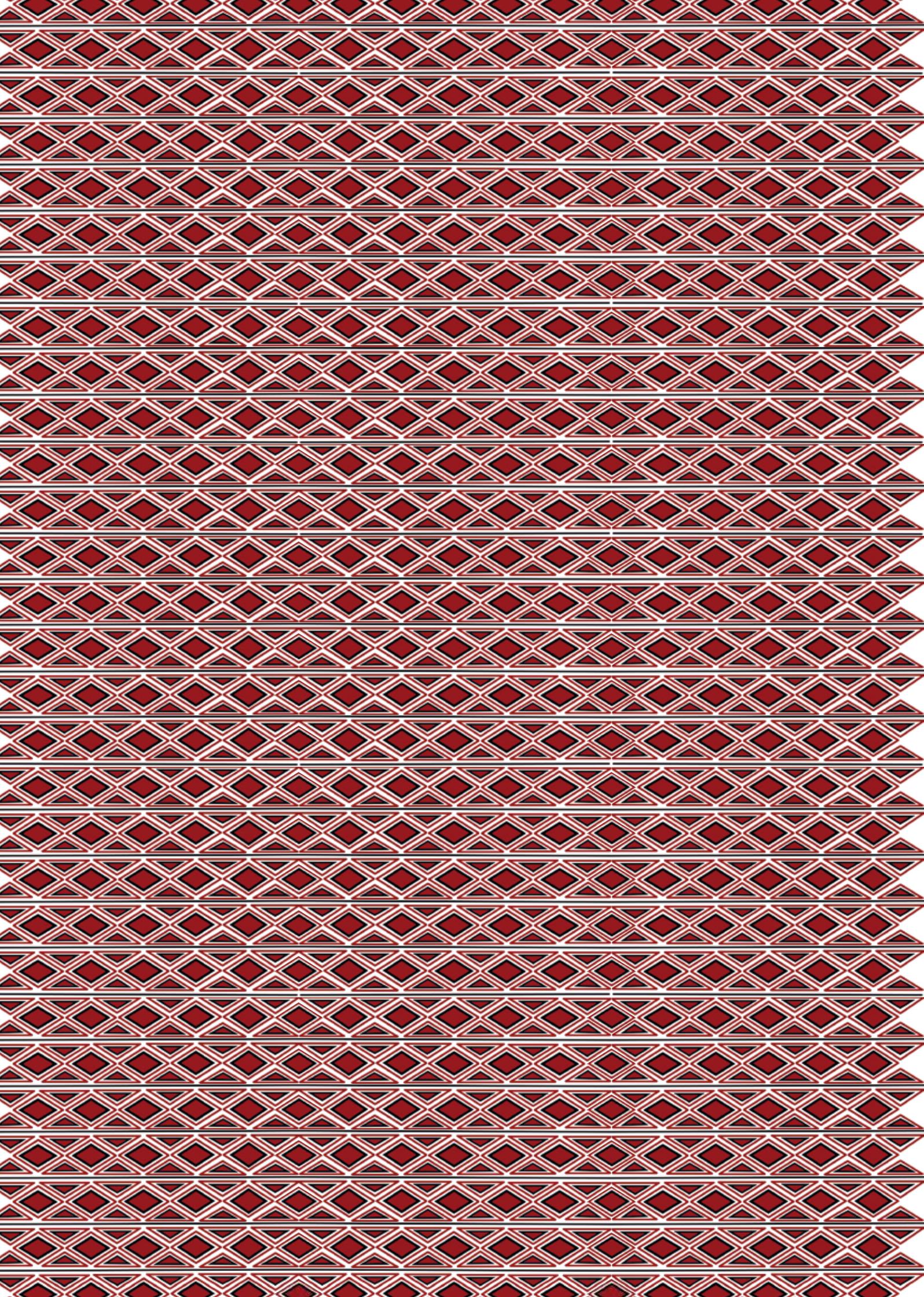


GENOCÍDIO INDÍGENA E POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS: demarcando a escrita no campo da memória

