais indígenas ainda lhes era atribuída uma posição subalterna e de pouca relevância no processo de construção da formação nacional, de forma que pouco eram ouvidos e poucos eram os espaços em que poderiam falar (Oliveira, 2016).

Apesar da importância histórica do Relatório, Batista e Beltrão (2022) narram as suas zonas de silêncio pois estes relatos se centralizaram apenas em algumas Inspetorias Regionais, não alcançando territórios mais longínquos como o Oiapoque, área fronteira onde as práticas de violência também atingiam os povos da região. Observação semelhante também é feita na entrevista de Zelic em 2017, mas em relação ao Relatório da Comissão Nacional da Verdade de 2014, ao expressar que este deixou de se aprofundar em outras violações de outras regiões brasileiras, enfatizando a premência de uma Comissão Nacional da Verdade Indígena.

²² No momento em que se discute no Supremo Tribunal Federal a engenhosa construção de um marco temporal que, em um passe de mágica, resume toda a desventura dos povos indígenas a um retrato tosco tirado em uma data quase aleatória, que marca uma festa para a qual não foram convidados, é importante revisitar o Relatório Figueiredo e todas as suas nuances. Sim, quando falamos em marco temporal estamos diante de um retrato, antigo, puído, dolorido, não de uma fotografia digital potente, que seja capaz de enxergar além da imagem (Cazetta, 2022).

INTEGRAR PARA NÃO ENTREGAR:
O PROJETO COLONIZADOR E DESENVOLVIMENTISTA
DA DITADURA MILITAR SOBRE A AMAZÔNIA INDÍGENA

Gigante que recusas encarar-me nos olhos, apertar minha mão temendo que ela seja uma faca, um veneno, uma tocha de incêndio; gigante que me foges, língua depois de língua, e se deixo os sinais de minha simpatia, os destróis: tens razão.

Carlos Drummond de Andrade

A crise que culminou com a extinção do SPI que ocorreu em 1967 coincidiu com o período logo após o golpe militar de 1964 que prezava pela reforma administrativa das estruturas estatais, neste cenário foi criado o novo órgão indigenista nacional: a Fundação Nacional do Índio. Logo, a sua criação ocorreu em meio a duas políticas indigenistas completamente diferentes e vigentes durante o período da ditadura militar no Brasil, pois estas políticas oscilavam entre a proteção paternalista e a integração forçada dos povos (Davis, 1978; Souza Filho, 2012).

Nota-se que o protecionismo foi levado a cabo especialmente pelos irmãos Villas Bôas, Orlando, Cláudio e Leonardo, com o estabelecimento do Parque Nacional do Xingu, os quais acreditavam que a proteção dada aos indígenas deveria ser de responsabilidade do Governo federal, de forma que este ficaria incumbido pela proteção das terras dos índios ao passo em que eles seriam gradualmente integrados não apenas à sociedade, mas também à economia brasileira (Oliveira; Freire, 2006; Davis, 1978).

Este protecionismo advinha da observação dos irmãos da estrutura organizacional dos indígenas do Xingu durante a expedição Roncador-Xingu organizada ainda no Governo Vargas, com a finalidade de construir diversos campos de pouso entre a região sudeste do Brasil até Manaus, isto porque durante a passagem dos irmãos Villas Bôas pela região do Xingu eles notaram que os indígenas pouco mudaram os seus modos de vida desde a descrição do etnólogo alemão Karl von den Steinen no final do século XIX, com exceção das mudanças relativas à redução populacional dos indígenas e à introdução de ferramentas metálicas. Como consequência disso, os irmãos permaneceram na região e passaram a se dedicar ao cuidado e proteção dos índios, conforme descrito por Davis (1978):

Em contacto com o velho Rondon (que morreu em 1958) e o que restava de seu pequeno e dedicado círculo de indigenistas, os irmãos Villas Boas começaram a reavaliar a história e as consequências da política in-

digenista no Brasil. Eles descobriram que o pior aspecto dessa política era sua tendência a fazer contacto com tribos indígenas para mais tarde descobrir que elas eram varridas pelos interesses econômicos mais poderosos ao longo das fronteiras econômicas do Brasil. Assim, decidiram que era necessário um programa positivo de proteção aos índios – um programa que desse aos índios uma base territorial para manter seus modos tradicionais de subsistência econômica, além de assistência médica contra doenças exógenas.

Contudo, este viés protecionista cingia-se à uma proteção que ao fim visava um processo de integração do indígena de uma forma gradual de modo que pudesse garantir a sobrevivência física dos índios, bem como as suas identidades étnicas, logo, a sua proteção se daria dentro de parques e reservas indígenas fechadas, apesar de parecer contraditória a integração gradual e a manutenção das culturas indígenas, foi com fundamento nessa filosofia indigenista que o Parque Indígena do Xingu foi criado, ainda como Parque Nacional do Xingu, pois permitiria “uma experiência incomparável de proteção às tribos e aos habitats naturais que estas ocupavam, contra os perigos de uma sociedade em meio a uma rápida transformação econômica” (Davis, 1979, p. 77).

Nos primeiros anos de funcionamento da Funai parecia que esta política indigenista seria adotada pela fundação diante da criação de mais três parques indígenas, quais sejam, o Parque Indígena Aripuanã, situado entre o oeste de Mato Grosso e o estado de Rondônia, o Parque Indígena Araguaia situado na Ilha do Bananal e o Parque Indígena Tumucumaque, no extremo norte do estado do Pará, isto porque diante da repercussão internacional das violações cometidas contra os índios e reveladas pelo Relatório Figueiredo, cabia no período inicial da fundação mudar o tratamento dado aos índios pelo Estado brasileiro ou ao menos cabia a tentativa de melhorar a imagem do Brasil no contexto internacional (Davis, 1978).

Ocorre que em 1970 houve a mudança de administração da Funai, assim, a política indígena estava consubstanciada na permanência de estruturas similares ao que já existia no Serviço de Proteção ao Índio, com a continuidade do poder tutelar sobre os indígenas e a submissão dessa política ao Plano de Integração Nacional²³, tendo em vista que havia planos do Governo brasileiro para a ocupação e colonização da Amazônia (Davis, 1978; Oliveira; Freire, 2006).

Neste ponto, Loureiro (2022) expõe que algumas das ações que transformam a Amazônia em Colônia do Brasil²⁴ têm início justamente nos anos 70 quan-

²³ Em 16 de junho de 1970, foi criado o Plano de Integração Nacional (PIN) com previsão orçamentária de 200 milhões de cruzeiros, durante o período 1971-1974 (mais tarde prorrogado, com mais 600 milhões, até 1978), para a construção de estradas e estabelecimento de projetos de colonização na Amazônia e a primeira fase do Plano de Irrigação do Nordeste (Arnt; Pinto; Pinto, 1998).

²⁴ No livro “Amazônia, colônia do Brasil” Violeta Loureiro discorre sobre os fundamentos que subalternizam

do há a intervenção direta do governo federal para a mudança do perfil econômico da região, bem como com a declaração de partes do território amazônico como áreas de segurança nacional, nas quais as eleições municipais foram suspensas para a intervenção direta do governo federal através de seus interventores cujo objetivo era sustentar os militares no controle tanto territorial, como político e na apropriação das riquezas passíveis de exploração diante da potencialidade natural da região amazônica como fonte permanente da exploração nacional, isso culminou com a perda da capacidade decisória sobre a economia regional e a integração pela domesticação dos indígenas e caboclos, o que na realidade se traduzia em violações de direitos humanos desses povos.

Diante desse cenário, a contextualização das violações aos direitos dos povos indígenas será centralizada em alguns casos da região amazônica descritos por Davis (1978), como também aos casos mencionados no relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014), no eixo temático sobre povos indígenas, mas também em alguns casos com processos públicos em andamento que contam com a intervenção da Procuradoria da República no Amazonas²⁵.

Os casos contextualizados a seguir não pretendem esgotar as violações desse período, isto porque até os dias atuais muitas dessas violações ainda são invisibilizadas e necessitam ser observadas sob a ótica de uma violência sistemática e contínua contra os indígenas, pois os seus reflexos são sentidos até os dias atuais, como é o caso do povo Waimiri-Atroari e do povo Yanomami e dentre tantos outros, no entanto, considera-se fundamental a exposição ainda que pormenorizada de alguns casos para entender o protagonismo indígena²⁶ que se seguirá à estas violações.

Portanto, diante da mudança da política levada a cabo pela Funai pelos planos desenvolvimentistas do governo militar, foi restabelecida a renda indígena que dentro da estrutura do SPI funcionava com a conversão dos postos indígenas em empresas econômicas cuja renda era obtida pela venda dos produtos dos índios aos agentes do Serviço, bem como oriunda dos arrendamentos para a exploração de madeira, pecuária ou mineração (Davis, 1978; Oliveira; Freire, 2006).

a região amazônica em relação às outras regiões brasileiras, com estudos e análises mais aprofundadas sobre os diversos porquês e paradoxos regionais.

²⁵ Entre 2023 e 2025 exerci o cargo de Assessora nos escritórios de 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, na Procuradoria da República no Amazonas, onde trabalhei com os mais diversos casos sobre direitos indígenas e de povos e comunidades tradicionais.

²⁶ Em aulas ministradas pelos professores João Pacheco de Oliveira e Maria Helena Ortolan Matos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas no ano de 2024, discutimos na disciplina “História, Política Indígena e Indigenismo” vários aspectos sobre o protagonismo indígena na construção do Brasil. Por protagonismo, pode-se entender como aquele que varia ao longo do tempo em que ele é exercido dentro de contextos históricos, assim, o protagonismo indígena deve ser analisado como a capacidade do agente indígena de mudar o curso dos fatos históricos, o qual pode ter formas de ação muito diferentes.

Por conseguinte, restabeleceu-se também o fundo da renda indígena cujos recursos seriam destinados para o financiamento de projetos nas reservas indígenas, para a produção agrícola, visando a integração dos índios na economia nacional e, ao final, garantir que estes não fossem entraves à ocupação e colonização da Amazônia, visto que se iniciaria o período de grandes projetos desenvolvimentistas para esta região e a ocupação seria favorecida pela expulsão dos povos das terras que habitavam (Davis, 1978; Oliveira; Freire, 2006).

Aliás, uma das políticas empregadas pelo governo federal para a região amazônica passou pelo sequestro da autonomia do espaço da região que culminou com a expulsão das terras dos povos amazônicos, seus moradores naturais, através do Decreto nº 1.164/71 e vigorou por 16 anos até ser revogado, no qual a União retira dos Estados amazônicos todo e qualquer poder de jurisdição sobre as terras devolutas que se encontrassem nas faixas de 100km marginais das rodovias federais que já existissem, mas como também daquelas projetadas (Loureiro, 2022).

Como consequência, a definição e destinação das terras estabelecidas pela União, onde as práticas de arbitrariedade e abusos passaram à normalização da política fundiária regional, culminando com o caos fundiário vivido atualmente e jamais sanado pelos estados, pois o confisco das terras amazônicas fora implementado de forma autoritária, definindo como devolutas as terras habitadas pelas populações locais que não dispunham dos títulos de propriedade das terras, mas que sem dúvida são habitantes naturais e seculares desse território (Loureiro, 2022).

Isto, portanto, resultou na redução dos povos tradicionais, populações interiores da região e dos povos indígenas, pois tinha-se que à medida em que essas populações “primitivas” desocupassem suas terras tradicionais, estas seriam destinadas às atividades ditas modernas (pecuária, mineração, produção agrícola em grande escala), de forma que “boa parte das elites e segmentos dos governos consideram ‘natural’ e inevitável incorporar terras de indígenas, quilombolas, populações tradicionais e outros grupos sociais ao processo econômico em curso” (Loureiro, 2022).

De acordo com o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV, 2014), este relatório apresenta apenas uma pequena parcela das violações cometidas contra os povos indígenas entre os anos de 1946 e 1988, as quais são permeadas tanto pela ação como pela omissão do Estado brasileiro, definindo estas violações em dois períodos. O primeiro diz respeito às condições favoráveis ao esbulho das terras dos índios, acobertando os poderes locais para tanto, além da corrupção generalizada em seus quadros, conforme descrito no capítulo anterior, mas o que não deixou de ser prática comum da ditadura militar.

Portanto, o segundo momento trata da União como catalisadora das violações, favorecendo diretamente interesses privados em detrimento dos direitos indígenas, pe-

río do este que a CNV delinea a partir de dezembro de 1968, com o estabelecimento do Ato Institucional nº 5 que dispunha sobre o poder do Presidente da República em decretar a intervenção nos estados e municípios, sem as limitações previstas na Constituição, a suspensão dos direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e ao poder de cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais (CNV, 2014).

Como consequência disso, diante dos planos de desenvolvimento da região amazônica, foi assinado o convênio entre a Funai e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia para a pacificação de ao menos 30 tribos de índios, totalizando aproximadamente 5 mil índios cujos contatos com a sociedade envolvente restringia-se a apenas 12 tribos, as quais estariam presentes nos caminhos da construção da Transamazônica, da Manaus-Boa Vista e da Cuiabá-Santarém, além disso, desde o começo a construção da Transamazônica foi um projeto de esforço eminentemente militar (Davis, 1978; Arnt; Pinto; Pinto, 1998).

No caminho da Cuiabá-Santarém se encontrava uma das tribos que constava nos planos de pacificação, qual seja a tribo dos índios gigantes, conhecidos também por Panará ou Krenakore para os quais foram chamados os irmãos Villas-Boas com o objetivo de estabelecimento do contato e pacificação que foi realizado mediante uma das mais longas e divulgadas expedições ocorridas no Brasil para contatar estes indígenas em isolamento, os quais oficialmente foram contatados apenas no ano de 1973 (Arnt; Pinto; Pinto, 1998).

Tinha-se notícias desde os anos 50 da movimentação dos Panará por informações de seus inimigos tradicionais, os Kayapó, mais precisamente do seu subgrupo Txukahamae, mas os irmãos Villas Boas consideraram que até aquele momento não era necessário o contato direto com os Krenakore, assim, apenas quando um pequeno grupo destes foi avistado em 1967 próximo à base aérea do Cachimbo e que uma esquadrilha de caças foi utilizada para procurá-los é que se iniciou a expedição dos Villas Boas para o contato com os índios gigantes, encontro impulsionado também pela construção da estrada Santarém -Cuiabá em 1971 (Davis, 1978).

O artigo 20 do Estatuto do Índio fala acerca da possibilidade de remoção das populações indígenas mediante a realização de obras públicas que possibilitem o desenvolvimento nacional e a mineração, o que deveria ocorrer de forma excepcional e respaldado através de decreto do presidente da República, este dispositivo prevê, ainda, a realocação em terras adequadas ou o retorno dos povos sempre que possível, o que não ocorreu no caso dos Panará os quais sofreram remoções forçadas e o contato sem qualquer cuidado sanitário que culminou com o extermínio de metade de sua população (Arnt; Pinto; Pinto, 1998; CNV, 2014).

De forma que no espaço de um ano a partir do contato com os Panará, a sua população foi reduzida de 300 para menos de 135 indígenas, pois os apelos dos

Villas Boas para a criação de uma reserva indígena para os Krenakore não levaram em consideração o seu território tradicional entre o rio Peixoto de Azevedo e o Parque Nacional do Xingu, conforme explicitado por Davis (1978, p. 99):

Finalmente, Orlando Villas Boas voltou-se para os repórteres presentes e suas palavras, escolhidas com dificuldade, ganharam um tom comovente. “Se uma reserva indígena não for demarcada imediatamente para os Kéen-Akaróre, e se uma política positiva de proteção não for desenvolvida em colaboração com os responsáveis pela construção da rodovia Santarém-Cuiabá”, disse ele, “então os Kéen-Akaróre, como tantas outras nações indígenas, desaparecerão inexoravelmente. Isso significará sua destruição final”.

Um mês depois dessa entrevista, o Presidente Médici assinou um decreto criando uma reserva Kéen-Akaróre. Contrariando, porém, os conselhos dos irmãos Villas Boas, esse decreto não incluía na reserva o território tradicional da tribo Kéen-Akaróre. Além disso, fazia da Rodovia Santarém-Cuiabá uma das fronteiras da reserva. Em poucos meses, esse gesto mostrou-se devastador para os 300 remanescentes da tribo Kéen-Akarore.

Diante disso, houve uma campanha para levar os Panará ao Parque Nacional do Xingu, o que inicialmente foi rechaçado pelos Villas Boas, mas diante da postura do governo federal que poderia ocasionar o extermínio total dos Krenakore, estes foram removidos para o parque, intervenção similar do que ocorreu com os Txicão²⁷ e Meço-de-Pau²⁸. Os Panará passaram a viver e a conviver com os seus inimigos tradicionais, os Kayapó, na região norte do Parque do Xingu, todos esses episódios são descritos por Davis (1978, p. 96) como “um dos episódios mais trágicos da moderna história do Brasil”.

O povo Parakanã foi contatado ainda na década de 50 por funcionários do SPI logo após a derrubada de parte da floresta onde viviam para a construção da Rodovia do Tocantins, no entanto, como muitas tentativas de pacificação sem o

²⁷ O contato com o mundo não indígena foi ainda mais recente, no início da década de 60, e teve consequências desastrosas para sua população, que foi reduzida em menos da metade em razão de doenças e morte por armas de fogo. Foram então transferidos para os limites do Parque Indígena do Xingu e “pacificados”. Hoje em dia mantém relações de aliança com as demais aldeias do Parque, mas constituem uma sociedade bastante peculiar. Já não guerreiam mais, contudo ainda mantém no cerne de sua visão de mundo a guerra como motor não apenas da morte, mas de substituição dos mortos pela incorporação do inimigo no seio do grupo, sendo assim também reprodutora da vida social (ISA, 2021c).

²⁸ Na década de 1970, o grupo foi vítima de um envenenamento com a carne de uma anta, oferecida aos índios por invasores. Os 41 sobreviventes foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, vivendo primeiramente na aldeia dos Kîsêdjê (mais conhecidos como Suyá), que também falam uma língua da família Jê. Nos anos 1980, com a morte de um importante líder e pajé, uma parte do povo Tapayuna foi morar com os Mebengôkrê (Kayapó), na Terra Indígena Capoto-Jarina. O fato dos Tapayuna morarem em aldeias Kîsêdjê e mebengôkrê provocou o enfraquecimento da sua língua e cultura (ISA, 2018).

devido cuidado de estabelecimento de uma barreira sanitária, mais de 50 índios dos 190 identificados morreram por contaminação de gripe, o que ocasionou a fuga dos índios remanescentes para dentro da selva (Davis, 1978).

No entanto, diante da construção da Transamazônica, a Funai mais uma vez tentaria pacificá-los e mais uma vez o resultado foi de morte dos índios por gripe, não bastasse isso, com o avanço das obras de construção da rodovia o seu território foi incessantemente invadido, além de recorrentes casos de estupro de suas mulheres e disseminação de doenças, inclusive venéreas entre os indígenas. Em relatório da *Aborigines Protection Association* (APS) após a visita de seus membros, constatou-se que os Parakanã não utilizavam mais seus adornos culturais, pois os venderam em troca de armas e que eram constantes os relatos de mendicância dos indígenas à beira da Transamazônica, assim concluíram que “o mais revelador é que a população dos Parakanã fora reduzida a 80 pessoas e havia todos os indícios de que sua cultura estava sendo destruída rapidamente” (Davis, 1978, p. 96).

Apesar de providências no sentido de estabelecer o Parque Indígena Aripuanã para a proteção dos povos Suruí e Cintas-Largas, especialmente depois de todas as violências que culminaram com o Massacre do Paralelo Onze, mais uma vez os Cinta Larga serão vítimas do descaso do governo, agora sob a responsabilidade da Funai, pois a criação deste parque tinha a dupla e, contraditória, função de proteção desses povos, mas também davam atenção para as fontes de riqueza mineral que se encontravam nestas terras (Davis, 1978).

De acordo com isso, tanto a Funai, como outros órgãos do Ministério do Interior autorizaram empresas de mineração a ingressarem no Parque Aripuanã e estabelecer colonos na região, o que causou choques diretos entre estes e os indígenas, além da disseminação de epidemias de gripe e tuberculose, dentre outras infecções pulmonares graves e em relato do médico Jean Chiappino descrito por Davis (1978) havia a informação de que sete grandes companhias de mineração desenvolviam as suas atividades no Parque, quais sejam Mineração São Marcos Ltda, Companhia Espírito Santo de Mineração (CESMI), Sociedade de Mineração Atlântico (SOMINA), Mineração Vale do Madeira Ltda (MIVALE), Mineração Vale do Roosevelt, Companhia Estanífera do Brasil (CESBRA) e Mineração Alcione.

No entanto, a Funai permaneceu omissa diante da constatação das graves doenças que acometiam os Suruí e os Cintas-Largas, de forma que a desestruturação social desses povos foi grave ao ponto de existir prostituição das mulheres indígenas com a conivência dos funcionários da Funai (CNV, 2014).

Tradicionalmente os povos da Amazônia utilizam os seus rios caudalosos para o transporte de pessoas e de todo tipo de gênero necessário, além do domínio de

técnicas de navegação específicas para cada um de seus rios, a exemplo do exímio conhecimento do povo Mura sobre navegação, o que lhes garantiu o reconhecimento de corsários dos rios (Amoroso, 2009), mas as grandes obras de construção de rodovias na região não levavam em consideração as pessoas que aqui viviam.

O avanço das estradas na Amazônia, como era de se esperar, contribuiu para dizimação e diminuição significativa dos povos indígenas da região, associado com os interesses minerários de exploração das terras amazônicas, construção de hidrelétricas que jamais beneficiaram os povos naturais da região, bem como a política de retirada dos povos de suas terras, ao invés de uma política positiva de regularização fundiária, demonstra o abismo entre a realidade amazônica e as políticas, efetivamente, implementadas na região, conforme descreve Loureiro (2022):

Há mais de quatro séculos, os governos do Brasil vêm procurando mudar os povos e as culturas da Amazônia, numa incansável tentativa de transformar essa enorme região, para moldá-la à fantasia dos sucessivos governos, em total desrespeito às características específicas daquela que é, talvez, a mais bela, rica e, por isso mesmo, mais cobiçada região do planeta. Entretanto, a Amazônia é, para os demais brasileiros, o lugar da alteridade, da estranheza, do exotismo, da diferença, da inferioridade cultural e racial, é terra de indígenas e caboclos, que vivem em meio à mata selvagem e impenetrável, outro elemento a ser domesticado (Loureiro, 2022).

Ainda que o SPI tenha acabado em decorrência das diversas denúncias de arbitrariedades e crimes cometidos por seus servidores, cabe a ressalva de que funcionários sertanistas e indigenistas de seu quadro e que, posteriormente, integraram a Funai, foram responsáveis pela mitigação dos danos da política indigenista. São pessoas das mais diversas origens, com atuação predominante na Amazônia que são tratados de forma genérica como sertanistas²⁹, a estes servidores, todo o meu respeito.