**Marcelo Zelic
Ana Catarina Zema
Elaine Moreira
(Orgs.)**

**Braulina Baniwa
Debora Tupinikim
Felipe Tuxá
Iury Tikuna
Juliana Tupinambá
Mairu Karajá
Suliete Baré**





**GENOCÍDIO INDÍGENA E
POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS:
demarcando a escrita
no campo da memória**

Copyright do texto:

© Brulina Baniwa, 2021

© Debora Tupinikim, 2021

© Felipe Tuxá, 2021

© Iury Tikuna, 2021

© Juliana Tupinambá, 2021

© Mairu Karajá, 2021

© Marcelo Zelic, 2021

© Suliete Baré, 2021

Todos os direitos desta edição reservados.

Grafia atualizada segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Coordenação geral • **IPR – INSTITUTO DE POLÍTICAS RELACIONAIS**

Coordenação editorial • **MARCELO ZELIC E ELAINE MOREIRA**

Organizadores • **MARCELO ZELIC, ANA CATARINA ZEMA E ELAINE MOREIRA**

Edição e preparação de texto • **ANA CATARINA ZEMA**

Revisão de texto • **MAITÊ RIBEIRO**

Projeto gráfico e edição de arte • **ADRIANA FERNANDES_ÓRBITA DESIGN**

Capa • **DANIEL KONDO**

Grafismos indígenas • **IURY TIKUNA**

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

Genocídio indígena e políticas integracionistas : demarcando a escrita no campo da memória [livro eletrônico] / Brulina Baniwa ... [et al.]. -- 1. ed. -- São Paulo : Instituto de Políticas Relacionais, 2021.
PDF

Outros autores : Debora Tupinikim, Felipe Tuxá, Iury Tikuna, Juliana Tupinambá, Mairu Karajá, Marcelo Zelic, Suliete Baré.
Vários colaboradores.
ISBN 978-65-89236-02-3

1. Brasil – Política e governo 2. Cultura indígena 3. Índios – América do Sul – Brasil
4. Índios – Direitos fundamentais 5. Povos indígenas 6. Políticas públicas
I. Tupinikim, Debora. II. Tuxá, Felipe. III. Tikuna, Iury. IV. Tupinambá, Juliana.
V. Karajá, Mairu. VI. Zelic, Marcelo. VII. Baré, Suliete.

21-75785

CDD-306.08981
306.08998

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Índios : Antropologia cultural : Sociologia 306.08981
2. Povos indígenas : Brasil : Sociologia 306.08998

Aline Grazielle Benitez – Bibliotecária – CRB 1/3129

IPR – Instituto de Políticas Relacionais | Selo da Rua

Rua Prof. João Arruda, 199 – Perdizes – 05012-000 – São Paulo – SP

Tel.: 11. 3063-2464

www.relacionais.com.br

GENOCÍDIO INDÍGENA E POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS: demarcando a escrita no campo da memória

Marcelo Zelic
Ana Catarina Zema
Elaine Moreira
(Orgs.)

Braulina Baniwa
Debora Tupinikim
Felipe Tuxá
Iury Tikuna
Juliana Tupinambá
Mairu Karajá
Suliete Baré



Realização:



INSTITUTO DE POLÍTICAS
RELACIONAIS



Apoio:



Embaixada da Noruega
Brasília

Agradecimentos

Este livro é o resultado do trabalho desenvolvido pelo Coletivo de pesquisadores indígenas junto ao Armazém Memória, no período de maio de 2020 a junho de 2021, como parte do projeto de Ampliação do Centro de Referência Virtual Indígena. O projeto surgiu da necessidade de agilizar a pesquisa frente às inúmeras demandas judiciais que envolvem os povos indígenas hoje. Além de reunir um amplo conjunto documental produzido entre os anos de 1946-2020 pelo Estado brasileiro, por entidades da sociedade civil e pelos povos indígenas, o projeto tem como objetivo favorecer as pesquisas históricas sobre os povos indígenas e as relações interétnicas em nossa sociedade, além de fornecer documentação probatória para os processos em curso na justiça.

Com este projeto foram acrescentadas mais 850.000 páginas ao acervo online. A documentação selecionada para o projeto priorizou os arquivos públicos de interesse dos povos indígenas e sem restrição de acesso à sociedade. Foram reunidos documentos disponíveis no Arquivo Nacional, Câmara dos Deputados, Senado Federal, FUNAI e Museu do Índio. Foram disponibilizados acervos inteiros, como o da Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI (ASI-FUNAI), do Projeto RadamBrasil, da Comissão do Índio criada nos anos 1980 na Câmara dos Deputados e a íntegra das Comissões Parlamentares de Inquérito realizadas no Congresso Nacional, além de partes de fundos e coleções, destacando pastas indígenas dos acervos do Estado Maior das Forças Armadas (EMFA) e da Divisão de Segurança e Informação do Ministério da Justiça (DSI-MJ). Documentos avulsos envolvendo a temática indígena também foram disponibilizados dos arquivos do Memórias Reveladas, bem como coleções de recortes de jornais, relatórios, audiências públicas e diversos outros conteúdos.

O projeto Ampliação do Centro de Referência Virtual Indígena é uma realização do Instituto de Políticas Relacionais (IPR), em parceria com o Armazém Memória e com o apoio da Embaixada da Noruega. Conta com a cooperação do Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas da Universidade de Brasília (OBIND/UnB), do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI/UnB) e de outros parceiros.

Nesse projeto, nós, pesquisadores indígenas, nos dedicamos ao levantamento e ao estudo de documentos de modo a contribuir com o trabalho de resgate da história e da memória indígenas e com os processos jurídicos em curso nos tribunais. Como parte de nosso trabalho de pesquisa, apresentamos nesse livro nossas percepções e análises, a partir dos documentos encontrados no acervo, sobre o que foi o genocídio indígena no Brasil e como as políticas integracionistas implementadas ao longo dos séculos contribuíram não apenas com a destruição de nossa história, nossas tradições, nossa cultura e nossa língua, mas propiciaram a morte de muitos de nossos antepassados.

Com esse livro, gostaríamos de prestar nossa homenagem e honrar a memória de todas as guerreiras e guerreiros indígenas que lutaram antes de nós, derramando seu sangue e dando sua vida para que pudéssemos hoje estar aqui. Aos que lutaram antes de nós e para os que virão, dedicamos esse livro.

Agradecemos às nações indígenas que, mesmo sofrendo todo tipo de adversidades e violências desde a colonização, permanecem na luta pelas suas afirmações e reafirmações étnicas e pelos seus territórios tradicionais enfrentando o atual genocídio. Agradecemos a todos os povos de resistência, por sua resiliência na luta pelo bem viver. Se hoje, nós, enquanto indígenas, estamos ocupando esses espaços na academia, usando a pesquisa e a escrita como estratégia de luta, é graças à força e à luta coletiva do movimento indígena, dos nossos líderes, anciãs e anciões, pajés, parteiras, professoras e professores da comunidade, dos sabedores da nossa cultura que nos passaram a ciência do nosso povo e nos deixaram o legado de luta pela “Nossa Mãe Terra”. A todos os povos e nações indígenas, nossa eterna gratidão pela aprendizagem de ser indígena nesse mundo tão violento.

Agradecemos à **Embaixada da Noruega** na figura de seu embaixador no Brasil, Nils Martin Gunneng e a Kristian Bengtson, Oficial de Programa Povos Indígenas, pelo apoio e por reconhecerem a importância desse projeto como um passo em direção aos avanços no campo da educação, dos direitos humanos e da defesa dos povos indígenas que, sabidamente, são os responsáveis pela preservação de muitas áreas importantes para o meio ambiente no Brasil e no mundo.

Agradecemos ao **Instituto de Políticas Relacionais (IPR)**, especialmente à Daniela Nogueira Greeb e à Vanessa Labigalini por todo o suporte e por terem dado conta de toda a logística envolvendo o projeto e sua execução. O IPR é uma Organização da Sociedade Civil

de Interesse Público (OSCIP), fundada em 2003, em São Paulo. Os projetos que desenvolve têm como objetivo a promoção dos direitos humanos, o desenvolvimento econômico e social, e o acesso à cidadania. Em parceria com o Armazém Memória tem um longo histórico onde se destaca a realização conjunta dos projetos “Brasil Nunca Mais Digital” e “Acervo Virtual da Anistia”.