O livro “Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil” é constituído pelos depoimentos dos sertanistas Afonso Alves da Cruz, Altair Algayer, Fiorello Parise, Jair Condor, José Carlos Meirelles, José Porfírio, Marcelo dos Santos, Odenir Pinto, Sydney Possuelo, Wellington Figueiredo, além dos representantes indígenas Afukaka Kuikuro e Paulo Supretaprã Xavante, de etnias que

²⁹ “(...) Ao mesmo tempo, como explicado adiante, a palavra *sertanista* possui diferentes sentidos que vão além do enquadramento funcional. Alguns daqueles que deram seus depoimentos, como Marcelo dos Santos e José Porfírio Fontenele de Carvalho, possuem o enquadramento de indigenistas, mesmo tendo exercido a função de sertanistas. Jair Candor e Altair Algayer possuem apenas cargos de confiança, atuando como chefes de Frentes de Proteção Ambiental. Antes auxiliares, após mais de duas décadas de trabalhos ininterruptos na Funai eles não alcançaram o enquadramento de sertanistas, o que poderia significar estabilidade e benefícios para a aposentadoria – para efeito deste livro, eles são considerados representantes de destaque dessa tradição (...)” (Milanez, 2015).

conviveram diretamente com o trabalho dos sertanistas. Os depoimentos contam em detalhes as diversas políticas indigenistas e os seus reflexos nos territórios.

A população de indígenas que habita a Terra Indígena Yanomami, localizada entre os estados do Amazonas e Roraima, está dividida entre dois povos, os ianomâmis que falam as línguas Ninan, Sanumá, Yanomán, Yanomami da família linguística ianomâmi e os ye'kuana que falam a língua Yekuana da família linguística karib. As diversas comunidades que vivem nessa Terra Indígena possuem sua forma de vida autônoma, com certa autossuficiência, o que não limita a sua interação com as demais comunidades. Os ianomâmis brasileiros, dividem-se em aproximadamente 150 comunidades, vivendo como caçadores e coletores que também praticam a agricultura, vivendo da pesca, caça, coletam frutos silvestres (Kayser, 2010).

Segundo Kayser (2010), a Terra Indígena Yanomami tem sofrido inúmeras invasões ao longo dos anos. Durante a construção da Estrada Federal Perimetral Norte (BR-210) morreu cerca de um quinto de sua população total. Ao longo dos anos, se sucederam diversos outros conflitos entre os ianomâmis e os garimpeiros pelo ouro e conforme narra Kayser (2010) esta situação é agravada diante da insuficiência de fiscalização dos órgãos administrativos da União, como a FUNAI e a Polícia Federal.

Conforme demonstrado no 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade do Amazonas, o povo Waimiri-Atroari estava no caminho da construção da BR-174, mas também no interesse empresarial de exploração de suas terras em função dos projetos políticos e econômicos da Ditadura Militar, a exemplo da termoeletrica de Balbina. Nos processos judiciais em curso, existem diversas evidências da violência sistemática contra os Kinja, sua autodenominação, desde os primeiros contatos com os kamña, termo para “civilizado” em sua língua, isto porque “sem um contato, sem aviso prévio, da noite para o dia apareceram enormes máquinas destruindo o seu precioso patrimônio, de muita biodiversidade, do qual se consideravam administradores. Território defendido por eles até as últimas consequência” (Schwade; Reis, 2012, p. 74-75; CNV, 2014).

A defesa que os Kinja promoveram em suas terras lhes garantiu a sua sobrevivência, ainda assim, eram empregados todos os tipos de crueldades contra esses indígenas, estima-se que entre os anos de 1960 e 1980 de dois mil a três mil indígenas foram assassinados com a utilização de táticas militares por parte do exército, com o uso de armas de fogo e armas químicas, inclusive para facilitar a atuação de mineradoras e garimpeiros interessados em explorar as jazidas de minérios que existiam em seu território (Davis 1987; CNV, 2014). Ademais, a mensuração de todas as violações foi dificultada, apesar de documentada, através de “um progra-

ma de controle da informação que mantém afastados os indigenistas, cientistas e jornalistas independentes, ou seja, sem vinculação com os interesses empresariais instalados no território indígena” (Schwade; Reis, 2012).

De acordo com Schmidt (2021, p. 46) o século dos direitos humanos não reconhece o holocausto indígena, referindo-se ao século XX, de forma que explica que a exemplo dos Waimiri-Atroari³⁰, o qual foi o povo indígena que mais teve perda populacional durante a Ditadura, bem como “num processo marcado por confrontos diretos, ataques aéreos e envenenamentos que se resumem na ideia de extermínio, ou melhor, genocídio” jamais teve a adequada reparação pelas mais diversas violações que sofreu. Este genocídio ocorreu há menos de 50 anos³¹.

Dos nove estados que compõem a Amazônia legal, apenas três destes publicaram relatórios referentes aos trabalhos das comissões estaduais da verdade, quais sejam, Amapá, Amazonas – citado anteriormente e centrado nas violações aos Kinja - e Pará. Destes, a Comissão Estadual da Verdade do Amapá (CEV-AP, 2012, p. 124-125), Francisco das Chagas Bezerra – Chaguinha³², menciona expressamente em sua recomendação de nº 14 a necessidade da criação de um grupo específico para apurar o impacto da ditadura sobre as comunidades indígenas que viviam às margens da BR-156, 210 e da Perimetral Norte.

No Relatório da Comissão Estadual da Verdade - Tomo I - Paulo Fonteles Filho (2023, p. 483-489) menciona que no contexto de repressão militar à Guerrilha do Araguaia o mesmo *modus operandi* de coerção e violência utilizado com os camponeses só foi empreendido em relação aos Aikewara³³ – Suruí³⁴ – de forma que foram mantidos em cativeiro³⁵ em suas próprias aldeias, com suas plantações

³⁰ Não obstante, o genocídio cometido pelo Estado brasileiro se encontra narrado no livro de autoria do seretanista José Porfírio, intitulado “Waimiri Atroari: a história que ainda não foi contada”, de 1982, disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:carvalho-1982-waimiri>.

³¹ Em visita institucional do Ministério Público Federal em 2025 ao Núcleo de Apoio Waimiri Atroari (NAWA), na BR-174, pude ouvir os relatos de alguns dos sobreviventes do massacre dos Kinja, bem como presenciar e participar do Maruba (ou Maryba) que é uma manifestação de cantos e danças que celebram a vida, tradições e a resistência do povo Kinja. Os Kinja não só sobreviveram ao genocídio, como continuarão a celebrar a sua existência como o faziam há centenas de anos e ainda o farão nas centenas mais que ainda estão por vir.

³² O Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Amapá (CEV-AP), Francisco das Chagas Bezerra – Chaguinha pode ser consultado em https://www.dhnet.org.br/verdade/cv/cev_ap_relatorio_r_2017.pdf.

³³ O Relatório da Comissão Estadual da Verdade - Tomo I - Paulo Fonteles Filho pode ser consultado em https://armazemmemoria.com.br/wp-content/uploads/2023/03/COMISSAO_VERDADE_TOMO_1_WEB.pdf.

³⁴ “Nunca foi fácil ser um suruí numa terra de garimpos, castanhais, projetos pecuários e conflitos pela posse da terra. Nem direito à própria denominação esses índios da família tupi-guarani tiveram ao longo dos anos. Originalmente chamavam a si próprios de Aikewara, algo como ‘o povo’, ‘a gente’. Em 1923, Frei Antônio Salas os denominou Sororós. Três décadas depois, o dominicano Frei Gil Gomes, considerado como responsável pelos primeiros contatos, passou a chamá-los de Suruí. É como são conhecidos atualmente” relatório da Comissão Estadual da Verdade - Tomo II - Paulo Fonteles Filho, p. 326.

³⁵ “(...) a conclusão a que chegaram alguns pesquisadores e membros da Comissão Nacional da Verdade, é que os índios foram submetidos a um estado de sítio, não podendo sair da aldeia, caçar, pescar ou mesmo tomar banho

queimadas e privados de pesca e caça, de forma que os homens deste povo serviam de guias aos militares em meio à floresta amazônica e as mulheres permaneciam reféns nas comunidades. Não obstante, o Tomo II do referido relatório dedica um capítulo exclusivo para os Aikewara³⁶.

Para acesso aos programas de financiamento na Amazônia Legal por resolução da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), em 1969, era necessária a emissão de certidões negativas com o fito de “atestar” a inexistência de populações indígenas em determinadas áreas, de forma que “os processos de expulsão e remoção dos indígenas de seus territórios foram, ao longo do período em exame, a força motriz para todas as graves violações de direitos humanos cometidas contra povos indígenas” (CNV, 2014, p. 221).

Desta forma, o povo Nambikwara³⁷ foi um dos povos que mais foi impactado pelas reiteradas fraudes nas emissões das certidões negativas, culminando com a sua expulsão de suas férteis terras no Vale do Guaporé quando da abertura da rodovia Cuiabá-Porto Velho (BR 364), de forma que a suposta inexistência de índios na região incentivou a rápida ocupação da região por pecuaristas financiados com recursos da União de forma que rapidamente a população indígena com menos de quinze anos de idade foi dizimada por uma epidemia de sarampo, como consequência:

Além de sofrerem com a contaminação por doenças como malária e gripe, os Nambikwara tiveram suas roças destruídas pelo desfolhante químico Tordon 155-BR, mais conhecido como Agente Laranja, e passam a sofrer sistematicamente de disenteria causada pela contaminação dos rios em consequência do uso do produto. Os grupos que conseguiram voltar a viver no Vale do Guaporé tiveram suas malocas cercadas por arames e suas roças destruídas pelo gado. Na década de 1980, o traçado da BR-364 é alterado e o Banco Mundial decide financiar a pavimentação da rodovia, que agora atravessa a região habitada por quatro grupos nambikwara, cujas terras ainda não haviam

nos igarapés próximos. A fome, o medo e a incerteza sobre o que estava ocorrendo foram companheiros dos suruí durante a parte final da Guerrilha do Araguaia”, relatório da Comissão Estadual da Verdade - Tomo II, p. 328.

³⁶ O relatório da Comissão Estadual da Verdade - Tomo II - Paulo Fonteles Filho pode ser consultado em https://armazemmemoria.com.br/wp-content/uploads/2023/03/COMISSAO_VERDADE_TOMO_2_WEB.pdf

³⁷ Um amigo deste povo, Max Naré, descreve que as reiteradas violações contra o seu povo no Estado de Rondônia e Mato Grosso o deixa desesperançoso por um futuro digno, pois como Nambikwara-Mamaindê em um país com direitos indígenas constitucionalizados é como se a existência do indígena ainda fosse pautada em migalhas para existir, de forma que o ser indígena ainda não se constitui em um sujeito de direitos. Pessoalmente descreve que ao buscar mais oportunidades de estudo e emprego, na universidade federal e no serviço público, isso acaba criando uma zona intermediária de existência. Não se sentindo indígena em sua plenitude por não viver constantemente no território, bem como jamais existindo integralmente na sociedade hegemônica. Ele enxerga a sua existência enquanto pertencente a um povo que sofreu genocídio recente com olhos de Juno - para o passado e para o presente – o passado como senhores de suas vidas e suas terras e o futuro como uma busca nos remendos sociais algum traço de efetiva humanidade.

sido demarcadas, e passa pelas proximidades das pequenas áreas demarcadas para outros três grupos. Dá-se início, aí, a uma intensa exploração madeireira e garimpeira na região (CNV, 2014, p. 222).

Do relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014) são relatadas as violações cometidas contra dez povos, de forma de Zelic (2017) observa que os números apurados pela Comissão podem ser maiores, assim como ocorre com o Relatório Figueiredo (1969), pois algumas inspetorias no período do SPI não foram visitadas. Como consequência disso, dos dez povos indígenas que constam da CNV (2014) foram constatados os seguintes números de mortos: “3.500 indígenas Cinta-Larga (RO), 2.650 Waimiri-Atroari (AM), 1.180 do povo Tapayuna (MT), 354 Yanomami (AM/RR), 192 Xetá (PR), 176 Panará (MT), 118 Pákanã (PA), 85 Xavante de Marãiwatsédé (MT), 72 Araweté (PA) e mais de 14 Arara (PA)” (Amazônia Real, 2014).

Não obstante, por mais que os povos indígenas tenham enfrentado ao largo de quase meio milênio de práticas de dizimação e integração forçada, foi durante o período da Ditadura Militar que os povos compreenderam a urgência de se organizar dentro da estrutura do Estado para resistir às frentes de expansão econômica que alcançavam e a ameaçavam a Amazônia indígena.

Assim, observa Souza (2015) que estas ações expansionistas tinham o claro fito de expulsar os indígenas de suas terras, separá-los de seus meios de produção tradicional e transformá-los em mão de obra barata, contudo, os povos passaram a se apropriar dos métodos de luta e formas de mobilização de outros movimentos sociais, como os trabalhadores que se organizavam em sindicatos e a luta dos camponeses brasileiros, inaugurando o período das grandes mobilizações e organizações indígenas.

Mas é claro que este percurso não seria nada fácil. Além dos massacres descritos anteriormente de forma pormenorizada, durante este período muitas pessoas com o posicionamento favorável à defesa dos povos indígenas foram vítimas do regime militar, pois quando a ditadura não massacrava um grupo inteiro, massacrava aqueles que personificavam as vozes das aldeias, de forma que Oliveira e Heck (2021, p. 88) destacam a biografia de pessoas indígenas e não indígenas que “se opuseram ao regime vigente, que não aceitavam ver os povos indígenas sendo vítimas de alguns poucos interesses econômicos, que não admitiam um Estado omissivo e tolerante às injustiças”.

Dentre essas pessoas estão Ângelo Kretã (1952-1980), indígena do povo Kaingang, o qual foi o primeiro vereador indígena do Brasil, de forma que a Comissão Estadual da Verdade do Paraná ao reexaminar o caso, concluiu que a sua

morte que supostamente foi em um acidente, na realidade se deu em decorrência de uma emboscada e a motivação seria pela sua luta política em reivindicar o território tomado de seu povo (Oliveira; Heck, 2021).

Outro indígena que “estava marcado para morrer” era Marçal de Souza Tupã³⁸ (1920-1983), do povo Guarani Nhandeva, o qual denunciou diretamente ao papa João Paulo II, em Manaus e na ONU as violências sofridas pelos povos indígenas, além de apoiar as retomadas na região do Mato Grosso do Sul. Por sua luta foi assassinado a tiros e ninguém nunca foi punido. No entanto, tanto as retomadas do povo Guarani e Kaiowa persistem até hoje, com algumas áreas regularizadas e outras pendentes de regularização. Estas terras ainda serão Tekoha outra vez (Oliveira; Heck, 2021).

Além destes, Oliveira e Heck (2021) mencionam ainda os assassinatos de Ângelo Pereira Xavier (1979); Simão Cristino Koge Kudugodu (1928-1976) e Rodolfo Lunkenbein (1930-1976); Cleusa Carolina Rody Coelho (1933-1985); Ezequiel Ramin (1953-1985); João Bosco Penido Burnier (1917-1976) e Vicente Cañas (1939-1987).

Ante ao exposto, milhares de indígenas morreram em decorrência da política indigenista do Estado brasileiro, no entanto, a maioria permanece sem a identificação individual, as reais circunstâncias de suas mortes, ao passo que se questiona *tantos, mas quem?* A vida e a morte do indígena são acompanhadas de tamanha desumanidade que mesmo no âmbito da Comissão Nacional da Verdade, não houve a precisão de quantos homens, mulheres e crianças, efetivamente, foram as vítimas dos anos de chumbo no Brasil.

Diante deste cenário, no próximo capítulo serão descritas as alianças formadas entre intelectuais indígenas e não indígenas, bem como da sociedade civil interessada e dos indígenas em um contexto de recrudescimento da opressão social na ditadura militar para que fosse possível a ruptura da tutela do estado para o protagonismo indígena que culminou com os direitos indígenas previstos nos artigos 231 e 232 da Constituição brasileira. Protagonismo este necessário face ao Estado feito apenas para massacrar o indígena. Logo, o indígena passa a compor a lógica dentro do estado e os rumos das organizações indígenas.

³⁸ No ano de 2026, foi reconhecida a anistia política post mortem de Tupã-Y pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, de forma que a Comissão de Anistia constatou a perseguição política sofrida por ele em decorrência da defesa e difusão de direitos indígenas. Logo, 43 anos após a sua morte os seus filhos receberão indenização como forma mínima de reparação à uma vida indígena dedicada aos povos. Leia mais em: <https://correiodoestado.com.br/cidades/quarenta-e-tres-anos-apos-a-morte-marcal-de-souza-recebe-anistia-e/464180/>

CAPÍTULO III

AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Diante do estabelecimento da República no Brasil e do sistema de tutela do indígena através de um aparelho estatal para executar as políticas indigenistas que culminaram com o fim do Serviço de Proteção ao Índio, inaugura-se a Fundação Nacional do Índio que pouco conseguiu modificar a estrutura colonialista de seu antecessor.

No contexto em que o país se encontrava, diante de uma ditadura militar, diversas violações aos povos indígenas permearam a política de Estado, bem como a continuidade do genocídio praticado em nome do desenvolvimento da região amazônica. Neste cenário surgem alianças entre os povos da floresta, a academia engajada, intelectuais indígenas e não indígenas com o propósito de dar voz aos povos indígenas que estiveram em uma posição subalterna em relação ao Estado e às classes sociais que formavam a nação brasileira.

O processo da constituinte de 1988 e a possibilidade de concretização de direitos na Constituição brasileira é onde a voz do subalterno é ouvida. Para Spivak (2010) não se pode ignorar a violência epistêmica gerada pelos processos coloniais que culminam com a intermediação da palavra do subalterno, precisamente no caso do movimento indígena brasileiro, observa-se um ponto de inflexão ao passo que a sua voz passa a ser ouvida dentro das estruturas políticas, nos espaços legais, constituindo-se em demandas legítimas a quem sempre foi silenciado e não podia falar em primeira pessoa, ainda que tenha contado com apoio de pessoas não indígenas nesse processo. Além disso, a primeira pessoa indígena é coletiva, o que rompe o paradigma tradicional da voz individual do discurso.

Assim, essa voz passa a ecoar nas movimentações e movimentos de resistência nos anos de chumbo e passam a se organizar mediante a criação de organizações indígenas, as quais serão descritas, buscando-se expor como elas se estruturaram e se estruturam atualmente, desde as associações de base, representação local, regional, nacional e, no âmbito internacional, no entanto, é necessário destacar que o enfoque deste trabalho se dá sob a perspectiva do movimento indígena no Brasil, a partir da realidade amazônica.

Logo, por se tratar de ferramentas de diálogo, as organizações indígenas que surgem nos movimentos indígenas do século XX e XXI não traduzem a organização social interna desses povos, justamente por conta da diversidade cultural que o Estado não absorve, mas possui a obrigação de respeitar.

Ainda que em um primeiro momento os direitos indígenas não são tangíveis ou palpáveis dentro das sociedades indígenas e, muitas vezes, difíceis de com-

preender por se tratar de um sistema jurídico hegemônico imposto e aparentemente alheio ao cotidiano desses povos, é inegável que eles atingem diretamente a vida das pessoas indígenas. De acordo com isso, o indígena não precisa apenas das leis, mas ele precisa, sobretudo, compreender como elas funcionam e apropriar-se das ferramentas possíveis para a reivindicação de seus direitos.

Por conseguinte, este trabalho parte do entendimento de que dentro de um mesmo estado nacional é possível a coexistência de vários sistemas jurídicos próprios de cada uma dessas sociedades, assim, pode-se dizer que estes povos possuem demandas por direitos fora do direito interno de cada uma dessas organizações sociais próprias e para estas demandas é exigida a comunicação com o direito que constitui o Estado sob o qual elas se encontram.

De fato, a resistência indígena sempre existiu, portanto, a categoria de análise a seguir se fundamenta a partir dos fatos históricos e articulações necessárias para a apropriação do direito hegemônico pelos povos indígenas. Diante disso, este capítulo busca demonstrar as mais variadas formas de organizações indígenas formadas com o intuito de dialogar com a sociedade hegemônica, assim, conforme será evidenciado adiante, não há uma experiência única que leva a uma única resposta de como os povos podem se relacionar com os estados modernos, em especial com o Estado brasileiro, ao contrário, a diversidade das suas formas organizacionais internas e de política fora de suas sociedades refletem justamente a sua diversidade.

A FORMAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDIGENISTAS

É necessário ter presente que a liberação das populações indígenas é realizada por elas mesmas, ou não é liberação. Quando elementos alheios a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de liberação, cria-se uma forma de colonialismo que apropria as populações indígenas de seu direito inalienável de ser protagonista de sua própria luta.

Declaração de Barbados I

O processo de formação das organizações indígenas brasileiras ocorreu com o apoio de organizações indigenistas, com a formação de alianças pelos povos ao final na década de 70. Diante disso, muitas dessas organizações de apoio ainda são parceiras dos povos indígenas até os dias atuais e manifestaram também sua contribuição durante o período da constituinte que culminou com a carta constitucional de 1988 (Munduruku, 2012).

Conforme narrado por Oliveira e Freire (2006) e Souza Filho (2024), no ano de 1971 antropólogos do continente se reuniram em Barbados e produziram o documento intitulado “Declaração de Barbados I” no Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul não andina frente à todas violações e dizimação dos povos indígenas que ocorriam com a convivência ou com a própria ação do Estado que não foram rompidas pelas sociedades nacionais, de forma que propunha aos Estados, missões religiosas e aos cientistas sociais “as responsabilidades ineludíveis de ação imediata para acabar com esta agressão e assim contribuir para favorecer a libertação do indígena” (Declaração de Barbados I, 1971).

Este Simpósio tinha o objetivo de debater e avaliar as políticas indigenistas dos países latino-americanos que tinham em comum o seu caráter etnocida, com a reunião de antropólogos envolvidos com a causa indígena que propunham uma abordagem alinhada a uma Antropologia comprometida (Santos, 1989).

Na declaração, constava também a responsabilidade das missões religiosas pela imposição de critérios e padrões diferentes às sociedades indígenas realizadas sob o manto religioso que na realidade se traduzia na exploração dos indígenas, contribuindo para a discriminação e relação hostil com as culturas indígenas, a coisificação do indígena, a recolonização e dominação através da convivência com os interesses dominantes e não pelos interesses em prol dos indígenas, sugerindo o término da missão civilizatória e enquanto isso não ocorresse, para que auxiliassem na libertação dos indígenas, propondo novas práticas às ações evangelizadoras e à atividade missionária (Declaração de Barbados I, 1971).

Além disso, outro eixo exposto na Declaração se refere ao papel da antropologia como um instrumento da dominação colonial, justificando em termos acadêmicos a situação de domínio de uns povos sobre os outros, de forma que propôs a ruptura do cientificismo que nega qualquer vínculo entre a atividade acadêmica e o destino dos povos, o oportunismo que se opõe à mudança da situação penosa do índio e o descompromisso com as situações concretas enfrentadas pelos indígenas, propondo que o antropólogo se volte à realidade local e faça as suas teorizações a partir dela, sem se render à teorias alheias, oportunizando o caminho para que o indígena fosse o protagonista de seu próprio destino, auxiliando-o na reestruturação da imagem distorcida existente na sociedade nacional e, auxiliando-o, assim, na luta de libertação dos povos, através dos conhecimentos sobre eles próprios e da sociedade que os oprime (Declaração de Barbados I, 1971).