Agradecemos ao **Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND)** na figura de sua coordenadora, a professora doutora Elaine Moreira. O OBIND tem sede no Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI) do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA). O OBIND tem desenvolvido pesquisas sobre processos de territorialização, gestão territorial, conflitos interétnicos, direitos humanos e qualidade de vida de povos indígenas, com o objetivo de possibilitar a visibilidade e a comparabilidade, avaliar e orientar as políticas indigenistas de modo a promover os direitos humanos dos povos indígenas do Brasil e das Américas.

Agradecemos a Felipe Tuxá por ter aceitado o convite para contribuir com o livro, redigindo a Introdução. Reconhecemos aqui, o valor e a importância de seu trabalho intelectual enquanto pesquisador e professor universitário indígena. Mais do que um intelectual, é uma voz indígena que se une. Nós, por nós indígenas, e eles conosco, os parceiros. Assim caminhamos mais fortalecidos.

Agradecemos a **Marcelo Zelic** e ao **Armazém Memória**. Expressamos nossa gratidão a Marcelo Zelic por tudo que tem feito em prol da luta dos povos indígenas por seu direito à verdade, à memória, à justiça, à reparação e à não repetição. Foi ele quem sonhou com esse projeto, garantindo a presença indígena, dando espaço para nós, pesquisadores indígenas, e ampliando nossa participação direta nas investigações e análises sobre o genocídio e as políticas integracionistas que tão severamente nos atingiram enquanto povos. Marcelo Zelic foi nosso mentor, nos preparou para trabalhar na plataforma virtual com os documentos históricos do acervo a fim de utilizá-la como ferramenta de resgate e visibilidade das nossas memórias. Com isso, nos possibilitou não apenas um encontro com o nosso passado mostrando como a memória é uma importante estratégia na luta por justiça e reparação, mas nos deu a oportunidade de trazer a nossa visão sobre uma história que continua sendo mal conhecida e mal interpretada por muitos.

Brasília, 20 de junho de 2021

**Coletivo de Pesquisadores Indígenas
do Armazém Memória**

*Braulina Baniwa, Debora Tupinikim, Iury Tikuna,
Juliana Tupinambá, Mairu Karajá e Suliete Baré.*

Apresentação

Em 2018, pouco antes das eleições presidenciais, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) divulgou uma nota pública em defesa da democracia e dos direitos dos povos indígenas. Nessa nota, o movimento indígena fez um alerta sobre as ameaças contra os direitos garantidos pela Constituição Federal (CF) e repudiou as declarações feitas pelo candidato de extrema direita, Jair Bolsonaro, contra os povos indígenas do Brasil. A APIB, naquela ocasião, reforçou a necessidade de que as organizações e mecanismos nacionais e internacionais de direitos humanos prestassem atenção ao cenário que se anunciava.

A advertência feita em 2018 provou ser verdadeira e se tornou realidade. Após dois anos de governo, Bolsonaro é hoje acusado de crimes contra a humanidade no Tribunal Penal Internacional (TPI) e na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) por violações de direitos humanos. No TPI, as denúncias foram apresentadas pelo Cacique Raoni, chefe Kayapó, e pelo Cacique Almir Suruí, chefe Paítér-Suruí, em janeiro de 2021. Bolsonaro é acusado de assassinato, extermínio, transferência forçada de população, escravidão e perseguição contra os povos indígenas da Amazônia. As evidências apresentadas incriminam Bolsonaro e alguns membros de seu governo, como o ex-Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, e a Ministra da Agricultura, Tereza Cristina Corrêa da Costa Dias, de praticar uma política criminosa, destinada a pilhar a riqueza da Amazônia, impondo condições de vida insuportáveis aos povos indígenas de certas regiões, a

fim de forçá-los a se deslocarem de territórios cobiçados pelos agricultores. Essa, no entanto, não foi a primeira denúncia contra Jair Bolsonaro apresentada no Tribunal Penal Internacional.

Em novembro de 2019, o Coletivo de Advocacia em Direitos Humanos (CADHu) e a Comissão Arns já haviam protocolado no TPI um comunicado sobre indícios de crime contra a humanidade e incitação ao genocídio dos povos indígenas, praticado pelo presidente Jair Bolsonaro. Com base no artigo 15 do Estatuto de Roma, as duas organizações sustentaram que, desde o início de seu governo, o presidente vem implementando uma série de medidas que promovem a incitação do genocídio contra os povos indígenas e comunidades tradicionais do Brasil. Entre as medidas tomadas destacam-se aquelas que favoreceram o enfraquecimento do órgão indigenista de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas, a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o enfraquecimento das instituições de controle e fiscalização ambiental, além da flagrante omissão do governo na resposta aos crimes ambientais que ocorreram na Amazônia e no Cerrado brasileiro ao longo dos anos de 2019 e 2020. Os atos praticados pelo governo, de forma generalizada e sistemática, têm colocado em risco a existência dos povos indígenas e comunidades tradicionais na medida em que suas condições de vida e seus modos de viver estão sendo destruídos pela contaminação dos rios e pela invasão de suas terras por garimpeiros, madeireiros e grileiros. Essas e outras medidas promovem o genocídio indígena uma vez que visam, intencionalmente, a “destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico”, por meio do “homicídio de lideranças e membros de povos indígenas tradicionais” (art. 6a do Estatuto de Roma), de “ofensas graves à integridade física e mental de membros do grupo (art. 6b) ou da “sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial” (art. 6c).

Na CIDH, um grupo de organizações da sociedade civil denunciou o governo federal, em abril de 2020, por violar sistematicamente o direito de acesso à informação em ações de combate à epidemia de Covid-19 no país. Por sua vez, a APIB também denunciou o governo federal à CIDH em outubro de 2020 por violações dos direitos humanos durante a pandemia. O governo é acusado de ser o principal vetor de propagação do novo coronavírus entre os povos indígenas, seja por omissão, seja por interferência direta em ações que estimulam o aumento dos crimes nos territórios indígenas.

Essas denúncias refletem um contexto de crise política e institucional agravada pelo golpe que tirou a presidenta Dilma Rousseff do poder em 2016, e que assumiu contornos muito mais intensos e violentos com a ascensão de Bolsonaro ao poder. O primeiro alvo dessa violência tem sido os povos indígenas. Desde que Bolsonaro tomou posse, os povos indígenas têm sido tratados como inimigos políticos e têm enfrentado todo tipo de ataque e de ameaça.

O livro **Genocídio Indígena e Políticas Integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória** surge em um momento crucial da história política do Brasil, marcado por severos ataques contra a democracia e ameaças constantes aos direitos dos povos indígenas. O governo ataca os povos indígenas de todos os lados: por meio da lei, tentando desconstitucionalizar ou dismantelar os direitos constitucionais conquistados após anos de lutas e mobilizações; pela formulação de proposições ao Congresso Nacional e por meio de portarias e instruções normativas inconstitucionais e colocando nos cargos de gestão da Fundação Nacional do Índio (Funai), pessoas sem preparo e experiência para tratar das questões ligadas aos povos indígenas, pessoas essas muitas vezes indicadas para implementar interesses contrários à função institucional da Funai e aos direitos indígenas. O governo ataca os povos indígenas implementando políticas públicas que visam uma integração etnocida e genocida fartamente denunciada no período da ditadura militar. Todas essas ações têm como objetivo a exploração e a devastação de terras indígenas e, repetindo o passado, o genocídio dos povos indígenas no Brasil volta a ser matéria corrente na mídia nacional e internacional.

Além de denunciar o atual genocídio em curso no Brasil, o livro vem contribuir com a luta dos povos indígenas no Brasil em um momento em que se veem, mais uma vez, ameaçados em sua sobrevivência diante de tantos ataques aos seus direitos. Os povos indígenas lutam hoje pelo direito de existir em várias frentes: no enfrentamento direto com os invasores de suas terras, pela via judicial, pela mobilização nacional e internacional e, no caso desse livro, lutam, demarcando a escrita, contra o apagamento de sua memória e história.