Logo, este momento coincide com uma postura de mudança no projeto missionário, principalmente da Igreja Católica e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Esta mudança se iniciou com o estabelecimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, bem como com a

missão das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucault junto aos índios Tapirapé no Mato Grosso (Remy, 2018) cuja forma de aproximação com os índios era através do serviço à comunidade indígena, com o abandono da catequese forçada e do respeito à cultura dos indígenas, aprendendo a viver diretamente com eles em um mergulho na vida e na história dos Apyãwa, autodenominação dos Tapirapé, de forma que “só em meados da década de 60 jovens missionários jesuítas começaram a questionar os objetivos e as práticas das missões mais antigas” (Oliveira; Freire, 2006).

Outrossim, a Igreja Católica realizou duas reuniões regionais, uma ocorrida no Peru no ano de 1971, em Iquitos, região da selva amazônica e outra ocorrida em Assunção, no Paraguai, no ano de 1972 tendo em vista as denúncias da Declaração de Barbados sobre a atividade missionária o que ocasionou a revisão das práticas indigenistas da Igreja Católica (Santos, 1989). Neste sentido, Oliveira e Freire (2006, p. 148) sintetizam o trabalho exercido até então nas missões religiosas:

A intervenção das missões religiosas católicas influenciou decisivamente o cotidiano dos povos indígenas do Brasil no século XX. No início do século, era forte a pressão aculturativa – os índios deviam deixar suas malocas coletivas, suas crenças e toda a herança cultural para se submeterem à pedagogia missionária. Ao contrário, no final do século, todo o esforço missionário seria dirigido para a defesa da cultura e dos direitos indígenas. Em contraponto, ao longo do século, as missões protestantes manteriam uma política aculturativa, voltada para a difusão do texto bíblico entre os índios (Oliveira; Freire, 2006, p. 148).

Conforme narrado por Oliveira e Freire (2006), em 1969 foi publicado um diretório indígena com o fim de orientar o trabalho religioso e a criação da então Operação Anchieta, atual Operação Amazônia Nativa, organização de missionários leigos que a partir de uma metodologia de respeito à cultura indígena tem como frentes de atuação os estados do Amazonas e Mato Grosso, prezando pela formação contínua de agentes indigenistas, assim “desde os anos 70, a OPAN colaborou com a organização das primeiras assembleias indígenas no país e com a formulação e execução de políticas indigenistas voltadas aos interesses, necessidades e especificidades socioculturais dessas comunidades” (OPAN, 2024).

Logo, este viés de apoio às causas indígenas através da compreensão da realidade vivida pelos povos inaugura a formação das organizações indigenistas, formadas majoritariamente por pessoas e organizações não indígenas, mas cujo compromisso com a mudança de tratamento dada aos povos indígenas, é fundamental para que a demanda dos povos, decididas nas aldeias, possa alterar e subsidiar novas relações entre estes e a sociedade hegemônica.

A crítica da Declaração de Barbados I não se limitava apenas à Igreja Católica, logo, as missões protestantes também passaram por um processo de reformulação estimulando os movimentos de autogestão indígena³⁹, assim no ano de 1982, a IECLB cria um Conselho cujo objetivo se centrava no trabalho exercido junto aos povos indígenas, surgindo neste contexto o Conselho de Missão entre Índios (COMIN), atual Conselho de Missão entre Povos Indígenas, sem alteração de sua sigla, o qual partia do pressuposto de que o Brasil possui diversidade cultural de povos, assim, o Conselho “acompanha de forma solidária a luta por direitos dos povos indígenas, busca, através de sua identificação, expressar esta compreensão plural e diversa, promovendo espaços para o diálogo intercultural e inter-religioso” (COMIN, 2024).

Por outro lado, no ano de 1972, com o regime militar no Brasil, ficou evidente uma divisão interna na igreja católica, por um lado os religiosos com a posição conservadora e de certa forma aliados ao regime de exceção e, de outro lado, havia os religiosos progressistas, influenciados pela teologia da libertação, no contexto em que os indígenas eram vítimas do milagre econômico e das grandes obras para a integração da Amazônia (Oliveira; Freire, 2006).

Nesta conjuntura, Oliveira e Freire (2006) relatam que se fazia necessário o apoio às organizações indígenas e com o encontro missionário latino-americano ocorrido em Assunção, no Paraguai, houve o reconhecimento dos apontamentos do Encontro de Barbados I (1971) relativos às ações missionárias, de forma que missionários da OPAN e outros missionários católicos acordaram no 3º Encontro de Estudos sobre Pastoral Indígena, convocado pela CNBB, a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972⁴⁰.

Conseqüentemente o CIMI teve papel fundamental para as primeiras assembleias indígenas, pois sobretudo tinha o objetivo de facilitar a articulação entre os povos indígenas, isto porque um dos objetivos destas assembleias era o debate sobre como garantir a diversidade cultural dos povos. Diante disso, observa-se que estas assembleias eram direcionadas para o fortalecimento do protagonismo indígena que auxiliou na origem de muitas organizações indígenas pois o “Conselho Indigenista Missionário foi uma das poucas entidades de apoio que nasceram com uma

³⁹ No final do séc. XX, o SIL, a Missão Novas Tribos e outras missões evangélicas fundamentalistas continuavam a traduzir a Bíblia junto a muitos povos indígenas da Amazônia. Suas atividades contrastaram com as de outras igrejas protestantes que realizavam trabalhos assistenciais e de defesa de direitos humanos junto aos índios, sendo reprimidas pelo regime militar, como ocorreu com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) (Oliveira; Freire, 2006, p. 148).

⁴⁰ Na época da criação do CIMI, religiosos já eram perseguidos pelo regime militar nas prelazias de S. Félix e Conceição do Araguaia. O mais visado era o bispo D. Pedro Casaldáliga, que desde 1971 vinha publicando denúncias sobre a marginalização social da população da Amazônia (Oliveira; Freire, 2006).

forte presença nas áreas indígenas, ao mesmo tempo em que promovia a divulgação da causa indígena através da imprensa, e junto a igrejas e escolas” (CIMI, 2008).

A antropologia, por sua vez, se fez urgente, pois diante do Regime Militar, foi possível entender que apenas as etnografias e as tentativas de salvação dos índios nos ambientes das missões e da academia não eram suficientes como reação a uma política de Estado em que a política indigenista era o massacre, era necessário mais, era fundamental o apoio às organizações sociais próprias indígenas e a sua incidência política e no direito, os indígenas precisavam entender como o Estado funcionava. Neste sentido Souza Filho (2024):

Os antropólogos do continente (havia uma única antropóloga na reunião, Nelly Arvelo Jiménez) se reuniram em Barbados, em 1971, e lançaram uma declaração pela Libertação dos Indígenas. As escolas de antropologia, assustadas com a matança e com as propostas de institucionalização do fim dos indígenas por meio de medidas legais como a chamada tentativa de criar critérios de indianidade e a consequente emancipação das pessoas indígenas, entenderam que não era razoável nem bastava descrever a cultura e os povos como se fazia antes, mas era imperioso agir para reverter a situação e apoiar os indígenas na resistência. Antropologia urgente foi o nome que alguns deram a essa nova visão da ciência. Ninguém queria repetir o drama do médico, antropólogo e humanista José Loureiro Fernandes, da Universidade Federal do Paraná que, junto com o fotógrafo Vladimir Kozák e o linguista Aryon Rodrigues, descreveu, fotografou e catalogou a língua do povo Xetá e não pode mais que se indignar e derramar seu pranto quanto a frente de expansão empresarial na Serra de Dourados, em nome do Estado, exterminou o povo do Centro Oeste do Paraná e colonizou suas terras.

Com a sucessão de Geisel, é sancionado o Estatuto do Índio em 1973 em contraponto com o Estatuto da Funai que propunha a incorporação das conclusões da experiência indigenista, mas também se fundamentava nos princípios da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Assim o Estatuto do Índio foi instituído através da Lei 6.001/73 com toda a carga de assimilação e proteção ao índio, de modo que categoriza o indígena como silvícola, ou seja, aquele condenado a ser sempre selvagem (Lima, 2009, pp. 170-171; Davis, 1978; Souza Filho, 2012).

Desta forma, pelo Estatuto do Índio, a sua definição é feita sob três critérios, quais sejam o “genealógico, quando se refere à origem e ascendência pré-colombiana”; cultural, ao mencionar as ‘características culturais [que] o distinguem da sociedade nacional; e, por fim, pertença étnica, na expressão ‘que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico” (Barreto, H. 2014, p. 33). No entanto, a referência quanto às características culturais merece críticas, visto

que elas poderão variar no espaço-tempo, pois somente as sociedades mortas é que são imutáveis. Quanto à classificação dos índios, de acordo com o art. 4º do Estatuto, será a de índios isolados, em vias de integração e integrados, em conformidade com seu maior ou menor contato com a sociedade civilizada (Barreto, H. 2014, pp. 33-36; Cunha, 1987, pp. 14-15).

No entanto, essas definições não são razoáveis do ponto de vista antropológico conforme explicita Cunha (1987), pois a ascendência pré-colombiana não pode ser entendida como um critério biológico passível de racionalidade científica, isto porque a existência das raças humanas é altamente contestada, assim, a origem e a ascendência pré-colombiana remete a uma genealogia que poderia ser comprovada apenas por algumas gerações de um grupo específico, pode-se dizer, então, que a reprodução de um vínculo histórico com estas comunidades pré-colombianas é que se transmite entre gerações.

Em relação ao critério cultural, ele deverá ser analisado de modo adequado, isto porque as culturas se modificam ao longo do tempo e do espaço que ocupam, variando a situação ecológica e social em que se encontram, além das condições naturais e oportunidades sociais com outros grupos, sem perder a identidade própria de povo, pois até um mesmo grupo étnico apresentará traços culturais distintos a depender destas interações, pois a cultura deverá ser percebida como essencialmente dinâmica e em reelaboração perpétua (Cunha, 1987).

À vista disso, para Cunha (1987), apenas o critério da identificação pelos outros e por si mesmo é que teria algum respaldo antropológico, tendo em vista que apenas o grupo indígena é que decide quem é seu membro e quem também não o é consubstanciado no critério de pertença étnica, portanto, a autodeterminação é fator preponderante neste processo.

Como reação, os antropólogos engajados nas lutas indigenistas lançam o documento “a política de genocídio contra os índios do Brasil” do exílio, na qual denunciam a política de assimilação no prazo mais curto possível para a rápida integração do índio à sociedade brasileira pretendida pelo Estado brasileiro, conforme o trecho do documento subscrito pela Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas (AEPPA)⁴¹:

⁴¹ A Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas surgiu em Junho de 1974 e rapidamente viria a estar alinhada com a área do Partido Comunista Português (Reconstruído) [PCP(R)], e da sua frente legal, União Democrática Popular (UDP). Para além do combate a qualquer possibilidade de regresso a uma ditadura de direita, procurou desencadear processos de justiça política, bem como levar a julgamento e punir os responsáveis dos crimes e da repressão durante o Estado Novo. Aposta na denúncia e investigação destes crimes e na criminalização dos seus perpetradores, em particular, a PIDE/DGS e Legião Portuguesa, apoiando os processos legais contra os agentes destas organizações. Desenvolvia acções de solidariedade e apoio aos antigos presos políticos portugueses e das ex-colónias e procurava, globalmente, contribuir para o desmantelamento de todas as estruturas repressivas e ditatoriais, estimulando iniciativas de condenação e denúncia do Estado Novo e das suas instituições repressivas. Defendendo uma fórmula alternativa ao poder judicial burguês, procurou pô-la

Contudo, o aspecto mais notável dessa política é que ela ignora completamente toda a experiência indigenista anterior, na qual se comprovou, ao longo de mais de 70 anos, que as centenas de tribos submetidas à “integração rápida” não se integraram à sociedade brasileira, mas se desorganizavam rapidamente, tendo muitas delas desaparecido como povo (AEPPA, 1974, p. 5).

No ano de 1974 houve a reorganização da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que constitui a associação científica mais antiga na área das ciências sociais, com a formalização de sua fundação no ano de 1955 cujas reuniões sofreram impactos diretos na Ditadura Militar, retomando a regularidade de suas reuniões a partir da 9ª Reunião Brasileira de Antropologia, organizada por Manuel Diegues Jr. e Silvio Coelho dos Santos, o que permitiu o estabelecimento das bases da Antropologia comprometida⁴² com a causa indígena, com a presença de mais de 400 participantes entre jovens, egressos dos recém criados cursos de pós-graduação em Antropologia (Santos, 1989; ABA, 2024).

Como consequência, a sociedade civil⁴³ se mobilizou no sentido de evitar a emancipação dos indígenas pretendida no ano de 1978 para integrá-los sem considerar a sua diferença, de forma unilateral, com o objetivo de que fossem considerados pelo órgão indigenista federal como definitivamente integrados, o que consequentemente os deixaria sem qualquer proteção governamental e, também, iniciou-se a tentativa de estadualização da ação indigenista que sempre foi uma questão federal, a qual também não prosperou diante da mobilização de lideran-

em prática no caso do julgamento de José Diogo em 1975 (Arquivo de História Social, 2024).

⁴² A Associação Brasileira de Antropologia é a mais antiga das associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupando hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. No decorrer de sua história, ela tem sido voz atuante em defesa das minorias étnicas, dos discriminados e posicionando-se consistentemente contra a injustiça social. Sem ter uma linha político-partidária, sua voz inquieta a todos os que não respeitam os direitos humanos. Seu código de ética exige respeito às populações estudadas e obriga o pesquisador a deixar claros seus objetivos para os grupos e populações que sejam objeto de suas análises (ABA, 2024).

⁴³ A fase contemporânea desse ativismo indigenista “civil” começou, a rigor, em 1978. O gatilho que a detonou foi a ameaça do governo de “emancipar” os índios, isto é, de declará-los não-índios perante a lei e, desse modo, eximir-se do encargo de protegê-los, juntamente com suas tradições, seus usos e costumes e, o mais importante, suas terras. O decreto de emancipação, esboçado pelo presidente Geisel, por intermédio de Rangel Reis, seu ministro do Interior, teve o efeito catalisador de reunir na mesma plataforma uma série de profissionais. Entre coro e solo, antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas se revezaram num inflamado palco político com líderes indígenas que, como por encanto, afloraram na cena pública, tomando de assalto os meios de comunicação. Foi o momento heróico do indigenismo atual. Embalados pelo sucesso de seus protestos, que conseguiram engavetar o projeto de emancipação, os índios criaram a União das Nações Indígenas e os brancos se organizaram em uma proliferação de entidades de apoio ao índio. Praticamente cada capital do Brasil tinha a sua Anai ou CPI cuja vida, a exemplo dos andróides de Blade Runner, estava como que programada para ser breve: Com raras exceções (por exemplo: a Comissão Pró-Índio de São Paulo e do Acre, o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo, a Associação Nacional de Apoio ao Índio de Porto Alegre e da Bahia), nenhuma das entidades surgidas naquela época sobreviveu ao fim desse momento heróico (Ramos, 1995).

ças indígenas, sociedade civil, antropólogos e da igreja. Neste mesmo período surgem as Comissões Pró-Índio e a Associação Nacional de Ação Indigenista na Bahia (ANAI) em resposta também à política indigenista que estabelecia os “critérios de indianidade” no qual a Funai tentava sustentar a condição de índio em critérios baseados em características raciais (Santos, 1989; Ramos 1995).

No ano de 1979 é fundado o Centro de Trabalho Indigenista, o qual se constituiu em uma associação sem fins lucrativos. A sua composição desde então conta com indigenistas e antropólogos, mas também por outros profissionais de diferentes áreas para atuar diretamente em territórios indígenas. Dentro da formação das organizações indigenistas, o CTI busca atuar a partir das demandas oriundas das comunidades, cuja atuação também era voltada para a demarcação e proteção territorial, mas que ao longo dos anos continuou seu trabalho com atividades definidas pelo contexto político e social dos povos indígenas (CTI, 2024).

A fundação da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) surgiu através da união de profissionais de diversas áreas, notadamente formada por antropólogos, advogados, professores universitários e médicos, dentre os quais Manuela Carneiro da Cunha, Lux Vidal e Dalmo Dallari, no ano de 1978, com o objetivo de chamar a atenção para a questão indígena. Diante disso, iniciaram os trabalhos com um ato público no teatro Tuca, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, consoante o depoimento de Lux Vidal (CPI-SP, 2024) “Foi ali que os índios começaram eles mesmos também a aparecer. Tínhamos gente que estava ainda começando na carreira, tinha o Genuíno, tinha o Suplicy, tinha uma porção de pessoas e uma presença muito importante da Igreja, sem dúvida nenhuma, e do CIMI, Dom Tomas Balduino”.

Após este ato inicial, a CPI-SP começou a publicação dos cadernos com temas de interesse para as comunidades indígenas e para as pessoas interessadas nas questões indígenas, com foco em temáticas como terras, legislação e política indigenista, educação escolar indígena, a autodeterminação dos povos indígenas, dentre outros, na apresentação do primeiro caderno, explicitam a urgência dos trabalhos (CPI-SP, 1979, p. 3/4):

Diante da gravidade da situação das sociedades indígenas do Brasil, hoje, e da existência de iniciativas por parte de grupos muito diversificados no sentido de atuar em defesa daquelas sociedades, surgiu a necessidade de congregar esforços e informações que dêem uma idéia mais clara dos problemas e das medidas prioritárias adequadas. Se, por um lado, há uma grande disposição de trabalho por parte destes grupos, há também pouca comunicação entre eles e uma multiplicação de esforços por falta de uma ação mais inte-

grada que leve em consideração as várias experiências concretas e a diversidade de situações, bem como a Vicência e a visão que os próprios índios têm dos problemas que os atingem diretamente. Neste sentido, é importante o acesso, pelas comunidades indígenas, aos dados e opiniões expressas por seus membros, seja oralmente, seja por escrito, das quais torna-se hoje conhecimento ocasionalmente pela imprensa, por cartas pessoais e por reivindicações formais de alguns membros dessas comunidades.

Na mesma esteira surgia a Comissão Pró-Índígenas do Acre (CPI-Acre) no ano de 1979 como uma organização da sociedade civil fundamentada no fortalecimento, autonomia e protagonismo dos povos indígenas, isto porque à época não havia o reconhecimento de povos indígenas habitando a região do Estado do Acre nem por parte da Funai e tampouco da sociedade envolvente. Isto se deve ao fato de que parte dos indígenas trabalhava nos seringais e não possuía o conhecimento acerca de seus direitos territoriais, situação similar ao que ocorria com os indígenas da calha do Rio Juruá no Estado do Amazonas, dessa forma, a CPI-AC tinha a missão de “viabilizar alternativas concretas para que os povos indígenas assegurassem a posse de seus territórios e pudessem gerenciá-los com autonomia” (CPI-AC, 2024).

Portanto, um dos frutos mais significativos da atuação da CPI-AC foi o seu apoio através de assessoria aos povos para a criação das terras indígenas no Estado do Acre. Neste sentido, não bastava apenas a luta pela demarcação das terras indígenas, mas também o assessoramento para o exercício de direitos coletivos como os direitos “territoriais, ambientais, linguísticos, socioculturais – por meio de ações que articulem a gestão territorial e ambiental das terras indígenas, a educação intercultural e bilingue e as políticas públicas” (CPI-AC, 2024).

A ANAÍ tem sua origem no ano de 1979 tendo em sua formação ativistas indigenistas que mantinham certo grau de ligação com o ambiente universitário e que de alguma forma já se vinculavam à pesquisa e conviviam com os povos indígenas do Estado da Bahia, desenvolvendo junto aos povos atividades e trabalhos com incidência política, cultural, social e humanitária, justamente neste contexto de mobilizações significativas da sociedade civil na defesa dos povos indígenas que culminaram também com o surgimento de organizações indigenistas que prestavam o apoio direto às comunidades (ANAI, 2024).

Neste mesmo período foi criado o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) cujo trabalho se centrava no assessoramento, documentação e publicações. Foi, portanto, uma entidade que prestou serviços de assessoria, documentação e publicação, trabalho também exercido pelo Núcleo de Direitos Indígenas. Ambos se fundiram no ano de 1994 resultando no Instituto So-

cioambiental (ISA)⁴⁴ cuja missão consistia em buscar alternativas para a gestão de Terras Indígenas e de populações tradicionais, incluindo-se questões como a “geração de renda, preservação da integridade territorial, conservação da biodiversidade e respeito à diversidade cultural” (ISA, 2024b).

Portanto, nota-se um importante papel das organizações da sociedade civil, entre elas organizações indigenistas -estas organizações que não emergem diretamente dos povos, mas as quais apoiam a causa indígena e lhes presta suporte direto - vinculadas ou não à igreja católica ou às missões protestantes, mas também ligadas diretamente às universidades no apoio direto aos povos indígenas de forma que influenciaram positivamente na opinião pública a defesa do modo de vida desses povos, tendo como resultado a participação ativa e apoio nas vitórias dos povos indígenas durante o processo da constituinte (CIMI, 2008).

O SURGIMENTO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Inicialmente, há uma diferença entre as organizações indígenas formadas com o objetivo de incidência política dentro do sistema jurídico de um Estado e aquelas que constituem o próprio modo de vida inerente aos povos. Isto porque cada povo ou comunidade indígena possui meios próprios de organização social, mas também política, econômica e conta com sistemas jurídicos próprios.

Ademais, um mesmo povo pode se organizar em função das regras de parentesco ou alianças políticas, notadamente o que diferencia uma organização social própria indígena é que ela se orienta a partir das tradições de cada povo, logo, “a organização indígena tradicional responde às necessidades e às demandas internas da comunidade indígena, como a organização diária dos trabalhos coletivos, das festas e das cerimônias, e a representação étnica diante dos outros povos, segundo a tradição do grupo” (Luciano, 2006, p. 62).

Estas formas de vida únicas cuja cosmovisão se fundamenta em sua estreita relação com a terra faz com que as terras tradicionalmente utilizadas e ocupadas pelos povos indígenas sejam um fator primordial de sua vitalidade física, espiritual e cultural. Logo, a relação única que possuem com seu território tradicional

⁴⁴ Neste contexto desfavorável, a questão indígena começou a emergir no cenário político nacional. A maior parte das organizações de apoio aos índios se estruturou na década de 1970. Entre elas destaca-se: as comissões pró-índio (CPIs), as associações nacionais de apoio ao índio (ANAIs), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI). Estas duas últimas se juntaram para fundar o atual Instituto Socioambiental (ISA). Criadas por intelectuais e clérigos envolvidos com a questão indígena, estas entidades passaram a realizar importantes trabalhos como: o questionamento fundamentado às políticas oficiais, a interlocução entre índios e Funai, bem como a formulação de alternativas concretas para o indigenismo brasileiro (M. Santilli, 1991; Souza Lima, 2002) (Instituto Socioambiental, 2024a).

pode expressar-se de diversas formas, dependendo do povo do qual se trata e de suas particularidades, podendo incluir o uso ou presenças tradicionais, a preservação de locais sagrados ou cerimoniais, assentamentos ou cultivos esporádicos, recolhimento sazonal ou nômade, caça, pesca, o uso consuetudinário dos recursos naturais ou, ainda, outros elementos que caracterizem a cultura indígena ou tribal (Stavenhagen, 2013).

Para Luciano (2006), uma das características fundamentais da organização tradicional própria dos povos é a ausência de poder autoritário, pois os chefes indígenas têm responsabilidades com o grupo que não se constituem em poder soberano sobre o grupo, além disso:

Uma das características principais da organização tradicional dos povos indígenas é a distribuição social de posições, funções, tarefas e responsabilidades entre indivíduos e grupos (fratrias, sibs ou tribos). Deste modo, existem os grupos especializados na formação de pajés e xamãs, que são responsáveis pela segurança espiritual e física dos indivíduos e do povo. Há os responsáveis pela formação de guerreiros e pelas técnicas de guerras, o que inclui o domínio de conhecimentos exclusivos na área de fabricação de armas. Existem ainda grupos especializados na formação de caçadores e pescadores e na fabricação de utensílios, como canoas, cerâmicas e outros bens relevantes e estratégicos para o povo e para os outros aliados próximos (Luciano, 2006, p. 63).

Constata-se que muito embora o processo histórico e colonizador tenha de toda forma tentado reduzir os povos indígenas à inferioridade humana, a contribuição da antropologia auxiliou na compreensão do outro como um ser dotado de suas especificidades culturais e a antropologia urgente surgida no Brasil, percebeu que somente a incidência política e jurídica das reivindicações indígenas é que, de fato, poderiam modificar a opinião pública construída para inferiorizar os indígenas e os seus modos de vida, mas que também as questões indígenas deveriam ultrapassar as discussões acadêmicas para a construção de uma política indigenista com a participação dos próprios povos, movimentos estes que coincidiram com as denúncias de violações de direitos humanos no final da década de 60, o Regime Militar e a redemocratização do país.

Para Cardoso de Oliveira (1988) o fato mais importante deste período para os indígenas foi a eclosão do movimento indígena, pois foi a partir da década de 70, com a experiência surgida das assembleias indígenas que as lideranças puderam ultrapassar os espaços das aldeias e se incluir em círculos mais abrangentes, inclusive com o contato com outras etnias indígenas. Este período marca a disseminação das ideias de organização política com um forte sentimento de fraterni-

dade indígena entre os mais diversos povos do país. De acordo com isso, Luciano (2006) descreve este período como o início do movimento indígena:

No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal.

Explica Luciano (2006) que na década de 1970 os povos indígenas iniciam um processo de criação de organizações representativas para atuarem nas articulações com outros povos, bem como com a sociedade nacional e internacional, este movimento indígena organizado se reflete em uma forma de resistência à todas as violações, massacres e colonização, traduzindo-se em uma nova forma de estratégia de sobrevivência para os povos.

Logo, o contexto da redemocratização do Brasil fez com que as demandas indígenas se inserissem no conjunto de lutas conjuntas dos vários seguimentos de movimentos sociais, contudo, com a característica de reivindicar a identidade brasileira que não anulasse ou brigasse com as identidades étnicas próprias de cada povo, assim “*el movimiento indígena se constituye em un movimiento social con sus características propias, demandando el reconocimiento de una identidad diferenciada, una identidad étnica que sin embargo no diluye la especificidad de cada Pueblo indígena*” (Sierra, 1993, p. 14).

Destarte, Santos (1989) indica a movimentação que surge para a criação do Parque Yanomami, tendo em vista que se tratava de um dos maiores grupos indígenas do país e que vivem na região amazônica cujas terras são fundamentais à sua reprodução social. Este movimento é percebido também pela amizade construída entre Davi Kopenawa e Bruce Albert narrado em Kopenawa e Albert (2015) obra fruto da aliança entre um xamã yanomami e um etnólogo francês de modo que ambos fundariam em 1978 a Comissão pela Criação do Parque Yanomami, hoje conhecida por Comissão Pró-Yanomami (CCPY) cujo primeiro objetivo era a demarcação da Terra Indígena Yanomami, o que ocorreu após 13 anos de trabalho da Comissão “garantindo, assim, a esse povo indígena o direito constitucional de usufruto exclusivo de quase 96.650 quilômetros quadrados localizados no norte dos estados de Roraima e Amazonas” (CCPY, 2024).

Logo, Davi Kopenawa Yanomami veio a ser não apenas o porta-voz do povo Yanomami, mas também uma das maiores lideranças indígenas do país, assim como o Cacique Raoni, liderança tradicional indígena e amazônica do povo Kayapó, o qual conheceu os irmãos Villas Boas e com eles aprendeu o português e passou a tomar consciência do mundo não-indígena, tornando-se o porta voz entre o seu povo e a sociedade nacional, além de ser “protagonista em diversas lutas em favor dos povos indígenas e da Amazônia, passando a ser reconhecido internacionalmente como liderança legítima e porta voz da preservação do meio ambiente” (Instituto Raoni, 2024).

Neste sentido, conforme observado pelo CIMI (2008), o protagonismo indígena se intensifica a partir das Assembleias Indígenas que ocorreram com o apoio do Conselho, que providenciava o fornecimento de infraestrutura e apoio ao deslocamento dos indígenas. Como consequência disso, a partir do ano de 1974 foram realizadas diversas assembleias no período de 10 anos, congregando diferentes lideranças indígenas desde o Sul até o norte do país, totalizando 57 assembleias, assim, “o indigenismo oficial, tutelar e autoritário, de aparência paternalista, mas incluindo práticas arbitrárias e etnocêntricas, exibia os seus limites e fragilidades através da crítica dos próprios líderes indígenas, que começaram a ser escutados” (Oliveira, 2021).

Como consequência disso, explicita Kayser (2010) que as organizações indígenas começaram a ser articuladas ainda na década de 70 com o fito de preservação da cultura, religião, tradição e línguas. Ademais, Cardoso de Oliveira (1988) expõe que embora as assembleias tenham ocorrido com o apoio do CIMI, elas se deram fora do espaço dominado pelo Estado, ao passo que o papel desempenhado pelo CIMI foi secundário ante ao fato principal da criação de condições para o surgimento de uma política propriamente indígena.

Estas assembleias foram fundamentais para a compreensão pelas lideranças indígenas de que os povos enfrentavam problemas semelhantes, notadamente àqueles relativos às invasões e ocupações de seus territórios, pois até o início dos anos 70 as demandas indígenas se concentravam em demandas isoladas, não agregando críticas sistematizadas da situação geral de todos os povos indígenas do Brasil (Oliveira; Freire, 2006).

Portanto, a percepção de que os índios tinham em comum as diversas violências sofridas ao longo dos anos, bem como o apoio do CIMI na formação dos primeiros líderes indígenas, especialmente Daniel Matenho Cabixi e Lourenço Rondon, oportunizaram a ruptura com o aparato tutelar do Estado brasileiro, de modo que “os povos indígenas articularam seu grito de resistência contra a invasão e saque da terra e dos recursos naturais. Começaram assim a surgir formas novas de organização indígena, diferentes das organizações tradicionais de cada povo” (CIMI, 2008).

Logo, a primeira assembleia que contou com a participação de diversas lideranças e de diversos povos, chamada de plurinacional por Souza (2015), ocorreu no ano de 1974, organizada pelo CIMI em Diamantina, no Mato Grosso. No entanto, em uma das assembleias seguintes, o aparato tutelar também era empregado pela FUNAI para impedir a mobilização dos índios face ao Estado, como a repressão da Polícia Federal em decorrência da 7ª assembleia realizada em Surumu, em Roraima, o que expõe o ambiente hostil contra a participação indígena nessas mobilizações (Souza, 2015; Oliveira; Freire, 2006).

Na década de 1980 surgem as primeiras organizações indígenas, as quais possuíam uma estrutura profundamente política, havendo pouca regularização formal dentro da burocracia estatal cujo conteúdo se centralizava na reivindicação de seus territórios, de modo a buscar apoio não apenas da sociedade brasileira, mas também da comunidade internacional, portanto, isto “favoreceu a unidade do movimento indígena que trazia no seu bojo a vontade expressa dos povos indígenas de assumirem o papel de sujeitos históricos, confrontando-se com um Estado tutelar que os considerava ‘categorias transitórias’ (CIMI, 2008).

A União das Nações Indígenas⁴⁵, UNIND até então e, posteriormente, UNI, iniciou a sua formação em 1979 e apesar de contar com indígenas de várias regiões do Brasil, possuía dificuldades em manter contato com todos os povos do país, pois neste tempo a comunicação era difícil e o deslocamento para algumas regiões, especialmente para a região norte, era árduo e que até os dias atuais permanecem distantes dos grandes centros (UNI, 1984; Ortolan Matos, 1997).

Acrescente-se a isto o fato de que muitos povos não possuem no português a sua língua materna e a educação escolar indígena com a perspectiva intercultural só se tornaria realidade a partir dos anos 2000, portanto, a UNI tinha como líderes aqueles indígenas habituados com a burocracia governamental e foi importante para o estabelecimento de canais de informações sobre as situações mais graves vividas pelos povos indígenas e o estabelecimento de alianças para o apoio e repercussão das aldeias (Santos, 1989).

À existência da UNI, Oliveira e Freire (2006) e Ortolan Matos (1997) atribuem a característica de ser a primeira organização indígena em âmbito nacional, a qual auxiliou na projeção nacional de diversos líderes indígenas intelectuais que dominavam o português e tinham algum grau de escolaridade formal, como Daniel Matenho, Álvaro Tukano, Mário Juruna, Ângelo Kretã, Marçal de Souza, Domingos Veríssimo Terena, Marcos Terena, Ailton Krenak,

⁴⁵ No trabalho da Professora Maria Helena Ortolan Matos é possível aprofundar a formação da UNI e as controvérsias sobre a sua criação. Para tanto, consultar: ORTOLAN MATOS, Maria Helena. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970- 1980). 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

acrescenta-se à estes, conforme relatado por Viveiros de Castro (2015) e Souza Filho (2024), Raoni Caiapó e Davi Kopenawa Yanomami que diferentemente dos primeiros, tratam-se de lideranças tradicionais dos seus respectivos povos. Neste sentido, Santos (1989), expõe que pela diversidade das bases políticas as demandas dos indígenas não são uníssonas:

Ao mesmo tempo, emergem das lutas contra o indigenismo oficial e suas propostas de integração, cessação unilateral da tutela, fixação de critérios de indianidade etc., outros líderes indígenas. Alguns, como já vimos, foram massacrados. Outros lograram sobreviver e ampliar suas bases de ação. Alguns desses líderes criaram a União das Nações Indígenas, objetivando contar com uma base para fortalecer os movimentos índios. O discurso desses líderes – Marcos Terena, Davi Yanomami, Ailton Krenack, Álvaro Tucano, entre outros – não é unívoco. Há divergências de compreensão da política indigenista oficial, da realidade nacional e do próprio real indígena. Alguns líderes, como também acontece em outros países da América Latina, assumem a racionalização do indigenismo oficial; outros se identificam com propostas classistas; outros buscam soluções messiânicas; e alguns postulam a autogestão e o pluralismo (Santos, 1989, p. 46).

O contraste entre as demandas indígenas e as suas diferenças refletem diretamente as suas diferenças culturais e varia de acordo com o seu maior ou menor grau de contato com a sociedade envolvente, a forma como se deu esse contato, as organizações indigenistas de apoio e as demandas referentes às suas próprias necessidades enquanto povo, diante disso, isto também irá refletir em suas organizações e as formas de se organizar.

As lideranças indígenas que recebiam o apoio do CIMI não necessariamente eram as lideranças tradicionais, as quais são as representantes nos moldes do modo de vida de cada povo, mas aquelas que poderiam se expressar em português e que podiam articular a relação dos indígenas com a sociedade hegemônica⁴⁶, não que isso os fizesse abandonar as demandas de seus povos

⁴⁶ A categoria unificadora (e jamais definida) era a de “liderança indígena”, expressão que podia ser aplicada tanto a chefes gerais de uma área indígena quanto a chefes de aldeias, pessoas influentes (algumas vezes até o antagonista do chefe), bem como índios escolarizados e que tivessem mais capacidade de se expressar em português. Jamais definida ou colocada em questão, tal categoria, apesar de sua grande heterogeneidade interna (pois abrangia desde líderes tradicionais até jovens e estudantes), terminava por receber um sentido preciso, determinado por seu reiterado uso – designava todo e qualquer indígena que quisesse falar sobre os problemas, isto é, as necessidades e reivindicações de seu povo ou sua aldeia. Categoria marcada pela natureza da mensagem, e não por um enraizamento social específico, as lideranças indígenas expressavam uma visão da política como resultado de uma tomada de consciência, inspirada em concepções sobre a necessidade de conscientização dos setores oprimidos, partilhada por setores progressistas da Igreja Católica (Oliveira, 2016).

de origem, mas o contato com outros povos estimulados nas assembleias do CIMI e com a contribuição das organizações universitárias puderam estruturar as primeiras organizações indígenas em âmbito nacional, concentrando toda essa diversidade cultural em esforços de movimentos e experiências diferentes para uma causa comum pois instrumentalizaram a categoria “índio”, categoria esta que passa a concentrar os interesses indígenas (Oliveira; Freire, 2006; Munduruku, 2012).

Isto porque o termo índio era apenas o termo utilizado pelo colonizador, de forma que a recuperação do termo se dará justamente pelo movimento indígena que o utiliza como uma “nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena, a saber, elaborada pelos povos indígenas e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares (como as missões religiosas), ou governamentais (como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI) – políticas essas denominadas de indigenistas” (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 20).

O próprio Cardoso de Oliveira (1988) conta que quando de suas pesquisas com os Terena no sul do Mato Grosso e com os Ticuna no alto Solimões, no Amazonas, a organização política de diversos povos indígenas em comunhão era um cenário improvável nas décadas de 50 e 60, isto porque até então os povos indígenas concentravam os seus esforços para as necessidades e dificuldades vividas dentro de suas comunidades, com demandas em nível local (Munduruku, 2012).

Da reunião ocorrida em 1981 na aldeia de Campo Alegre, lideranças Ticuna discutiram a proposta para a demarcação de seu território que fora encaminhada à Funai, como resultado direto dessa reivindicação a Funai encaminhou o grupo de trabalho para a região compreendida entre os municípios no Estado do Amazonas de Fonte Boa, Japurá, Maraã, Jutai, Juruá, Santo Antônio do Içá e São Paulo de Olivença para o processo de identificação da área pretendida no ano de 1982, mesmo ano de surgimento do Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT) “com a figura do coordenador geral, eleito em assembleias quadrienais entre todos os capitães de aldeia e com poderes semelhantes aos de um ministro das relações exteriores” (ISA, 2021b).

O ano de 1986 é marcado pela criação da Organização dos Professores Ticuna Bilingües (OGPTB) cujo objetivo era a formação dos professores indígenas e é criada também a Organização dos Monitores de Saúde do Povo Ticuna (OMSPT). No mesmo ano, lideranças indígenas e o antropólogo João Pacheco de Oliveira e outros pesquisadores que já trabalhavam na região à época fundaram o Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, primeiro museu indígena do Brasil, sediado em Benjamin Constant (AM), administrado hoje diretamente pelo movimento indígena (ISA, 2021b; Magüta, 2024).

Conforme pontuado por Oliveira e Freire (2006), no ano de 1987 foi registrado o Conselho Indígena de Roraima (CIR)⁴⁷, o qual se iniciou a partir da primeira Assembleia dos Tuxauas em 1971, com o seu registro formal no ano de 1990. Assim, o CIR busca a garantia dos direitos constitucionais dos povos indígenas, além do fortalecimento e autonomia dos povos do Estado de Roraima, o qual fora elevado à categoria de unidade federativa brasileira em decorrência da Constituição de 1988, para tanto o CIR “desenvolve atividades nos campos da saúde, educação, cultura, gestão ambiental, promoção social, desenvolvimento sustentável e participação nas políticas públicas, respeitando a organização social e cultural dos diversos povos indígenas do estado” (CIR, 2024).

A resistência dos povos indígenas do Alto Rio Negro, no Amazonas, local em que mais de vinte povos convivem e dividem este território no noroeste amazônico, também se mobilizou para o surgimento de organizações próprias, por conseguinte, no ano de 1984 ocorreu a I Assembleia Geral dos Líderes Indígenas do Alto Rio Negro, no qual começaram a buscar inicialmente a formação escolar como principal forma de defender os seus territórios, pois os indígenas não queriam mais ser enganados por garimpeiros ou por outras pessoas não indígenas, principalmente porque nas décadas de 70 e 80 a exploração do ouro em suas terras ocorria sem limites e afetaram negativamente a vida das comunidades. Como consequência, essas mobilizações culminam no ano de 1987 com a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que permanece como uma das mais importantes organizações indígenas amazônicas (Baniwa, 2019).

Diante do exposto, conforme leciona Luciano (2006) as organizações indígenas formais não podem ser confundidas com a organização social tradicional, do mesmo modo que as lideranças tradicionais não se confundem com as lideranças que dirigem as organizações indígenas formais, no entanto, há um certo consenso de que estas últimas funcionam como interlocutoras entre os indígenas e o mundo não indígena, de forma que “é consenso também que essas funções e tarefas, sendo claramente distintas, precisam estar articuladas entre si para dar conta da totalidade dos direitos, das necessidades, das demandas e dos interesses de todos” (Luciano, 2006, p. 68). Logo, tem-se uma relação que precisa ser fundamentada na sinergia entre as organizações formais e o apoio de todos os membros de uma aldeia, do mesmo modo que as lideranças tradicionais acionam as organizações para as necessidades da aldeia, de forma a evitar que surjam conflitos internos e possíveis disputas de funções e de poder⁴⁸.

⁴⁷ Consoante descrição no sítio eletrônico do CIR, em 1987 ele foi registrado como Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), passando a ter o nome de Conselho Indígena de Roraima em 1990 (CIR, 2024).

⁴⁸ Estas disputas ficam evidentes no atual conflito vivido pelo povo Mura de Careiro da Várzea e Autazes, onde há

A CONSTITUCIONALIZAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS

(...) ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não tem o dinheiro para manter uma campanha incessante de difamação, que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é o inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento.

Ailton Krenak

Ao longo das Constituições brasileiras os direitos dos povos indígenas eram limitados a uma proteção de suas terras, não havendo qualquer tipo de constitucionalização e proteção dos seus modos de vida particulares e os bens de seus territórios estavam sujeitos às modificações legislativas de acordo com a política de estado levada a cabo pelo governo vigente.

Quanto à Constituição de 1988, existiam muitos desafios para a participação política dos indígenas na construção de seus direitos constitucionais, contudo, a participação indígena no processo constituinte marca a participação de um grupo que historicamente foi subalternizado no período colonial e tutelado com políticas de extermínio na República durante quase todo o século XX, assim, o processo da constituinte de 1988 marca um período em que o diálogo entre os povos passa a ser diretamente com o Estado brasileiro.

Conforme observado, a proposta do governo militar de emancipação dos indígenas com uma integração forçada e sem levar em consideração as suas especificidades culturais, tratava-se de uma clara tentativa de apropriação dos seus territórios legitimada pelo direito e foi um dos fatores que impulsionou o protagonismo de lideranças indígenas na defesa de seus direitos “aproximando-as dos movimentos políticos da sociedade civil. A vitória contra esse projeto do regime militar impulsionou a organização indígena” (Oliveira; Freire, 2006, P. 193).

Lógica similar adotada desde o Código Civil de 1916, o qual tratava os ín-

uma fragmentação social impactada diretamente pelos interesses minerários da empresa Potássio do Brasil e que refletem diretamente nos anseios das aldeias e nos posicionamentos das organizações indígenas constituídas para a defesa dos povos, mas também onde a autonomia e autodeterminação das comunidades diretamente afetadas pelo empreendimento devem ser levadas em consideração, nos termos do art. 232 da Constituição Federal.

dios como incapazes. Assim, a sua suposta incapacidade civil persistia até que eles estivessem incorporados à sociedade civilizada, pois o código os qualificava como incapazes relativamente a certos atos da vida civil. Portanto, percebe-se a confusão quanto à determinação da tutela-proteção e da tutela-incapacidade, isto porque aquela foi absorvida pela última, pois “o índio vem sendo considerado índio e protegido enquanto não for integrado; depois de integrado perderá sua própria identidade e a proteção de qual é merecedor” (Barreto H., 2014, pp. 38-41).

A Constituição de 1934, conforme Mendes (2009, p. 189-191), deveria institucionalizar a Revolução de 1930, mas não passou de uma Constituição “supostamente revolucionária”. Quanto aos interesses indígenas, essa Constituição previu que a posse dos silvícolas deveria ser respeitada (art. 129), onde eles se achassem permanentemente localizados, vedando a alienação de suas terras e objetivando a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional cuja competência legislativa cabia à União, de acordo com o art. 5, XIX, alínea “m” (Kayser, 2010).

Conforme descreve Silva (2008, p. 82-83), a Constituição de 1937 teve como principais objetivos o fortalecimento do poder executivo, reduzindo o papel do parlamento nacional, não possuindo aplicação regular visto que “houve ditadura pura e simples” face ao contexto político e social do Estado Novo. No que concerne aos direitos indígenas, o art. 154 apenas se limitou a repetir a disposição da Constituição anterior quanto ao reconhecimento à posse da terra ocupada em caráter permanente (Barreto H., 2014, p. 35-36; Kayser, 2010).

A Constituição de 1946 adotou como texto base a Constituição de 1934, com a qual se assemelhava muito, contudo inovou de forma significativa na melhor distribuição das competências entre os Municípios, Estados e União (Mendes, 2009, p. 194-197). Pode-se dizer que houve a retomada a política “integracionista” (art. 5º, XV, “r”), a ser levada a cabo pela União, repetindo a disposição quanto à posse da terra em seu art. 216 (Barreto H., 2014, p. 49-50; Kayser, 2010)

Como produto do golpe militar de 1964, a Constituição Federal de 1967, segundo Bonavides (1991, p. 427-438), foi uma farsa constituinte, diante da impossibilidade de se fazer um trabalho independente por parte dos parlamentares. Como consequência, houve a transferência para o domínio da União das “terras ocupadas pelos silvícolas”, ainda que houvesse o condicionamento à posse permanente das terras que habitam, além de incluir que as terras ocupadas pelos silvícolas se incluíam entre os bens da União (Kayser, 2010).

Diante do contexto do autoritarismo oriundo do Regime Militar, a Emenda Constitucional de 1969, procurou manter mesmo regime jurídico relativo à posse das terras indígenas. Contudo, deve-se destacar dois aspectos de seu art. 198, o primeiro em relação à declaração de que seriam nulos e extintos os “efeitos

jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas” (art. 198, § 1º), por conseguinte a negativa aos ocupantes de que poderiam pleitear o direito a “qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio” (art. 198, § 2º) (Barreto H., 2014, p. 51-52; Kayser, 2010).

Em 1984, a campanha pelas Diretas Já enunciava o novo horizonte de re-democratização do país, diante disso, lideranças indígenas, a UNI, entidades de apoio ao índio, centrais sindicais e associações profissionais e científicas encaminharam em 1986 a proposta de um programa mínimo que funcionaria de base para as políticas indigenistas, com fundamento no respeito ao pluralismo étnico e cultural, propondo a cooperação, assistência e o relacionamento político simétrico entre os povos e o Estado (Kayser, 2010; Cunha, 1987; Santos, 1989).

A proposta do programa mínimo era subscrita pela UNI, Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), Central Única dos Trabalhadores (CUT), Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), Coordenação Nacional de Geólogos (CONAGE), ABA, CIMI, Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Academia Brasileira de Arte (ABRA), Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior (ANDES), ANAÍ-RS, ANAÍ-CA, CPI-SP, CPI-AC, CPI-SE, CTI, COPY, CEI, OPAN, CEDI, Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), CEPIS, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE), PASE, Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) (Kayser, 2010; Cunha, 1987; Santos, 1989).

Os eixos desse documento eram cinco, o primeiro dizia respeito ao reconhecimento do direito dos povos indígenas à terra, garantindo-lhes a permanência nos lugares onde eles pudessem viver de acordo com a sua cultura, com fundamento em um direito originário, anterior à chegada dos europeus. O segundo eixo se referia à demarcação e garantia das terras indígenas, estabelecendo o cumprimento do prazo previsto conforme o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73), pois até então apenas 1/3 das terras indígenas estava demarcado e a garantia das terras se referia à sua proteção territorial face às invasões (Cunha, 1987; Kayser, 2010).

O terceiro eixo era relativo ao uso exclusivo pelos índios das riquezas da superfície e do subsolo que se encontram nessas terras, pois cabe aos índios decidir como usar as riquezas de seus territórios, empregando-as da melhor maneira que os convir e correspondia ao posicionamento adotado pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), pois defendiam que cabia exclusivamente aos índios, não apenas o usufruto e a exploração da superfície da terra, mas também da camada de solo localizada abaixo, ou seja, do subsolo (Kayser, 2010).

O quarto eixo versava sobre a transferência dos núcleos habitacionais dos pobres sem-terra que vivem ilegalmente em terras indígenas, sob condições dignas e justas, para evitar novas invasões e para que não ficassem desamparados, pois os indígenas não queriam resolver os seus problemas às custas dos trabalhadores rurais pobres (Cunha, 1987; Kayser, 2010).

O quinto e último eixo tratava do reconhecimento e respeito em relação às organizações sociais e culturais dos povos indígenas de forma a lhes garantir os projetos de vida culturalmente adequados às gerações futuras e o pleno gozo dos seus direitos enquanto cidadãos, delineando que o Brasil se trata de um país pluriétnico, que conforme os dados da época, abrigava mais de 170 povos indígenas como culturas e modos de vida distintos. Requeriam, portanto, o reconhecimento constitucional das suas organizações sociais e culturais “assegurando-lhes a legitimidade para defenderem seus direitos e interesses e garantindo-lhes a plena participação na vida do País” (Cunha, 1987, p. 170).

Assim, com o apoio de uma sociedade civil também reprimida a defesa da causa indígena conseguiu estabelecer a visibilidade para as lutas dos povos indígenas do Brasil, de forma que também fazia parte de uma estratégia de resistência promover esta causa como uma forma de também denunciar a ditadura militar em si, o que inevitavelmente também fortalecia as organizações indígenas, dando a maturidade de um movimento indígena constituído (Sierra, 1993, p. 39-41).

Em 1982, Mário Juruna, do povo Xavante, foi o primeiro indígena eleito deputado federal no Brasil pelo PDT no estado do Rio de Janeiro, o qual por meio de uma lógica fundamentada na sua própria cultura, registrava a palavra das autoridades em um gravador para divulgá-las⁴⁹ e levantava questões relativas à burocracia que considerava impertinentes, ainda que algumas atitudes de Juruna sejam consideradas ambíguas, a sua presença no Congresso Nacional oportunizou a criação da Comissão de Assuntos Indígenas, portanto, por mais que não tenha sido reeleito, o fato da presença de um deputado indígena auxiliou na “visibilidade aos movimentos políticos indígenas, colocando no dia-a-dia do brasileiro um indígena que sofria um histórico processo de exploração e de submissão promovido pelo branco. E Juruna repudiava isso, denunciando a omissão governamental” (Santos, 1989, p. 46).

Entre os membros eleitos para a Assembleia Constituinte não se encontrava nenhum indígena, embora tenham se candidatado oito indígenas diante da impossibilidade de realização de uma convocação de uma Constituinte exclusiva para a

⁴⁹ No livro “o gravador de Juruna”, é possível acompanhar as questões indígenas e mais profundamente a biografia e trajetória do primeiro deputado indígena do Brasil, bem como todos os desafios enfrentados por Mário para conseguir participar do Tribunal Russell em Roterdã, Holanda, colocando em xeque a questão da capacidade indígena e sua utilização como limitação aos direitos indígenas (Juruna, Hohlfeldt; Hoffman, 1982).

representação indígena, assim os candidatos indígenas tentaram obter espaços políticos nos moldes da sociedade envolvente, estes candidatos eram Davi Yanomami, pelo PT, em Roraima; Gilberto Pedroso Lima Macuxi, pelo PT, em Roraima; Álvaro Tukano, pelo PT, no Amazonas; Biraci Brasil Iauanauá, pelo PT, no Acre; Nicolau Tsereowe Xavante, pelo PDT, no Mato Grosso; Idjahúri Karajá, pelo PMDB, em Goiás; Marcos Terena, pelo PDT, no Distrito Federal e Mário Juruna Xavante, pelo PDT, no Rio de Janeiro, portanto, os candidatos indígenas concorreram por três partidos apenas: PT, PMDB e PDT (Kayser, 2010; Santos, 1989).

Em seguida, quando da instalação da Constituinte no ano de 1987, os direitos indígenas passaram a ser discutidos dentro da Subcomissão dos Negros Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à Comissão de Assuntos Sociais, na qual as entidades que apoiaram o programa mínimo como a UNI, organizações indigenistas, sindicatos e associações de cunho científico e uma parte não organizada da constituinte propuseram artigos sobre os direitos indígenas, além disso, estas organizações apresentaram também, através de emendas populares, duas propostas para o texto que não foram consideradas (Oliveira; Freire, 2006; Kayser, 2010).

Durante todo o processo da Constituinte, lobbies não-indígenas trabalharam fortemente para que as propostas dos indígenas e das organizações indigenistas não prosperassem, isto porque existia a preocupação em explorar as terras dos índios e comercializar as suas riquezas. Além disso, a própria existência de terras indígenas seria um impasse ao povoamento e uma ameaça à segurança e ao desenvolvimento do Brasil, inclusive com ataques diretos às propostas da Igreja Católica acerca dos direitos indígenas que atingia diretamente as propostas feitas pelo próprio movimento (Kayser, 2010; Oliveira; Freire, 2006).

Os interesses das camadas dominantes e também do capital internacional faziam pressões para a manutenção de seus privilégios, especialmente nos temas relativos às matérias-primas e ao direito à terra dos indígenas, tornando estes temas controversos em toda a discussão da Assembleia Nacional Constituinte, pois estes interesses estavam capitaneados por empresários interessados na exploração das matérias-primas, mas também houve um grande lobby de empresas mineradoras que ganhavam a simpatia e o apoio do executivo federal, do Conselho de Segurança Nacional e da Funai fora das discussões da constituinte, ao passo que esses interesses eram expressos e apoiados pelos membros do Centrão. Ademais, a falta de conhecimento de parte dos constituintes sobre a realidade indígena dos povos no Brasil colaborou para a falta de interesse e apoio na pauta e a manutenção do estado monoétnico (Santos, 1989; Kayser, 2010).

No entanto, expõem Kayser (2010) e Santos (1989) que por mais que a relação de forças tenha sido desigual o engajamento pelos interesses indígenas contou com o apoio de lideranças progressistas na constituinte e fora dela por

personalidades da vida pública, isto porque os indígenas e as organizações a eles ligados traçaram estratégias de intervenções diretas, com pressões e o estabelecimento de sua presença no cenário político nacional, com declaração de lideranças tradicionais dos Caiapó e Kaingang e de representantes indígenas, dentre os quais Ailton Krenak, assim “algumas dessas lideranças indígenas lograram em atrair as atenções dos constituintes explicitando suas relações harmônicas com a natureza e/ou sua vontade de participar da vida política nacional. A imprensa, por seu lado, abriu espaços ponderáveis para as lideranças (...)” (Santos, 1989, p. 62).

Logo, Kayser (2010) destaca o emblemático ato ocorrido em 4 de setembro de 1987 quando Ailton Krenak, ao proferir o seu discurso em defesa dos direitos indígenas, relatou todas as pressões sofridas durante o processo, assim, untou o seu rosto com pasta negra de jenipapo, justificando este ritual pelo luto decorrente dos cortes dos direitos indígenas na Constituição o qual foi finalizado com as seguintes palavras “o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil, os senhores são testemunhas disso, eu agradeço a presidência dessa casa, agradeço aos senhores e eu espero não ter agredido com as minhas palavras o sentimento dos senhores que se encontram nessa casa, obrigado” (ANC, 1987). Em seguida, descrevem Oliveira e Freire (2006):

As emendas populares da UNI foram defendidas no plenário do Congresso Nacional pelo líder indígena Ailton Krenak. Dezenas de índios, principalmente Kayapó, passaram a freqüentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações. Em maio de 1988, 70 lideranças de 27 povos contestaram a diferença entre índios aculturados e não-aculturados presentes no projeto de Constituição em votação. Através de vigília permanente no Congresso Nacional, mais de uma centena de índios representando dezenas de povos indígenas acompanhou as negociações para a votação do capítulo “Dos Índios”, até a vitória final na promulgação da nova Constituição a 5 de outubro de 1988.

A atual Constituição que vigora desde 1988, de acordo com H. Barreto (2014) inovou de tal maneira que aprofundou e deu extensão inédita aos direitos indígenas, isto porque constitucionalizou as garantias mínimas desses povos, ainda que não tenha adotado todas as formulações do programa mínimo proposto pelo movimento indígena e pelas organizações indigenistas, reconhecendo aos indígenas a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, ou seja, houve também o reconhecimento do direito à diferença, o qual procura preservar as particularidades desses povos, com o inédito capítulo sobre os índios (Kayser, 2010).

No mais, a redação final e vigente do capítulo reservado aos índios, determinou que de acordo com a Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), as terras indígenas são originárias, ou seja, são anteriores ao próprio Estado brasileiro, ao direito e à lei, seus direitos antecedem todo ato administrativo do governo, de modo que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas são aquelas assim definidas pelo art. 231, proibidas as remoções forçadas, além de que constituem bens da União, a qual é responsável pela sua demarcação e cabendo aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. (Santos, 1989; CRFB, 1988).

Com o fito de contornar politicamente a situação por parte do segmento pró-mineração na Constituinte e ao mesmo tempo estabelecer exigências rígidas para a atividade, a redação final impôs que as atividades de mineração e de exploração de recursos hídricos, inclusive de potenciais energéticos, deveriam ocorrer após a autorização do Congresso Nacional, com consulta às comunidades atingidas, garantindo-lhes a participação nos resultados da lavra, na forma da lei (Santos, 1989; CRFB, 1988).

Ademais, no art. 232 ficou reconhecida a legitimidade processual das comunidades e organizações indígenas para demandar em juízo a defesa de seus interesses e direitos, independentemente de qualquer assistência prévia, cabendo ao Ministério Público intervir em todos os atos do processo, bem como atuar também em defesa dos interesses e direitos indígenas. Além disso, há diversos dispositivos constitucionais que reconhecem os direitos indígenas ao longo da Constituição Federal (Santos, 1989; CRFB, 1988).

Por conseguinte, os povos indígenas conseguiram garantir a constitucionalização de direitos na Constituição de 1988 como em nenhuma outra, atribui-se este fato à intensa participação dos povos, bem como de seus aliados que apostaram todas as suas energias no processo constituinte iniciado no ano de 1987, mais até que outros setores populares, ainda que tivessem que se contrapor contra todo tipo de oposição dentro e fora das sessões da constituinte. Desta forma, os feitos constitucionais, ainda que não tenham aprofundado as questões acerca da diversidade étnica e a criação de um estado plurinacional, sem dúvidas abriram caminhos para as novas bases jurídicas para a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas (Santos, 1989; CIMI, 2008; Krenak, 2015).

Observa-se a participação de algumas organizações sindicais no apoio às demandas indígenas no período da Constituinte. Não obstante, nota-se que as organizações sindicais têm um papel importante também na participação dos povos indígenas na Organização Internacional do Trabalho, não apenas no Brasil, mas também na América Latina, pois são protagonistas na construção e implementa-

ção de agendas políticas destinadas a alcançar um modelo de desenvolvimento justo e ambientalmente sustentável e voltadas à defesa dos direitos dos povos indígenas, a exemplo disso, o processo de consolidação dessa aliança é observado na construção da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 (OIT, 2013).

Convém destacar que nem as organizações sindicais e tampouco a Organização Internacional do Trabalho são organizações indígenas, a OIT possui o status jurídico de uma agência especializada das Nações Unidas e a sua preocupação com a questão das populações indígenas advém da necessidade de lhes proporcionar uma melhoria de suas condições socioeconômicas, visto que em Estados-membros da Organização essas populações representam grande parcela da força de trabalho, além de todo o histórico da exploração da mão-de-obra indígena e de outras populações tradicionais (Kayser, 2010).

Portanto, o reconhecimento – ainda que incipiente – dos direitos desses povos originários a manter o seu modo de vida mediante a proteção do Estado influenciou no reconhecimento constitucional brasileiro de direitos indígenas, bem como a adoção de convenções internacionais acerca da proteção e de direitos políticos desses povos.

Neste ponto, convém destacar a Convenção 169 da OIT como um marco jurídico internacional importante aos povos indígenas, a qual entrou em vigor em 1991 e modificou significativamente a sua antecessora, a Convenção 107, como, por exemplo, nas questões relacionadas à terra tradicionais, as quais passaram a ser mais detalhadas. Assim, a Convenção 169 da OIT foi promulgada no Brasil através do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004⁵⁰, considerando que a Convenção entrou em vigor internacional, em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003. Atualmente a Convenção consta do anexo do Decreto n. 10.888 de 5 de dezembro de 2019 que consolida os atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ratificadas pela República Federativa do Brasil.

Não obstante, conforme exposto por Kayser (2010), o Direito Internacional Público contém normas importantes para o direito indígena como, por exemplo, o Pacto Internacional Sobre os Direitos Cívicos e Políticos (1966), a Convenção Americana de Direitos Humanos (1969), a Convenção 169 da Organização In-

⁵⁰ Em 2004 acontece uma importante articulação entre as principais organizações indígenas e indigenistas do país que criam o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, FDDI, com o objetivo de afirmar e defender de forma articulada os direitos indígenas assegurados na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT. A estratégia foi motivada pela intensificação das ameaças aos direitos desses povos com o espaço que forças políticas anti-indígenas foram ganhando no governo Lula ligadas ao agronegócio e a setores militares (CIMI, 2008).

ternacional do Trabalho (1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) e, mais recentemente, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016) (Loureiro; Lopes; Braga, 2023).

AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS BRASILEIRAS

As dificuldades que os povos indígenas do Brasil enfrentam para a afirmação de seus direitos esbarram, ou possuem origem, nos obstáculos coloniais que não diferenciam as particularidades desses povos, tratando-os como uma homogeneidade de pessoas, o que vai de encontro à autodeterminação destes que se encontra presente também nas diferentes formas de suas organizações. Logo, a partir dos dispositivos constitucionais, os povos indígenas deixam de ser reconhecidos como categorias transitórias, pois há o reconhecimento de suas organizações sociais e o seu reconhecimento como sujeitos coletivos e individuais (CIMI, 2008).

Diante disso, há uma apropriação por parte dos indígenas de ferramentas do sistema hegemônico na defesa de seus direitos, como é o caso do modelo de organização indígena formal e outros instrumentos apropriados ao longo do tempo, assim os indígenas não deixam de ser indígenas ao fazer isto, pois isto significa sobretudo a “capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais” (Luciano, 2006, p. 60).

Por outro lado, partindo-se da realidade de povos que se constituem a partir de cosmovisões, qualquer debate sobre a política se enquadra em uma forma colonial, trata-se, portanto, de uma verdadeira apropriação dos povos indígenas de ferramentas do direito hegemônico, pois tudo o que é constituído dentro da lógica do Estado também é colonial e faz com que o Ocidente imprima, de certa forma, um sentido novo de existência em outros mundos pré-existentes, de forma que “essa política dos homens, a governança, a política do governar, que se estabeleceu a partir do aparelho que é o Estado: são os Estados nacionais. Na América Latina, Estado nacional é Estado colonial. Não existe um Estado que não seja colonial” (Krenak, 2021, p. 65).

No entanto, entende-se que os indígenas se apoderam de instrumentos jurídicos não-indígenas para a defesa dos seus direitos, para o fortalecimento dos seus modos de vida próprios além de melhora das condições de vida de seus membros. Isto se deve ao fato de que ao passo de que as primeiras organizações indígenas possuíam como finalidade primordial a articulação das comunidades e povos indígenas na defesa de seu direito à terra, saúde e alternativas econômicas, traduzindo-se em defesa de direitos coletivos ante às necessidades surgidas do pós-contato (Luciano, 2006).

Ademais, a partir do surgimento das organizações indígenas brasileiras, nota-se, especialmente, a mudança de atitude política dos povos indígenas face a este Estado nacional colonial, pois ao longo de quase cinco séculos, a resistência indígena se deu através do uso de armas, rebeliões, certas hostilidades e, no final do século XX, passou a ocorrer na arena política, na prática, se apropriando do formalismo do Estado, de modo que age dentro do sistema para modificá-lo, como se percebe principalmente do processo da Constituinte. Ademais, estas organizações indígenas não tradicionais funcionam também para viabilizar recursos financeiros, inclusive técnicos e são uma forma de organizar, articular e mobilizar as lutas dos povos indígenas do Brasil (Libois, 2023; Luciano, 2006). Neste sentido:

As principais organizações indígenas locais e regionais surgem no processo de luta pela demarcação e garantia das terras, com particularidades próprias em função de distintos processos históricos e culturais, mas identificadas por objetivos similares que tem em comum a afirmação e conquista de direitos. Gradativamente pautam os temas da saúde, educação e economia com a perspectiva de assegurar políticas públicas específicas e diferenciadas. Em termos mais amplos, buscam uma relação de autonomia com o Estado, baseada no respeito à diversidade étnica e cultural (CIMI, 2008).

A UNI pode ser entendida como uma organização indígena de cunho nacional, no entanto, a UNI enfrentou o mesmo destino de muitas organizações indígenas pela dificuldade de administração por parte dos indígenas de manter formas estáveis e permanentes de representação indireta diferentes das suas organizações próprias, principalmente porque as suas bases eram muito dispersas e diversas⁵¹ em uma realidade em que a comunicação e o acesso às mais diversas áreas do Brasil era complexa, como ainda são hoje em dia, mesmo com equipamento de tecnologia e internet “a UNI desempenhou com eficácia o papel de referência simbólica da indianidade genérica na conjuntura de democratização pela qual passou a sociedade brasileira nesse período, até o processo de elaboração da nova Constituição Federal (1986/88)” (Ricardo, 1994).

Nessa esteira, acrescenta-se a existência da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que atualmente é a organização indígena de referência nacional, isto porque ela é formada pelas organizações indígenas regionais que somadas

⁵¹ A “cena indígena” que foi se compondo em Brasília neste período contou com a presença de representantes de cerca de metade dos povos indígenas do país, viabilizada pelo apoio que receberam dos seus aliados não-indígenas. Porém, na comissão de frente que acompanhou os momentos decisivos das votações dos direitos indígenas no Congresso Nacional, havia um expressivo e aguerrido grupo de Kayapó, a única etnia que chegou à capital do país com recursos próprios, seja por controlar conexões chaves com a burocracia da Funai, seja por se valer da venda de mogno e das taxas cobradas aos garimpeiros que extraíam ouro de suas terras (Ricardo, 1994).

abrangem todo o território nacional: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE) e a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin Sul).

A APIB surge no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2005, esta mobilização indígena de cunho nacional ocorre desde o ano de 2004, geralmente no mês de abril com a finalidade de “tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado Brasileiro o atendimento das suas demandas e reivindicações” (APIB, 2024).

De acordo com isso, a APIB surge com o objetivo de fortalecer a união dos povos indígenas, bem como a articulação com diferentes organizações indígenas e regiões brasileiras, atuando principalmente na “promoção e defesa dos direitos indígenas, a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país” (APIB, 2024) com a sua estrutura e legitimidade que emanam das bases.

Logo, a “ideia de movimento indígena nacional articulado é importante para superar a visão antiga dos colonizadores de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear entre si quando, na verdade, usaram essas rivalidades intertribais para dominá-los, para isso, jogando um povo contra o outro” (Luciano, 2006, p. 60/61).

Para Sierra (1993, p. 44-45), a existência de organizações indígenas de caráter mais regionalizado, bem como os que possuem abrangência mais local são fundamentais para lidar com as diversas violações cotidianas por seu contato mais próximo com o cotidiano dos povos, no entanto, esta capilarização não exclui a necessidade de uma organização em nível nacional capaz de unir forças para enfrentar de forma mais estratégica o Estado.

A APOINME surge em 1995 no contexto de abrangência da região Leste e Nordeste do Brasil, na qual o processo de desterritorialização das terras indígenas ocorreu nos primeiros anos da colonização, de forma que a sua atuação envolve especialmente as questões relativas ao estabelecimento dos indígenas nas suas terras tradicionais, além do reconhecimento do pertencimento étnico rodeado de descrédito em decorrência de processos de mestiçagem e retomadas de identidade (APIB, 2024; Oliveira, 2016).

Ademais, as reações nas lutas de retomada do território são marcadas por violência, de forma que muitas lideranças indígenas da região foram mortas, como é o caso de Xicão Xucuru. Nesse sentido, a APOINME “além do apoio a

luta dos povos da região pela recuperação dos territórios, pelo reconhecimento étnico e por autonomia, busca junto ao Estado políticas públicas específicas de saúde, educação e sustentabilidade” (CIMI, 2008).

O Conselho do Povo Terena por sua vez foi formado no ano de 2012 cuja abrangência se encontra no estado do Mato Grosso do Sul e se constitui em uma organização indígena tradicional que promove assembleias e atua diretamente na defesa judicial no interesse dos direitos dos povos indígenas. Tem na sua formação anciões, professores, diretores, acadêmicos indígenas, agente de saúde e esta união foi necessária pois desde a Guerra do Paraguai os povos indígenas não se reuniam e perceberam que precisavam se organizar frente à expansão agrícola na região (APIB, 2024).

A Grande Assembleia do povo Guarani e Kaiowa (ATY GUASU) é conhecida como a Grande Reunião e foi recriada com o objetivo de melhorar a organização desses povos para o enfrentamento das opressões sofridas por eles. Ademais, há a articulação da retomada dos territórios e a regularização de outros, era apoiada diretamente por Marçal Guarani (Tupã’i) e é um dos caminhos de esperança de retomada de suas terras (Oliveira; Heck, 2021; CIMI, 2008).

A Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) foi fundada no ano de 2006, de forma que reúne os coletivos desse povo da região Sul e Sudeste do Brasil, assim, a sua estrutura se fundamenta na organização própria do povo Guarani, na qual as estratégias de incidência política e a articulação pela retomada e recuperação de parte de seu território se dá na com a participação de lideranças tradicionais e com a escuta dos anciões (APIB, 2024).

A Arpin Sul foi fundada no ano de 2006 e tem na sua base os povos indígenas Kaingang, Xokleng, Xetá e descendentes de Charrua do Sul do Brasil e busca articular o movimento indígena da região com a finalidade de se contrapor aos interesses anti-indígenas da região, especialmente pela forma com que no século XX houve a expulsão de suas terras originárias e desarticulação de suas comunidades, assim, atua em defesa das comunidades locais e se une ao movimento indígena nacional através de articulações com a APIB (APIB, 2024).

Conforme relatado pelo CIMI (2008), as organizações indígenas com maior relevância política se encontram nas regiões Norte, Leste e Nordeste, contudo, as articulações nas outras regiões, apesar de mais recentes, também são fundamentais para o fortalecimento das organizações indígenas no cenário nacional como um todo.

As organizações de base são assim denominadas aquelas que se encontram próximas às comunidades ou aldeias, de caráter étnico local ou possuem a sua sede nesses lugares, não se confundindo com a representação própria e tradicional de cada povo, isto porque a sua maioria é formada por associações civis nos moldes do Código Civil que aumentaram significativamente após 1988 (Ricardo,

1994). Esta forma é chamada por Baniwa (2018) de associativismo e é descrita por ele como uma forma de organização social atual de seu povo, pois eles se utilizam das associações como ferramentas de luta para a reivindicação de seus direitos e uma forma de fortalecimento político. Neste sentido:

No mais, pode-se dizer que o associativismo é uma ferramenta fundamental para a segurança jurídica da representação dos povos, uma vez que possuem a legitimidade constitucional prevista no art. 232 da Constituição Federal para a atuação judicial em nome próprio. Ainda que a Constituição reconheça a organização social própria dos povos indígenas, a efetividade desse direito não acontece, uma vez que, muitas vezes, um povo necessita da existência jurídica, através de uma pessoa jurídica, para “existir” no ordenamento jurídico brasileiro, não bastando apenas a sua simples existência como povo (Clínica DHDA/UEA, 2021).

De acordo com isso, Ricardo (1994) descreve que alguns povos indígenas incorporaram mecanismos da sociedade hegemônica como forma de representação política por meio de delegação das decisões, especialmente diante da burocracia existente no mundo da sociedade envolvente que muitas vezes não faz sentido para as comunidades e que são utilizadas tanto no trato com instituições públicas, privadas, com a sociedade nacional e internacional para “tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado)” (Ricardo, 1994).

Consoante Luciano (2006, p. 66/67), as associações se constituem em organizações indígenas não tradicionais, de forma que “Organização ou Associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil”.

A legitimidade processual das organizações indígenas

Ainda que exista toda uma legislação vigente acerca das especificidades da saúde indígena⁵², importante mencionar que recentemente, quando da pandemia do COVID-19, foi necessário o manejo da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709 (ADPF) requerendo que o governo federal adotasse uma série

⁵² As violações sustentadas pela APIB foram em relação ao direito à dignidade da pessoa humana (Art. 1º, inciso III, CF); o direito à vida (Art. 5º, caput); o direito à saúde (Art. 6º e 196, CF); o direito originário a seus territórios (Art. 231, caput, CF); e o direito à identidade cultural (Art. 231, caput, CF c/c Art. 2º, Convenção 169 da OIT).

de medidas para conter o contágio e a mortalidade causada pelo mencionado vírus entre a população indígena⁵³. Esta ação foi proposta pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil enquanto organização indígena representante dos povos indígenas do Brasil em conjunto com seis partidos políticos, PT, PDT, PSB, PSOL, REDE e PC do B no Supremo Tribunal Federal (STF) (Terena, 2020).

Como resultado da articulação do movimento indígena, atualmente a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) é a responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no Sistema Único de Saúde. Este é um marco importante dado o fato de que o processo colonial expõe até os dias atuais as deficiências no atendimento à saúde dos povos, principalmente quando se observa uma individualização de um direito naturalmente coletivo pois quanto à garantia do direito fundamental à saúde “os juízes passaram cada vez mais a conceder prestações estatais postuladas individualmente, satisfazendo o direito daqueles que logravam acesso ao Poder Judiciário, mas sem resolver o problema da vasta maioria das classes marginalizadas da população” (Hachem, 2014).

Nesse sentido, ao se dizer que o direito à saúde se trata de um direito fundamental, é dizer que ele é um elemento central da Constituição Brasileira, de forma que se parte do pressuposto de que o direito social à saúde se submete integralmente ao regime jurídico dos direitos fundamentais. Isto porque a organização dos capítulos da Constituição Brasileira poderia levar ao entendimento equivocado de que aos direitos sociais não se aplicariam esta proteção especial dada aos direitos fundamentais (Hachem, 2014).

Diante dessas características do direito à saúde, tem-se que a ADPF se trata de uma ação constitucional⁵⁴ (art. 102, p. 1º) que tem como objeto evitar ou reparar possível lesão a preceito fundamental previsto na Constituição Federal, de forma que as decisões tomadas em seu âmbito possuem eficácia para todas as pessoas e efeito vinculante de sua decisão. Além disso, ao se estabelecer que a própria existência de direitos constitucionais sociais pressupõe que os poderes constituídos, do legislador aos tribunais, estão constitucionalmente vinculados

⁵³ Conforme exposto por Rocha (2022, p. 129-137), a pandemia de COVID-19 expôs a crise sanitária nos territórios indígenas não apenas pela propagação do vírus em si, mas pelas recorrentes invasões de terceiros ao território com o aumento da violência contra a população indígena, contaminação por mercúrio e o avanço do garimpo ilegal, não apenas no âmbito da ADPF 709, mas também menciona as cautelares deferidas pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, concedidas em favor tanto aos Povos Indígenas Yanomami e Ye'kwana (Cautelar n. 563-20), como ao Povo Indígena Munduruku (Cautelar n. 679-20).

⁵⁴ Art. 102. Compete ao Supremo Tribunal Federal, precipuamente, a guarda da Constituição, cabendo-lhe: (...)

§ 1º A arguição de descumprimento de preceito fundamental, decorrente desta Constituição, será apreciada pelo Supremo Tribunal Federal, na forma da lei.

pelos direitos sociais enquanto direitos fundamentais, é dizer que o cumprimento do efetivo direito à saúde deverá vincular todas as esferas do Poder Executivo, Judiciário e Executivo (Novais, 2010).

A lei que regulamenta a ADPF é a 9.882/99, a qual prevê que podem propor a ADPF apenas os mesmos sujeitos que poderão propor a ação direta de inconstitucionalidade, os quais estão previstos no art. 103 da Constituição, quais sejam, o Presidente da República, a Mesa do Senado Federal, a Mesa da Câmara dos Deputados, a Mesa de Assembleia Legislativa, a Mesa de Assembleia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal, o Governador de Estado, o Governador de Estado ou do Distrito Federal, o Procurador-Geral da República, o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, partido político com representação no Congresso Nacional, bem como confederação sindical ou entidade de classe de âmbito nacional.

Desta forma, no contexto da pandemia, por meio da ADPF 709, o STF reconheceu a APIB como legitimada a propor a ação como uma entidade de classe de âmbito nacional (CF, art. 103, IX), aliada ao fato de a Constituição prever em seu art. 232 a representação judicial e direta dos indígenas por eles próprios, além do devido respeito às suas crenças e tradições, bem como à sua organização social própria conforme o art. 231 (STF, 2020; Terena, 2022).

O fato de a APIB não ser formalmente constituída enquanto pessoa jurídica, não impediu o seu reconhecimento enquanto entidade representativa dos povos indígenas, isto porque “não se pode pretender que tais povos se organizem do mesmo modo que nos organizamos. Assegurar o respeito a seus costumes e instituições significa respeitar os meios pelos quais articulam a sua representação à luz da sua cultura” (STF, 2020).

Muito embora a Constituição Federal de 1988 não tenha estabelecido em seu texto a forma precisa em que as organizações indígenas precisam se organizar dentro Estado brasileiro, atualmente se observa a sua constituição em associações civis formais ou não, mas também se entende que cada comunidade ou povo é legítimo, ainda que não seja formalmente reconhecido como uma pessoa jurídica, para ingressar em juízo na defesa de seus direitos. Ademais, não há nenhum complemento ao art. 232 de forma a indicar que as organizações indígenas necessitem de uma lei complementar que as regule.

De acordo com isso, pode-se dizer que as organizações indígenas, especialmente aquelas com abrangência local e regional e que atuam na defesa e promoção aos direitos indígenas derivam de um regime jurídico constitucional, pois se a constituição em seu art. 232 legitima os índios, suas comunidades e organizações como partes para o ingresso em juízo, em uma leitura sistemática da Constituição Federal permite entender que quanto às organizações indígenas, deve-se respeitar

no âmbito da administração pública também as suas especificidades culturais, as quais devem se sobrepôr à burocracia estatal que mais prejudica do que auxilia o acesso dos indígenas aos financiamentos públicos.

Ocorre que o acesso ao financiamento de atividades da sociedade civil por meio dos instrumentos previstos no Marco Regulatório das Organizações da Sociedade Civil (MROSC), estabelecido pela Lei n. 13.019/2014, o qual permite o financiamento com recursos públicos as iniciativas da sociedade civil, nos âmbitos municipais, estaduais e federais, exige um nível de conhecimento em contabilidade e organização financeira que demanda serviços técnicos especializados, para os quais muitas organizações e associações de base não atendem aos requisitos formais.

Não obstante, Silva (2020, p. 95-96) assevera que os povos indígenas de forma individual ou de forma coletiva é quem detêm a legitimidade processual para atuar em defesa de seus interesses, cabendo ao Ministério Público a atuação como fiscal da lei. Não obstante, em decorrência da Constituição Federal, art. 129, V, cabe ao Ministério Público atuar como substituto processual dos povos indígenas, assim como a FUNAI, em decorrência das atribuições institucionais previstas no Estatuto do Índio pode também atuar como substituta processual. Logo, nem as substituições processuais em legitimidade extraordinária e nem a atuação como fiscal da Lei retiram a legitimidade ordinária e constitucional atribuída aos próprios povos indígenas.

Outra forma de se pensar a participação indígena na constituição da memória de povos extintos, é analisada por Miranda (2024) ao destacar que as organizações indígenas possuem a legitimidade para reivindicar a memória de povos indígenas do passado, pois são os legítimos representantes dos povos indígenas no presente, ao passo que o genocídio de um povo inteiro decorre da violência cometida por omissão ou ação do Estado. Desta forma, processos administrativos e judiciais que versam sobre a memória indígena, sempre deverão contar com a participação de organizações indígenas

O reconhecimento processual dado às comunidades indígenas e às suas organizações parte também da legitimidade conferida pelos povos às suas organizações representativas, é dizer que o sujeito coletivo indígena busca por um espaço como um ator político dotado de direitos próprios que decorrem da sua própria existência enquanto indígenas e cidadãos brasileiros e não mais como cidadãos de segunda classe (Sierra, 1993, p. 63-64).

No entanto, este espaço de disputa política demonstra também as próprias limitações do Estado brasileiro que quase quarenta anos após a promulgação da Constituição Federal ainda impõe diversas dificuldades para não cumprir com os seus deveres estatais de promoção e garantia dos direitos indígenas, demonstrando o desafio às organizações indígenas em ver efetivados o direito à diferen-

ça, educação diferenciada, políticas de saúde culturalmente adequadas, as terras demarcadas e a resolução justa de conflitos, o que demonstra, efetivamente, uma disputa ainda desigual de forças (Sierra, 1993, p. 63-64).

Ainda que as organizações indígenas constitucionalmente reconhecidas como legitimadas para ingressar em juízo na defesa de seus direitos e interesses enfrentem dificuldades em demandar processualmente questões relativas a seus direitos, tanto em âmbito administrativo como judicial, demonstra, inegavelmente, a existência da apropriação do Direito e do Estado de Direito pelos povos indígenas, aldeando, assim, um espaço hegemônico.

A legitimidade processual em defesa dos povos em isolamento voluntário

Uma questão a ser pontuada é em relação aos povos indígenas isolados⁵⁵ e de recente contato ao se considerar que até o ano de 1987 a política indigenista forçava o contato com os grupos indígenas para a sua integração à comunhão nacional, além do contato forçado executado por missionários religiosos, contudo, conforme fora exposto anteriormente, isto resultou na dizimação, perda de território e a quase extinção de alguns grupos indígenas. Assim, com o rompimento definitivo da perspectiva integracionista com a promulgação da Constituição de 1988⁵⁶, acrescentado o fato de que após um encontro da Funai com sertanistas, indigenistas e antropólogos, a Funai passou a adotar através de portarias a política do não contato (OPI, 2024).

Posteriormente, em 1992, indigenistas fundam a Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, além disso, a reorientação da política indigenista em relação aos povos indígenas isolados foi progressivamente incorporada na política de proteção aos povos indígenas isolados e de recente contato. Diante disso, o atual sistema protetivo é constituído pela Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC)⁵⁷; nas Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE), vinculadas à CGIIRC; e nas Bases de Proteção Etnoambiental (Bapes) (OPI, 2024).

⁵⁵ Os povos indígenas em situação de isolamento voluntário são povos ou segmentos de povos indígenas que não mantêm contato permanente com a população majoritária não indígena, e que costumam evitar todo tipo de contato com pessoas alheias a seu povo. Também podem ser povos ou segmentos de povos previamente contactados e que, após um contato intermitente com as sociedades não indígenas, retornam a uma situação de isolamento, e rompem as relações de contato que possam ter com tais sociedades (CIDH, 2013).

⁵⁶ O Brasil é o país com a maior diversidade de povos indígenas isolados do mundo. Atualmente, a Funai contabiliza 114 registros da presença desses grupos no país, 28 deles confirmados. Apesar de agrupados na categoria genérica “isolados”, cada um desses povos abriga um mundo: uma cosmovisão própria, língua, tradições, saberes únicos. Tamanha sociodiversidade constitui um patrimônio cultural inestimável não somente para os próprios povos indígenas, mas para toda a humanidade (OPI, 2024).

⁵⁷ É de competência da Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) o planejamento, supervisão e normatização de ações de proteção e promoção dos direitos de povos indígenas isolados e de recente contato no âmbito da FUNAI, conforme estipulado na Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017, da FUNAI.

Neste sentido, os povos isolados e de recente contato necessitam de uma especial atenção tendo em vista que esses povos não formarão organizações indígenas nos moldes do Estado moderno⁵⁸. Todavia, isto não impede que organizações como a APIB, a COIAB, o CIMI, o Observatório dos Povos Indígenas Isolados, a Funai e o próprio Ministério Público atuem na defesa e proteção de suas terras, além do próprio trabalho da Funai através do Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato.

As organizações indígenas do Estado do Amazonas à Pan-Amazônia

Um dos pontos de destaque das organizações indígenas brasileiras da região amazônica é que estas se formam e passam a lutar em conjunto com as organizações indígenas dos outros países amazônicos, constituindo o horizonte para movimento indígena latino-americano, no qual os povos indígenas do continente reivindicam o seu bem viver e a sua liberdade de acordo com a autodeterminação e seus interesses próprios.

Para a exposição de algumas das organizações indígenas constituídas na região amazônica, destaca-se aqui a estruturação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro⁵⁹ por ser uma federação e organização indígena de cunho regional que congrega diversas associações e organizações de base, além de diretorias organizadas por região de atuação, considerando, ainda, os grupos étnicos do noroeste amazônico, na bacia do Alto Rio Negro, portanto, com abrangência nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos que fazem fronteira com a Colômbia e São Gabriel da Cachoeira município fronteiriço com a Colômbia e a Venezuela, todos no Amazonas (Teles, 2019).

No entanto, nestes municípios se encontra também parte do território Yanomami, ao norte, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, se estendendo até o estado de Roraima. O povo Yanomami possui também suas organizações como a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e seus Afluentes (Ayrca), Hutukara Associação Yanomami, Associação das Mulheres Yanomami – Kumirayoma (Amyk),

⁵⁸ São pelo menos 20 as terras indígenas (TIs) com a presença oficialmente confirmada desses povos, o que representa 23% do total de superfície das TIs no País. Das 10 TIs mais desmatadas entre 2008 a 2021, em 7 há registros de isolados. Há mais de uma dezena de TIs com seus processos de demarcação pendentes ou paralisados. São pelo menos 40 registros da presença de indígenas isolados fora da proteção de TIs, sendo que aproximadamente 15 encontram-se em regiões com altas taxas de desmatamento. Que fique claro, o fenômeno de “isolamento” não é exceção, é mais comum do que se pensa (OPI, 2024).

⁵⁹ “A FOIRN é uma organização política representativa dos interesses coletivos e da diversidade cultural da região. Entre as principais conquistas dessa organização indígena ao longo de seus 38 anos de atuação destacam-se a demarcação das terras indígenas do Alto Rio Negro, a consolidação de projetos-piloto de educação escolar diferenciada, iniciativas de valorização cultural, programas de sustentabilidade, ações voltadas à saúde indígena, à proteção e fiscalização das terras e à segurança alimentar. Essas iniciativas permitiram à FOIRN ampliar seus projetos e desenvolver novas ações voltadas à melhoria da qualidade de vida das comunidades indígenas” (Menezes, 2025).

a Associação Wanasseduume Ye 'kwana (Seduume) e a Associação Yanomami do Rio Marauíá e do Rio Preto (Kurikama), dentre outras, as quais representam os interesses dos povos especialmente em demandas dirigidas ao poder público⁶⁰, tanto nos estados de Roraima, como também no Amazonas, à vista de sua extensão territorial ocupar ambos os estados.

Esta delimitação ocorre porque após a promulgação da Constituição de 1988, com a redemocratização do Brasil, houve uma multiplicação de organizações indígenas, eis que consoante Luciano (2006), nos anos 2000 existiam mais de 700 organizações indígenas no Brasil de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais etc.) das quais aproximadamente 350 na Amazônia Legal. Além disso, convém expor o processo de formação da FOIRN, uma vez que ela se encontra constituída no estado do Amazonas, o qual comporta cerca de um terço do quantitativo de indígenas do Brasil⁶¹.

Para tanto, se faz necessário um breve antecedente histórico da região para se compreender que fatores como dificuldades no acesso aos direitos sociais como saúde e educação, além da presença de povos que habitam a região tradicionalmente há pelo menos dois mil anos, os quais por sua diversidade linguística e cultural falam idiomas das famílias Aruak, Maku, Tukano, acrescentando-se o Yanomami pela regionalidade territorial e geralmente dominam o português, como também, o espanhol (ISA, 2021a). A primeira vez que fui para o distrito de Iauaretê, no Amazonas, tinha por volta dos 9 anos de idade e muito impressionava que os povos indígenas da região falavam entre si a sua língua materna e que o rio Uaupés que dividia o Brasil e a Colômbia definia a sua comunicação ou em português ou em espanhol.

Portanto, a região do Alto Rio Negro guarda uma grande complexidade étnica e cultural ao abranger 24⁶² etnias presentes no Brasil, articuladas numa rede

⁶⁰ Digo isto porque as demandas do povo Yanomami que chegam à Procuradoria da República no Amazonas em sua maioria são oriundas de pedidos formulados por estas organizações em encaminhamento de suas assembleias, com demandas, majoritariamente, relacionadas aos direitos sociais.

⁶¹ O censo do IBGE do ano de 2022 constatou a existência de cerca de 1,6 milhão de indígenas no país, deste total, aproximadamente 481 mil estão no estado do Amazonas, percentualmente, 29,56% dos indígenas do país moram no Amazonas.

⁶² Considero a presença tradicional do povo Yanomami em parte desse território. No prefácio de “a queda do céu” de Bruce Albert e Davi Yanomami (2015), Eduardo Viveiros de Castro descreve que em “Yanoáma: A narrativa de uma menina branca sequestrada por índios Amazonianos” de Ettore Biocca havia uma narrativa sobre esses povos através de uma moça mestiça sequestrada na roça de sua família, localizada no Alto Rio Negro. Minha avó me contou a história de Helena Valero, chamada de Umbelina, a qual viveu entre os Yanomami após ser raptada da roça de seus pais, sua família era mestiça e os sítios de nossas famílias eram avizinhadados. Após muitos anos desaparecida, ela contou que enquanto vivia com os Yanomami, quando uma comunidade entrava em conflito com a outra ela se tornava esposa do tuxaua da comunidade vencedora, assim, um de seus maridos atendeu o seu pedido de entrar em contato com os ribeirinhos da região. Contudo, o fato de Umbelina levar

de trocas e que guardam interação entre si, mas com diferenças que os define enquanto povos relativos às suas organizações sociais próprias (ISA, 2021a). Diante disso, Wright (1987-1989) descreve de forma resumida o histórico do contato destes povos com os não indígenas primeiramente no tempo da escravidão entre aproximadamente 1737 e 1755, pelo estímulo ao tráfico de escravos para o trabalho, no qual aproximadamente 20 mil indígenas foram levados, estabelecendo mudanças profundas na estrutura social, política e econômica.

O segundo período marca os descimentos, entre aproximadamente 1761 e 1790, pois após a assinatura, em 1750, do Tratado de Madri, as fronteiras entre a Amazônia espanhola e portuguesa demandavam uma povoação efetiva, culminando com o estabelecimento de fortalezas construídas em 1763, tanto em São Gabriel da Cachoeira, como em São José de Marabitanas, próximo à Cucuí. Assim, “devido a descimentos e epidemias, desorganização tribal e deculturação, adaptação e acomodação à presença dos colonos. Por outro lado, a resistência indígena se evidenciou nas grandes fugas ou ‘deserções’ e rebeliões dos índios descidos” Wright (1987-1989, p. 359).

O terceiro período dura entre 1800 e 1850, aproximadamente, marcando o período da Nova Colônia, pois as relações entre o governo colonial e as comunidades indígenas se limitava ao comércio artesanal e agrícola, pois “um sistema mercantil foi estabelecido no ARN por regatões e comerciantes brasileiros e venezuelanos, e a mão-de-obra indígena foi explorada em atividades extrativas e na indústria de construção de barcos” Wright (1987-1989).

O quarto período entre 1851 e 1860 é marcado pela tentativa de catequese e civilização indígena através o restabelecimento do sistema de Diretório dos Índios, no entanto, o reassentamento dos indígenas em novas aldeias provocou rebeliões até que esse sistema fosse desativado em 1860. O quinto período ocorre entre 1870 e as primeiras décadas do século XX, com o período da borracha. Ao final, o sexto período é marcado pelo estabelecimento das Missões Salesianas a partir de 1914, bem como o estabelecimento da Missão Novas Tribos e do Instituto Linguístico de Verão a partir de 1950, até o período atual Wright (1987-1989). Acrescente-se a isto, conforme descrito por Baniwa (2019), que em 1984 é inaugurado um novo período na história indígena do Rio Negro, com o “tempo da associação”.

Como consequência da mobilização de duas assembleias dos povos do Rio Negro, a FOIRN é criada no ano de 1987 com os objetivos de fortalecimento político e a valorização cultural dos povos da região, de forma que existem mais de

os seus dois filhos indígenas consigo fez com que as pessoas de sua comunidade tivessem preconceito com os hábitos destes, de forma que ela decidiu não mais viver no Brasil e se mudou definitivamente para a Venezuela. Apesar de o título do livro se referir a ela como uma menina branca, ela pertencia, possivelmente, ao povo Baré.

90 associações de base vinculadas à abrangência da Federação, com mais de 700 comunidades, 23 povos⁶³ e em torno de 50 mil indígenas vivendo na sua área de abrangência (FOIRN, 2021). Não há como desassociar o surgimento da FOIRN com os interesses externos que intentavam a demarcação da região em ilhas e em florestas nacionais e, assim, facilitar a exploração de minérios (CIMI, 2008).

Além disso, essa proposta era levada a cabo pelo governo federal em decorrência também do projeto militar Calha Norte, o qual estabelecia o guarnecimento das fronteiras brasileiras como medida de segurança nacional, ao passo que abria espaço para a exploração minerária de empresas, a exemplo da Paranapanema que já se encontrava instalada na região (Wright, 2005; CIMI, 2008; Baniwa, 2019).

Assim, diante de todos esses planos para a região, a cooptação de lideranças indígenas para apoiar estes planos e a fragmentação dos interesses indígenas criaram uma crise entre as lideranças da FOIRN, além da campanha nacional contra o CIMI, a Igreja, organizações indigenistas e indígenas fez com que os povos indígenas da região percebessem “que o único modo de enfrentar as ameaças postas pelo desenvolvimento de dividir-e-conquistar era efetivamente se unindo e se mobilizando em torno de um conjunto completo de demandas definida” (Wright, 2005) o que como consequência, nos anos seguintes fez com que os empreendimentos minerários na região não prosperassem pela promulgação da Constituição de 1988 e nos anos 90 “a luta indígena da região consegue que as demarcações administrativas respeitem a integralidade das terras tradicionalmente ocupadas na região” (CIMI, 2008).

Conforme descrito por Teles (2019), a FOIRN está estruturada em cinco coordenadorias regionais⁶⁴ quais sejam Coordenadorias das Associações Indígenas Baniwa e Coripaco (CABC), Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié e Baixo Uaupés (COITUA), Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI), Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié (CAIRNX) e Coordenadoria do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRN), cada uma dessas coordenações elege um diretor para compor a Diretoria Executiva. Contudo, a sua instância superior está consubstanciada na Assembleia Geral. Além destas estruturas, a FOIRN conta também com o Conselho Diretor e a Comissão Fiscal.

Ricardo (1994) descreve ainda a possibilidade de organizações indígenas de caráter interlocal formado por grupo de aldeias ou comunidades. Assim, po-

⁶³ A FOIRN considera a existência de 24 povos na região.

⁶⁴ Em consulta ao sítio eletrônico da FOIRN, algumas coordenadorias tiveram alteração de nome, de forma que a sua estrutura é composta da seguinte forma: Organização Baniwa e Koripako Nadzoeri; Coordenadoria das Organizações do Distrito de Iauaretê (COIDI); Coordenadoria das Associações do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRN); e Coordenadoria das Associações do Alto Rio Negro e Xié (CAIARNX).

de-se classificar a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), a qual conforme explicita Baniwa⁶⁵ (2018) é “resultado de todos esses acontecimentos e dos aprendizados, a sua criação, passado os 25 anos, pode traduzir-se em ‘de agora em diante vamos lutar para o nosso reconhecimento no Brasil’”, tendo em vista que ele descreve a associação como uma ferramenta dada ao indígena para que ele possa reivindicar seus direitos, inclusive, em uma de nossas conversas ele menciona que a associação se assemelha ao terçado que facilita o trabalho na roça, assim, a associação é uma ferramenta que facilita o diálogo entre os indígenas e os não indígenas.

No fluxo de fundação de organizações indígenas de cunho regional, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) é fundada no ano de 1989, constituindo a maior organização indígena regional do Brasil. Conforme relatado por Cláudio Pereira Mura⁶⁶ (Pereira, 2023), um de seus fundadores, os indígenas pretendiam inaugurar uma organização em que a luta dos povos indígenas da Amazônia pudesse ser reconhecida a nível de Brasil, aproveitando a articulação iniciada anos antes no movimento da pré-constituente.

Neste contexto, lideranças indígenas do Amazonas iniciam as articulações para a sua atuação e aos poucos vão agregando demais organizações da Amazônia brasileira. Portanto, estas lideranças visavam o reconhecimento e a prática dos seus direitos, especialmente no cenário político após a redemocratização do Brasil (COIAB, 2024).

Assim, Pereira (2023) explica que como consequência dessa movimentação inicial, passaram a integrar também lideranças indígenas dos estados de Roraima, Rondônia, Maranhão e Pará. Esta articulação buscava defender os direitos indígenas e auxiliou na criação de outras organizações regionais e de base, a exemplo da Organização dos Povos Indígenas Torá, Tenharim, Apurinã, Mura, Parintintin e Pirahã (OPITTAMPP) e do Conselho Indígena Mura (CIM), de forma que buscavam a autonomia do diálogo entre os povos e o Estado (CIMI, 2008).

Neste contexto, entre os direitos que eles reivindicavam estava o de demarcação das terras indígenas e, especialmente, da saúde e da educação diferenciadas, além do desenvolvimento sustentável com o viés de manutenção da biodiversidade de espécies como pau-rosa, angelim, marupá e o reflorestamento em áreas já degradadas. Destacou que as primeiras lideranças do movimento indígena amazônico não possuíam muita educação formal o que dificultava as informações le-

⁶⁵ André Baniwa é uma das pessoas mais generosas que conheço, sempre disposto a conversar sobre o nosso mundo rio-negrino.

⁶⁶ Fala de Cláudio Mura sobre a história da fundação da COIAB e o movimento indígena no Amazonas, no evento “Kurari Niáparó - Semana dos Povos Indígenas 2023” que ocorreu na Fundação Nacional dos Povos Indígenas, em Manaus/AM, no dia 28 abr. 2023.

gais e contábeis para a manutenção e atendimentos legais exigidos para que estas organizações pudessem existir formalmente, o que culminou com o desaparecimento de muitas dessas organizações (Pereira, 2023).

Dessa forma, a aquisição de patrimônio da COIAB ocorreu no ano de 1993 com o auxílio de uma coalizão de políticos⁶⁷ que auxiliaram na equipagem da sede da organização, a qual permanece a mesma desde a sua fundação na Avenida Ayraão, nº 235, bairro Presidente Vargas, Manaus/AM e conta com uma representação permanente em Brasília (CIMI, 2008; Pereira, 2023).

Nesta época, buscava-se o apoio da FUNAI para dar especial atenção aos jovens e às mulheres indígenas, com a capacitação dos indígenas para a vigilância do território. Além disso, diante da baixa escolaridade formal dos indígenas em seus primeiros anos, havia uma demanda muito grande de formação escolar para a conclusão do segundo grau, atual ensino médio (Pereira, 2023). Neste sentido:

A relação dos povos indígenas com os estados nacionais que se sobrepuaram aos seus territórios, as religiões não indígenas e a presença de missionários em suas terras, as relações trabalhistas com não indígenas, os questionamentos pessoais sobre a existência do estado brasileiro e a FUNAI, são alguns dos tantos elementos de complexidade das relações socioculturais envolvendo os povos originários do Brasil e que podem ser apontados como impulsionadores do protagonismo indígena frente às associações que, dentro de suas finalidades, buscam não apenas a garantia dos direitos à existência desses povos, mas também, a participação e exercício de seus direitos humanos, políticos e civis (Clínica DHDA/UEA, 2021).

A COIAB atualmente é constituída por 64 regiões de base na Amazônia, com presença nos 9 estados que compõem a Amazônia brasileira, destacando-se a Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas (APIAM), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP), a Articulação dos Povos Indígenas do Tocantins (ARPIT), Conselho Indígena de Roraima (CIR), Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), Federação dos Povos Indígenas do Estado do Pará (FEPIPA), Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT), o Movimento Indígena do Acre e Organização dos Povos Indígenas de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso (OPIROMA) (COIAB, 2026).

⁶⁷ Durante a defesa e arguição da dissertação que originou o presente livro, o professor João Paulo Lima Barreto explicou que o apoio dado à fundação da COIAB e da aquisição de seu patrimônio se deu principalmente por apoio dos partidos tidos como de “esquerda”.

A primeira organização indígena a tratar da presença indígena em contexto urbano é a Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME) – ressaltando o protagonismo da região amazônica, a qual foi fundada em 2011, com o apoio da PIAMA (Pastoral Indigenista de Manaus) e que atua com organizações e comunidades de base na capital amazonense, com o objetivo de fortalecer os direitos indígenas nas áreas da educação, saúde, trabalho e cultura, assim como garantir o direito à diferença nas políticas públicas da cidade de Manaus/AM e entorno (Rio Preto da Eva, Itacoatiara, Presidente Figueiredo, Iranduba, Manacapuru, Novo Airão e Careiro da Várzea) e o protagonismo indígena (Saterre-Mawe, 2023; Pereira J. 2020).

Os movimentos de surgimento de organizações indígenas não se cingiam apenas à Amazônia brasileira, mas também aos povos indígenas amazônicos os quais dentro dos Estados nacionais que abrangem a região, passavam a compor também as suas organizações indígenas internas. Nota-se que estes países possuem uma herança colonial e colonialista comum, bem como processo de subalternização na constituição desses Estados nacionais, acrescentando o avanço e a invasão da Amazônia. Diante deste cenário em comum, surge a Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA)⁶⁸ no ano de 1984.

Conforme explica Taylor (1992), as primeiras organizações indígenas na Amazônia surgiram ainda na década de 60, como a *Federación de Centros Shuar* (FCS)⁶⁹ que é formada no ano de 1964, no Equador, incentivada pelos salesianos e surge em um grupo de indígenas profundamente escolarizado, mas que brutalmente sofrera com a imposição religiosa das missões católicas. No Equador, os grupos falantes de quéchua também se organizaram em federação na década de 70, de forma que, posteriormente, todos os movimentos e organizações indígenas da floresta fundaram a *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana* (CONFENIAE).

⁶⁸ Ao longo de sua existência as organizações que compõem a COICA mudaram em decorrência da alteração de nomenclatura e substituição das organizações nos seus países, atualmente a sua composição é a seguinte: COIAB (Brasil): Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; AIDSESP (Peru): Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana; ORPIA (Venezuela): Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas; CIDOB (Bolívia): Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia; CONFENIAE (Equador): Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana; APA (Guiana): Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (Amerindian Peoples Association of Guyana); OPIAC (Colômbia): Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana; OIS (Suriname): Organizaciones Indígenas de Surinam (Organization van Inheemsen en Surinam); FOAG (Guiana Francesa): Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (Federation Organisations Autochtones Guyane) (COICA, 2024).

⁶⁹ O sucesso da federação shuar levou as missões evangélicas a criar suas próprias organizações indígenas, aparentemente mais tímidas e conciliadoras em relação aos aparelhos estatais, e mais orientadas pela formação e acumulação individual. Contudo, alguns dos dirigentes contemporâneos mais radicais, tanto nos Andes quanto na floresta, são originários dessas organizações “apolíticas” de inspiração protestante (Taylor, 1992).

A resistência da população indígena às formas de aculturação forçada passara a compor movimentos de identidade étnico cultural nas regiões amazônicas, da costa e dos Andes, de forma que reivindicavam as suas próprias histórias, o reconhecimento de seus conhecimentos e a suas organizações sociais próprias, constituindo-se em organizações pluriétnicas para reivindicar suas demandas ante ao Estado. Nessa esteira, a CONFENAIE passa a compor a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), fundada em 1986 (Taylor, 1992; Chiriboga, 1986; CONAIE, 2024).

Constituindo-se a COINAIE em uma organização indígena a nível nacional, ela surge como resultado da luta dos povos indígenas com o objetivo de consolidar nacionalidades indígenas do Equador, desaparecendo a noção de classe que é substituída pela nacionalidade e busca lutar pelas terras e territórios indígenas, pela educação própria e intercultural, além não se submeter aos abusos de autoridades civis e eclesiásticas, busca assegurar, ainda, a identidade cultural dos povos indígenas, contra o colonialismo e pela dignidade dos povos e nacionalidades indígenas (Taylor, 1992; Chiriboga, 1986; CONAIE, 2024).

No Peru, as organizações indígenas surgem a partir de 1974, destacando-se a *Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESEP), o *Consejo Indio de Sudamerica* e a *Confederación de Nacionalidades Amazonicas del Peru*, as quais possuem incidências distintas entre si, com profundas divisões entre as diferentes instâncias locais e regionais, prezando por uma identidade mais regional que étnica. As organizações peruanas diferentemente das equatorianas são muito dispersas e fragmentadas no plano institucional, de forma que contrastam com as organizações equatorianas por estas últimas se constituírem em perfis quase que mono-étnicos (Taylor, 1992).

Da confluência de interesses das organizações indígenas amazônicas, a COICA é criada em Lima, Peru, no I *Congreso de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*, em 1984, com o objetivo de fortalecimento e consolidação do movimento indígena de forma institucional e política nos países da bacia amazônica por iniciativa das seguintes de organizações indígenas articuladas na Amazônia: *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESEP), *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana* (CONFENIAE), *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB), *Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC) e da União das Nações Indígenas, no entanto, a UNI nos anos seguintes é substituída pela COIAB (COICA, 2024).

Além disso, a sua missão institucional visa a criação e geração de políticas formuladas pelos povos e organizações indígenas amazônicas, as quais são levadas a cabo em nível local, nacional e internacional de forma que possam contribuir para a

soberania, autonomia financeira e fortalecimento do desenvolvimento igualitário e ao mesmo tempo diferenciado da Amazônia. De acordo com isso, a COICA coordena esforços para promoção, defesa e o exercício dos direitos dos povos indígenas e de seus territórios que compreendem a vida, a terra, a saúde, o meio ambiente, a natureza, a cultura, mulheres, dentre outras temáticas que compõem a diversidade dos povos e são inerentes à sua existência como tais (COICA, 2024).

Embora o movimento indígena tenha ocorrido em outras regiões brasileiras, com a sua estruturação em organizações indígenas, observa-se que o seu ponto de inflexão é amazônico, principalmente após o contexto de grandes empreendimentos desenvolvimentistas do governo militar que necessitavam de uma resposta imediata ao extermínio em curso. Isto ocorre também porque nesta região, por suas especificidades, há um grande vazio institucional que possa garantir a fruição de direitos sociais mínimos aos seus povos naturais, formados em grande parte por povos e comunidades tradicionais, como indígenas, ribeirinhos e extrativistas⁷⁰.

Nota-se, portanto, uma ruptura continental da tradição integracionista levado a cabo pelos países latino-americanos, de forma que a Constituição de 1988 foi a primeira a fazê-la. Assim, o período de redemocratização desses países durante a década de 1980 e 1990 inaugura também a constitucionalização de direitos indígenas com a maior participação direta de suas organizações, a exemplo das constituições da Colômbia (1991), Equador (2008) e Bolívia (2009), além de uma proteção internacional dentro dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas de denunciar os Estados quando das violações de seus direitos (Souza Filho, 2013).

Expõe Souza Filho (2016) que estas constituições latino-americanas, além de introduzir o direito dos povos indígenas, passaram a introduzir também os direitos da natureza, ao passo que esses direitos podem ser considerados como direitos socioambientais pois há uma verdadeira articulação entre si, por sua relação intrínseca entre os povos indígenas e a natureza. Neste sentido, observa ainda que:

Tanto a Constituição do Equador, 2008, como a da Bolívia, 2009, introduziram direitos coletivos dos povos e da natureza com maior explicitude que a brasileira, 1988, e a colombiana, 1991, mas as dificuldades não diminuíram na mesma proporção. Bolívia e Equador reestruturaram seus poderes judi-

⁷⁰ A partir disso, conforme destaca Ailton Krenak em entrevista para Ricardo e Villas Boas (2015) é possível entender a convergência de interesses dos povos indígenas e dos seringueiros e extrativistas na criação da Aliança dos Povos da Floresta cujo I Encontro ocorreu no II Encontro Nacional dos Seringueiros. O Conselho Nacional dos Seringueiros formado no Acre, o qual teve como seu principal expoente Chico Mendes, iniciou os seus trabalhos através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Xapuri, Acre e esta organização, em 2009, mudou de nome para Conselho Nacional das Populações Extrativistas (CNS), com vistas “para abrigar o vasto mosaico de entidades extrativistas que se espalharam por todo o território brasileiro, representa as posições mais avançadas do movimento social das populações extrativistas do Brasil” (CNS, 2023).

ciais, o que facilitou um pouco as decisões menos individualistas. O Brasil e a Colômbia introduziram um tribunal superior constitucional como reforma do sistema, mas pouco democrático, no caso da Colômbia, e sem nenhuma democracia, no caso brasileiro (Souza Filho, 2016, p. 43).

A defesa dos direitos indígenas e da natureza em conjunto é necessário porque cada povo possui um modo muito particular de entender o conceito do que é uma pessoa dentro de sua estrutura social, como exemplo, expõe-se que para o povo Yepa Mahsã (Tukano) cada ser humano é a síntese de todos os elementos existentes: as formas de luz, floresta, terra, água, animais e ar. Em decorrência disso, o corpo é formado por seis elementos fundamentais à vida, pois “os seis tipos de *kahtise* tratados até aqui (*boreyuse kahtiro*, *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *waikurã kahtiro*, *ome kahtiro*) são conjuntos de elementos que constituem o mundo terrestre” e, conseqüentemente, de acordo com o conhecimento dos *kumuã*, especialistas do Alto Rio Negro, todos estes elementos compõem o corpo humano e o todo é o corpo, o *mahsã kahtiro* (“humano/vida”) ou o *Kahtise* constitui um dos elementos imateriais constitutivos do corpo, assim, cada pessoa *Yepa Mahsã* tem um mundo em si, pois as pessoas e a natureza são um só (Barreto J., 2021).

Por mais que o surgimento de um movimento indígena baseado em organizações indígenas, dotados de formas institucionais modernas tenha constituído mudanças também no mundo indígena conforme ressalta Taylor (1992), constatou-se que as reivindicações dos direitos de existir dos povos de Abya Yala se dá através da constitucionalização de seus direitos e da busca pela sua efetivação através de suas organizações, de forma que se pode atribuir ao movimento indígena, a característica de um movimento latino-americano pois se traduz em uma verdadeira unidade dos povos e a sua luta comum pela autodeterminação e manutenção dos seus modos de vida próprios.

Portanto, conforme exposto por Souza Filho (2012, p. 50) “o pequeno número de índios no Brasil tem levado as autoridades estatais a um descaso histórico em relação a estes povos” e por mais que existam muitos desafios na relação entre povos indígenas e as suas organizações com o Estado brasileiro, é inegável que estes povos conseguiram não apenas sobreviver, resistir, mas também, manter as suas organizações sociais próprias, de forma que diante do que fora exposto, povos indígenas não apenas do Brasil, mas de todo o continente possuem a capacidade de reivindicar o seu bem viver e a sua liberdade de acordo com a autodeterminação e seus interesses próprios (Baniwa, 2019; Santos, 1989).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, observa-se que o território de Abya Yala foi invadido com a finalidade de saque de suas riquezas e de esbulho dos seus povos originários. Para que isto ocorresse, os seus povos foram inferiorizados e as suas identidades culturais subalternizadas. Com a ruptura do vínculo colonial com Portugal e Espanha, a constituição dos estados modernos que surgem das revoluções de independência não assegura os direitos dos povos indígenas de existir como tais.

Surgem no final do século XIX teorias que justificam o tratamento dado aos povos indígenas como povos em uma situação transitória e que em algum momento atingiriam o patamar de evolução das sociedades ditas civilizadas. Assim, a tutela exercida pelo Estado brasileiro a partir do começo do século XX tem um viés protecionista que não consegue cumprir, pois séculos de construção de uma identidade subalterna atribuída aos indígenas faz com que a recém-formada nação brasileira os tenha como entrave ao desenvolvimento e como seres ainda inferiorizados pelos seus modos de viver.

Em contraste com a proteção pretendida, o Serviço de Proteção Índio se torna um órgão de exploração dos indígenas, não apenas arrendando as suas terras, como também se valendo do trabalho escravo de milhares deles, submetendo-os às mais degradantes condições. A sua sucessora, Funai, não logra em melhorar tal situação diante do estabelecimento de uma Ditadura Militar no Brasil, ao contrário, ela passa a ser cúmplice dos planos desenvolvimentistas que bradam o progresso através da morte de outros milhares de indígenas. São estradas, hidrelétricas e projetos de mineração que visam a melhoria de vida apenas dos que lucram com as suas construções e exploração.

A mudança de perspectiva não apenas da Igreja Católica e de algumas missões protestantes acerca do tratamento dos indígenas, assim como do trabalho do antropólogo servem de apoio para a construção de políticas indígenas, feitas pelos próprios indígenas. Das assembleias do CIMI surge o sentimento de fraternidade entre os povos, pois era preciso conhecer as ferramentas do não indígena para poder lutar dentro do sistema que o não indígena entende.

Logo, os indígenas apreendem novas formas de organização, diferente daquelas que as constitui enquanto povo. Eles não demoram em adotar associações civis e outras formas de organização como instrumento de resistência e com isto conseguem o feito de participar da construção da constitucionalização de seus próprios direitos, além de conferir legitimidade à atuação dessas organizações no mundo jurídico.

Os povos da região amazônica seja ela brasileira ou de outros países amazônicos são aqueles que conferem à estas organizações um caráter supranacio-

nal ao formar a COICA, evidenciando que as fronteiras para os povos indígenas também são criações não indígenas. As reivindicações indígenas ultrapassam, por fim, as fronteiras dos Estados para os organismos internacionais, os quais passam a prever e a garantir direitos a estes povos.

A história indígena e a luta por seus direitos, especialmente na América Latina, é uma história de longa resistência. Os povos indígenas continuarão a existir e a conquistar espaços diversos no Brasil e no mundo, pois são, efetivamente, os protagonistas de suas conquistas. A eles toda reparação pelo seu bem viver. Para o bem desta terra em que pisamos e pertencemos.

REFERÊNCIAS

A comissão pró-yanomami e suas ações. Comissão Pró-Yanomami (CCPY). Disponível em <http://www.proyanomami.org.br/v0904/index.asp?pag=htm&url=http://www.proyanomami.org.br/quem.htm>. Acesso em 5 de fev. de 2024.

A política de genocídio contra os índios do Brasil. Portugal: Associação de ex-presos políticos antifascistas (AEPPA), 1974. Portugal. Centro de Referência Virtual. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/17734>.

Ação indigenista (livro eletrônico): histórico, conjuntura e desafios 197-2019. Org. Centro de Trabalho Indigenista. 1ª Edição. Brasília, DF, 2021.

AEPPA - Associação de Ex-Presos Políticos Antifascistas. **Arquivo de História Social.** Disponível em: <https://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/associacao-de-ex-presos-politicos-antifascistas-aeppa-2>. Acesso em 21. de fev. de 2024.

ALIMONDA, Héctor. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. In ALIMONDA, Héctor (Coord). **La naturaleza colonizada. Ecología política y minería em América Latina.** Buenos Aires: Ciccus, Clacso, 2011, p. 21-58.

AMOROSO, Marta Rosa. Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil.** 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

Apoiando os Povos Indígenas no Acre. Comissão Pró-Indígenas do Acre (CPI-Acre). Disponível em <https://cpiacre.org.br/quem-somos/#>. Acesso em 11 de fev. de 2024.

Apresentação. Associação Brasileira de Antropologia. ABA, 2024. Disponível em <https://portal.abant.org.br/quem-somos/>. Acesso em 5 de fev. de 2024.

ARNT, Ricardo. PINTO, Lúcio Flávio. PINTO, Raimundo. **Panará: a volta dos índios gigantes.** Ensaio fotográfico e relato Pedro Martinelli. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

AZEVEDO, Renildo Viana. **Território dos “Flutuantes”**: Resistência, Terra Indígena Mura e Mineração de Potássio em Autazes (AM). 2019. Tese de Doutorado (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM.

BALEIXE, Bárbara. Por entre as folhas que sangram: leituras do Relatório Figueiredo. In: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo** [recurso eletrônico]: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BANIWA, André Fernando. **Bem viver e viver bem**: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. BANIWA, André Fernando. VIANNA, João Jackson Bezerra. IUBEL, Aline Fonseca. Curitiba. Editora UFPR. 2019.

BANIWA, André Fernando. **25 anos de gestão de associativismo da OIBI para o bem viver Baniwa e Koripako**. São Gabriel da Cachoeira: OIBI, 2018, 272 p.

BARRETO, Helder Girão. Direito Indígenas (vetores constitucionais). 1ª edição (2003). 6ª impressão (2014). Curitiba: Juruá Editora, 2014. 152 p.

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse**: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021. Tese de Doutorado (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. BELTRÃO, Jane Felipe. Zonas de silêncio no Relatório Figueiredo: indigenismo transfronteiriço e escravidão indígena no Baixo rio Oiapoque, em meados do século XX. In: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo** [recurso eletrônico]: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BELTRÃO, Jane Felipe. Por que trazer a lume o Relatório Figueiredo. In: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo** [recurso eletrônico]: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

BERNARDO, Leandro Ferreira. A DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS E OS DIREITOS HUMANOS, DIREITOS HUMANOS E SOCIOAMBIENTALISMO. In: SOUZA FI-

LHO, Carlos Frederico Marés de; BERGOLD, Raul Cezar. (org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

BETHELL, Leslie. **História de América Latina**. Volume II: América Latina Colonial: Europa y América em los siglos XVI, XVII y XVII. Trad. ANTONIO ACOSTA. 1984: Cambridge University Press, Cambridge. Barcelona: Editorial Crítica, S.A, 1990.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. **História Constitucional do Brasil**. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BORGA, Ricardo Nunes. **Questões do Prata. Guerra da Tríplice Aliança: o conflito que mudou a América do Sul**. 2ª Ed. Rio de Janeiro. Edição do Autor. 2015.

BRAGA, Júlia Coimbra. **O direito de consulta prévia e os recursos minerais de territórios indígenas**. Manaus: UEA, 2015, 70 p. Monografia apresentada à Universidade do Estado do Amazonas-UEA, Escola Superior de Ciências Sociais, Curso de Direito, 2015.

BRASIL, Kátia. FARIAS, Elaíze. **Comissão da Verdade: ao menos 8,3 mil indígenas foram mortos na ditadura militar**. Amazônia Real. Publicado em 11 dez. 2014. Disponível em <https://amazoniareal.com.br/comissao-da-verdade-ao-menos-83-mil-indios-foram-mortos-na-ditadura-militar/>. Acesso em 18 fev. 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709**. Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709. Relator: Min. Luís Roberto Barroso. Distrito Federal. Brasília, 8 de julho de 2020. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5952986>. Acesso em 25 fev. 2024.

Cacique Raoni, o grande líder Kayapó. Instituto Raoni. 2024. Disponível em: <https://institutoraoni.org.br/cacique-raoni/>. Acesso em 16 fev. 2024.

CALAFATE, Pedro. LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. **As origens do direito internacional dos povos indígenas: a Escola Ibérica da Paz e as gentes no novo mundo**. Porto Alegre. Sergio Antonio Fabris, 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo**. Campinas. Editora UNICAMP. 1988.

CAZETTA, Ubiratan. Povos indígenas merecem respeito. In: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo** [recurso eletrônico]: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo** (1913-2008). Tradução de Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo. Veneta, 2020.

CHIRIBOGA, Manuel. Crises económica y movimiento campesina e indígena. In VERDESOTO, Luis. (Coord.). **Movimientos sociales en el Ecuador**. Quito: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS). 1986. 279 páginas.

Clínica de Direitos Humanos e Direito Ambiental (Clínica DHDA). **Direitos dos povos indígenas**. Editora UEA, 2021. Disponível <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br//handle/riuea/3601>. Acesso em 12 fev. 2024.

CNS 38 ANOS: UMA HISTÓRIA DE LUTA E RESISTÊNCIA. Conselho Nacional das Populações Extrativistas, 2023. Disponível em <https://cnsbrasil.org/historia/>. Acesso em 15 dez. 2023.

COLL, Josefina Oliva de. **A Resistência Indígena: do México à Patagônia, a história da luta dos índios contra os conquistadores**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 1986.

COORDENADORIAS REGIONAIS DA FOIRN. FOIRN. 2024a. Disponível em: <https://foirn.org.br/coordenadorias-e-associacoes/>. Acesso em: 28 jan. 2024.

CORREA, Maximiliano. **A casa do saber: vida e território para os povos do Triângulo Tukano da T.I Alto Rio Negro – AM**. Universidade Federal do Amazonas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEOG/UFAM). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ipf-8N5tuhV4>. Acesso em 02 fev. 2026.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **Os Direitos dos Índios: ensaios e documentos**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Os Índios no Direito brasileiro hoje. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **Os Direitos dos Índios: ensaios e documentos**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista do século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

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

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**. A origem do “mito da modernidade”. Ano: 1993. Editora: Vozes Páginas: 196.

DUSSEL, Enrique. **De Medellín a Puebla**. São Paulo: Loyola, 1981.

DUSSEL, Enrique. **The Invention of the Americas**: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity. Tradução de Michael D. Barber. Continuum, Nova Iorque. 1995.

Etnias do Rio Negro. 2021a. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro. Acesso em 17 fev. 2024.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Fatos históricos para os povos do Rio Negro**. FOIRN. 2024b. Disponível em: <https://foirn.org.br/linha-do-tempo-povos-dorio-negro/>. Acesso em: 19 fev. 2024.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**. São Paulo: UBU, 2022.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar**. A escola do mundo ao avesso. L&PM. 2009.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GRONDIN, Marcelo. VIEZZER Moema. **Abya Yala!** Genocídio, Resistência e Sobrevivência dos Povos Originários das Américas. [Bambual Editora; 1ª edição. 2021.

GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemiocídios do longo século XVI.** Soc. estado. [online]. 2016, vol.31, n.1, pp.25-49.

HACHEM, Daniel Wunder. **Tutela administrativa efetiva dos direitos fundamentais sociais:** por uma implementação espontânea, integral e igualitária. Curitiba, 2014. 614 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná.

HECK, Egon Dionisio. OLIVEIRA, Osmarina. Assassinados por defender os povos indígenas. In.: Brighenti, Clovis Antônio (Org.). Heck, Egon Dionisio (Org.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988).** Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

HIPAMAALHE, Francys Fontes Baniwa. MATSAAPE, Francisco Luiz Fontes Baniwa. **Umbigo do mundo:** mitologia, ritual e memória. Baniwa Waliperedakeenai. Dantes Editora, 2023.

HISTÓRIA. Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI). Disponível em <https://anaind.org.br/historia/>. Acesso em 9 de fev. de 2024.

HISTÓRIA. Museu Maguta. 2024. Disponível em <https://museumaguta.com.br/>. Acesso em 20 jan. de 2024.

ÍNDIO CIDADÃO? – O FILME. ÍNDIO CIDADÃO? - Grito 3 Ailton Krenak. Youtube. 4 de set. de 2014. 4:01min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em 28 fev. 2024.

Indigenous Peoples at the United Nations. ONU. 2023. Disponível em <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/about-us.html>. Acesso em 6 out. 2023.

JURUNA, Mario; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. **O gravador de Juruna.** Porto Alegre: Ed. Mercado Aberto, 1982.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas no Brasil:** desenvolvimento histórico e estágio atual. Trad. Maria da Glória Lacerda et. al. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Ed., 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton; COHN, Sergio (org.). **Encontros.** 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar mundo. In: KRENAK, Ailton. SILVESTRE, Helena. SANTOS, Boaventura de Sousa. **O sistema e o antissistema.** Belo Horizonte. Autêntica. 2021.

LAS CASAS, Obispo don Bartolomé de. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias.** Colegida por el Obispo don Bartolomé de las Casas o Casaus de la orden de Santo Domingo, 1552. Edición digital a cargo de José Luis Gómez-Martínez. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/antologia/XVI/lascasas/5.htm>. Acesso em 28 de setembro de 2023.

LEWIS, Norman. **Genocide – From fire and Sword to Arsenic and Bullets, Civilization Has Sent Six Million Indians to Extinction.** Sunday Times, Londres, 23 de fevereiro de 1969.

LIBOIS, Rachel Dantas. **A resistência indígena na América Latina:** aspectos socioambientais. 2023. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 153 p.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: um itinerário de pesquisa e algumas considerações sobre as políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. In: Lima, Antônio Carlos de Souza. Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. p. 53 – p. 88.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 2009.

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

LIMA, Edilene Coffaci de; AZOLA, Fabiano Atenas. **Entrevista com Marcelo Zelic**: sobre o relatório Figueiredo, os indígenas na comissão nacional da verdade e a defesa dos direitos humanos. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 22, n. 2, p. 347–365, 2017. DOI: 10.5433/2176-6665.2017v22n2p347. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32262>. Acesso em: 22 jan. 2024.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, colônia do Brasil**. Manaus. Editora Valer. 2022.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. LOPES, Fernanda Oromi. BRAGA, Júlia Coimbra. **Consulta prévia e mineração na Amazônia brasileira: por um tratado de Direitos Humanos e Empresas**. HOMA PUBLICA: REVISTA INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS E EMPRESAS, v. 7, p. 110, 2023.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Gersem Baniwa). **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. 1ed. Brasília: Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Vinícius da Silva. Em trinta volumes do indigenismo brasileiro: as vozes dos 12 Kaingang. In: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo** [recurso eletrônico]: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

MAGÜTA. **A lágrima Ticuna é uma só**. Benjamin Constant AM, 1988. (Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões).

MATTEI, Ugo. NADER, Paula. **Pilhagem**: quando o Estado de Direito é ilegal. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 16-57.

MELO, Joaquim Rodrigues de. **A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios**: 1910-1936. Manaus, UFAM, 2007. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

MENDES JR. João. **Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires. BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. 4 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2009.

MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

MENEZES, Maximiliano Correa. **A casa do saber: vida e território para os povos do Triângulo Tukano da Terra Indígena Alto Rio Negro - AM**. 2025. 95f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2025.

MEZZAROBBA, Orides. MONTEIRO, Cláudia Servilho. **Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito**. 5ª Ed. 2009. São Paulo: Saraiva.

MIGNOLO, Walter D. **COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE**. Traduzido por Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIGUÉLEZ, Miguel Martínez. **Epistemología y Metodología Cualitativa en las Ciencias Sociales**. México: Trillas, 2008.

MILANEZ, Felipe (Org.). **Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil**. São Paulo. Edições SESC, 2015.

MIRANDA, Breno Matheus Barrozo de. **O marco territorial da memória: uma proposta intercultural do direito à memória**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Direito e Inovação, 2024, 147p.

MOVIMENTO E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL. Conselho Indigenista Missionário, 14 de jul. de 2008. Disponível em <https://cimi.org.br/2008/07/27614/>. Acesso em 14 de fev. de 2024.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970- 1990)**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2012

NOSSA HISTÓRIA. Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP). 2024. Disponível em <https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>. Acesso em 19 fev. de 2024.

NOSSA LUTA. Unir Para Organizar, Fortalecer para Conquistar. 2026. Disponível em <https://coiab.org.br/a-coiab/nossa-luta/>. Acesso em 5 maio 2026.

NOVAIS, Jorge Reis. **Direitos sociais: teoria jurídica dos direitos sociais enquanto direitos fundamentais**. Coimbra: Coimbra Editora, 2010.

OIT. **Alianzas entre sindicatos y pueblos indígenas: experiencias en América Latina**. Lima: ACTRAV/OIT, 2015. 148 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. 384 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In.: Brighenti, Clovis Antônio (Org.). Heck, Egon Dionisio (Org.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: Lima, Antônio Carlos de Souza. **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil**. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. p. 89 – p. 111.

OLIVEIRA, Osmarina de. HECK, Egon Dionisio. Assassínados por defender os povos indígenas. In: BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Elon Dionisio (org). **O Movimento Indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. 1. ed. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

Operação Amazônia Nativa. **A OPAN é a primeira organização indigenista fundada no Brasil, em 1969.** Disponível em <https://amazonianativa.org.br/sobre/>. Acesso em 11 de fev. de 2024.

Órgão indigenista oficial. Instituto Socioambiental. ISA. 2024a. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%93rg%C3%A3o_Indigenista_Oficial. Acesso em 17 fev. 2024.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970- 1980). 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

PĀRŌKUMU, Umusi. KEHÍRI, Tōrāmu. **Antes o mundo não existia** – mitologia dos antigos Desan aKehíripōrā. Editora Dantes. 3.ed Rio de Janeiro – RJ. 2019.

PEASE, Franklin. **Los incas.** Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru. Lima, Perú. 2009.

PEREIRA, Cláudio. (Cláudio Mura). **História da fundação da COIAB e o movimento indígena no Amazonas.** Kurari Niãparó - Semana dos Povos Indígenas 2023. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Manaus/AM. Comunicação oral no evento, em 28 abr. 2023.

PEREIRA, José Carlos Matos. **Indígenas na cidade de Manaus (AM).** Novos Cadernos NAEA, [S.l.], v. 23, n. 3, jan. 2020. ISSN 2179-7536.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil.** 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades.** Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR.

Povos Indígenas no Brasil: **Tapayuna.** Instituto Socioambiental (ISA). 26 de julho de 2018. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em 15 de nov. de 2024.

Povos Indígenas no Brasil: **Ticuna**. Instituto Socioambiental (ISA). 20 de janeiro de 2021b. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em 10 de nov. de 2024.

Povos Indígenas no Brasil: **Ikpeng**. Instituto Socioambiental (ISA). 20 de janeiro de 2021c. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ikpeng>. Acesso em 10 de dez. de 2024.

QUEM SÃO OS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS. Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato. (OPI). 2024. Disponível em <https://povosisolados.org/quem-sao-os-povos-indigenas-isolados/#redemocratizacao>. Acesso em 25 fev. 2024.

QUEM SOMOS. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. APIB. 2024. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

QUEM SOMOS. Centro de Trabalho Indigenista (CTI). 2024. Disponível em <https://trabalhoindigenista.org.br/o-cti/quem-somos/>. Acesso em 10 fev. 2024.

QUEM SOMOS. Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN). 2024. Disponível em <https://comin.org.br/institucional/>. Acesso em: 25 jan. 2024.

QUEM SOMOS. Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). 2024. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 10 jan. 2024.

QUIENE SOMOS. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. 2024. Disponível em <https://conaie.org/quienes-somos/>. Acesso em 14 de fevereiro de 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLASCO. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Alcida Rita. **O índio hiper-real**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. nº 28, ano 10, junho de 1995, p.5-14.

RAMOS, Jorge Abelardo. **História da Nação Latino-Americana**. 2. ed. Florianópolis: Editora Insular, 2012.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Pensamiento anticolonial de nuestra**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016. (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo).

RICARDO, Beto. Instituto Socioambiental. **Quem fala em nome dos indígenas?** 1994. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_fala_em_nome_dos_ind%C3%ADgenas. Acesso em 14 de fev. de 2024.

ROCHA NETO, Gilberto. **O transconstitucionalismo na proteção dos povos indígenas e ribeirinhos frente à utilização do mercúrio nos garimpos**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental, 2022, 154 p.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Fronteiras da liberdade**. Tutela indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798. In: Lima, Antônio Carlos de Souza (Org.). Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. p. 31-52.

SANTILLI, Márcio. 1991. **Os direitos indígenas na Constituição brasileira**. In: Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI. Pp: 11-14.

SANTOS, Silvio Coelho. **Os povos indígenas e a constituinte**. Imprensa: Florianópolis, UFSC, 1989.

SATERE-MAWE, Marcivana. **Roda de conversa: “indígenas em contexto urbano”**. Kurari Niãparó - Semana dos Povos Indígenas 2023. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Manaus/AM. Comunicação oral no evento, em 20 abr. 2023.

SCHMIDT, Stefany Coimbra. **Povos Indígenas e Justiça de Transição: O genocídio do povo Waimiri-Atroari e a (não) reparação por parte do Estado**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2021, 159 p.

SIERRA, María Teresa. **La lucha por los derechos indígenas en el Brasil actual**. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, 154 p.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 30ª ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 30ª ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. **Protocolo Autônomo de Consulta do Povo Indígena Krenak: Uma Releitura De(s)colonial e Intercultural da Constituição de 1988**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental, 2020, 166 p.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. 4. Ed. Manaus. Editora Valer, 2023).

SOBRE o CIR. 2024. Conselho Indígena de Roraima (CIR). 2024. Disponível em <https://cir.org.br/site/sobre-o-cir/>. Acesso em 18 fev. 2024.

Somos o ISA, Instituto Socioambiental. 2024b. Disponível em <https://www.socioambiental.org/sobre>. Acesso em 2 fev. 2024.

SOBRE COICA. Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. COICA. 2024. Disponível em <https://coicamazonia.org/somos/>. Acesso em 19 fev. 2024.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O protagonismo indígena**. 2024. Disponível em <https://www.revista-pub.org/post/01022024>. Acesso em 20 fev. de 2024.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Curitiba: Arte & Letra; 1ª edição, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Os povos tribais da Convenção 169 da OIT**. Revista da Faculdade de Direito UFG, v. 42, n. 3, p. 155-179, set./dez. 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O Retorno da Natureza e dos Povos com as Constituições Latino-Americanas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco (org.); SANTAMARIA, Rosember Ariza (org.); SOUZA FILHO, Car-

los Frederico Marés de (org.); CALEIRO, Manuel (org.). **Estados e Povos na América Latina Plural**. 1. ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016. p. 23-44.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. De como a natureza foi expulsa da modernidade. **Revista Crítica do Direito**, n. 5, vol. 66, ago.dez. 2015. p. 88-106.

UOL. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/03/42-indigenas-morreram-na-terra-yanomami-neste-ano-segundo-ministerio-da-saude.shtml>. Acesso em: 15 mar. 2024.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Comentário ao artigo 231. In: CONOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013, p. 2149-2150.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1. ed. 8ª reimpressão. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Breve história jurídica da relação dos povos indígenas com o Brasil**. CONPEDI. Manaus, 2006.

SOUZA, Márcio. **Amazônia indígena**. 1ª ed. Rio de Janeiro. Record. 2015.

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

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos originarios: el debate necesario**. Compilado por Norma Fernández. - 1a ed. - Buenos Aires: CTA Ediciones: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Pueblos Indígenas: retos después de la batalla. In: ISA, Felipe Gómez. BERRAONDO, Mikel (eds.). **Los derechos indígenas tras la Declaración: el desafío de la implementación**. Serie Derechos Humanos, vol. 20. Universidad de Deusto, 2013.

TAYLOR, Anne-Christine. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). **História dos**

índios no Brasil, p. 213-238. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

TELES, Rosivaldo Rodrigues. FOIRN: a busca para superar desafios de gestão financeira. In: PANKARARU, Paulo Celso de Oliveira (org.); Aline Gonçalves de Souza (colaboradora). **Fortalecimento dos povos e das organizações indígenas**. São Paulo: FGV Direito SP, 2019.

TERENA, Luiz Eloy. **Povos indígenas e o judiciário no contexto pandêmico: a ADPF 709 proposta pela articulação dos povos indígenas do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro. Mórula. 2022.

União das Nações Indígenas (UNI). **Nosso Chão**. Colaboração: departamento jurídico da Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo, fev. de 84.

URIBE, Diana. URIBE, Alejandra Espinosa. **Revoluciones: Movimientos que transformaron la historia de la humanidad**. Penguin Random House Grupo Editorial. Bogotá, Colombia. 2023.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colônia**. 2ª ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2022.

VIDAL, Lux. (Coord.). Introdução. **Cadernos da Comissão Pró-índio**, N. I. São Paulo. 1979.

WALKER, Charles F. **La rebelion de Tupac Amaru**. 2ª Ed. Lima. IEP. 2020. (Colección Popular 6).

WRIGHT, Robin Michael. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

WRIGHT, Robin Michael. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). 2005.

WRIGHT, Robin Michael. **Uma história de resistência**: os heróis Baniwa e suas lutas. Revista de Antropologia v. 30-32 (1987-1989). São Paulo: Universidade de São Paulo. 355-81 p.

Documentos:


BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: Textos Temáticos. Comissão Nacional da Verdade. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2) – Brasília: CNV, 2014, 416 p. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 25 jan. 01 2024.

BRASIL. Presidência da República. Decreto Nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. **Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União, Brasília.**

BRASIL. **Relatório Figueiredo**: documento na íntegra. 1969. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=0>. Acesso em: 20 jan. 01 2024.

DECLARAÇÃO DE BARBADOS I, 1971. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

SCHWADE, Egydio. REIS, Wilson C. Braga (org.). **Relatório do Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas.** A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: “por que Kamnã matou Kiña?”. 2012.

The background is a complex abstract composition. It features a large, stylized sun or starburst in shades of orange and red at the top center, with white lines radiating from its center. To the left, there are several green and yellow geometric shapes, including triangles and rectangles. At the bottom left, there is a stylized illustration of a traditional indigenous house with a thatched roof and a red base. The overall color palette is dominated by greens, yellows, oranges, and reds, with white text and lines providing contrast.

Julinha Coimbra articula memória pessoal, história indígena, colonialismo e direito para mostrar que os povos indígenas sempre possuíram formas próprias de organização social e noções de direitos, mas foram sistematicamente invisibilizados pela lógica colonial eurocêntrica e pelos Estados modernos. Ao evocar a imagem da “Cobra Grande” como metáfora, conduz o(a) leitor(a) a mergulhar no mundo de múltiplas formas de compreender o direito, o território, a coletividade e o pertencimento em Abya Yala. Nesse percurso, a leitura exige sensibilidade e “escuta” diante das profundezas históricas e cosmológicas. Por isso, é preciso ser como a Cobra Grande, que desliza silenciosa pelos rios profundos, paciente, porém atenta e astuta.

João Paulo Lima Barreto - Tukano

isbn 978-65-89882-11-4