No Brasil, o genocídio dos povos indígenas tem uma longa história. Desde a invasão europeia até os dias de hoje, as tentativas de eliminação dos povos indígenas para usurpação de suas terras seguem acontecendo. Infelizmente, muitos desses episódios foram esquecidos, ignorados ou negados pelas narrativas históricas construídas ao longo do tempo. Esse esquecimento não foi sem propósito. De fato, o apagamento da história e da memória das violências cometidas contra os povos indígenas é proposital e tem a finalidade de invisibilizar os povos indígenas no presente.

Uma das formas de lutar contra esse apagamento e essa invisibilidade é por meio da ocupação de espaços – institucionais e não institucionais – para mostrar que eles, povos indígenas, existem e resistem no presente. Do mesmo modo como, durante décadas, os povos indígenas lutaram para demarcar suas terras, pesquisadores, acadêmicos e intelectuais indígenas hoje lutam para demarcar a escrita. Este livro reforça a importância da ocupação dos espaços acadêmicos para demarcação de uma escrita indígena que, verdadeiramente, reflita o pensamento e a atuação política dos pesquisadores indígenas no Brasil. A escrita indígena afirma-se como meio de luta.

Neste livro, a escrita indígena é uma arma. No campo da memória, ela vem demarcar um espaço/tempo de modo a estimular reflexões e promover ações que contribuam com o campo da justiça transicional e que favoreçam a criação de mecanismos de não repetição e medidas de reparação. É uma escrita/arma que parte das urgências do presente, urgências que reacendem as memórias dolorosas do genocídio e de uma visão integracionista que nunca cessou. Trata-se de memórias que deixaram marcas profundas entre os povos indígenas e que, quando trazidas para a escrita, são capazes de tensionar as relações coloniais de poder ainda vigentes, promovendo uma memória/resistência e ação política. Uma memória/resistência capaz de unir diferentes temporalidades e espacialidades e de aproximar gerações, povos e realidades, favorecendo a construção de relações menos violentas e mais respeitadas. Memória que é resgatada não por melancolia ou como vitimismo, mas como resistência e ação política que aponta para novos horizontes de futuro mais promissores.

Neste livro, a memória/resistência e a escrita/ação dos pesquisadores e acadêmicos indígenas fazem um contraponto direto ao projeto/discurso oficial integracionista, anti-indígena e genocida do atual governo brasileiro, a partir de quatro eixos: território, doenças, religião e empreendimentos.

Felipe Tuxá introduz a temática do genocídio indígena com o texto “Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil”. Felipe Tuxá lembra dos inúmeros registros e das variadas estratégias mobilizadas desde a empresa colonial portuguesa até os dias de hoje para aniquilar os povos indígenas. O argumento defendido por Felipe Tuxá é que a violência contra os povos indígenas é parte fundante do projeto societário brasileiro e que sua continuidade no tempo revela seu caráter estrutural. Felipe Tuxá mostra que a opressão indígena é uma característica fundamental da história do país, indissociável do *modus operandi* dos poderes políticos centralizados que foram aqui instituídos. Ele questiona a seletividade que acontece nas instituições jurídicas quando se trata de abordar o genocídio indígena e sustenta que há os indícios de uma institucionalização do negacionismo desse genocídio que vai além dos limites da história oficial. Ele chama atenção para a necessidade de uma compreensão culturalmente mais sensível em torno do viver e morrer no debate sobre genocídio e conclui que não é possível dissociar o genocídio indígena da questão da terra.

Maíru Karajá, no Capítulo 1, “A perspectiva integracionista e o avanço dos direitos dos povos indígenas no Brasil”, trata da perspectiva integracionista desde o projeto civilizatório de José Bonifácio de Andrada e Silva, por volta dos anos 1830 e como essa perspectiva foi retomada pelo Marechal Rondon até a luta dos povos indígenas por seus direitos na Constituição Federal de 1988, que representou uma

ruptura com o paradigma assimilacionista e integracionista. Mairu Karajá apresenta uma perspectiva crítica do integracionismo e da forma como ele foi implementado ao longo da história para os povos indígenas e mostra como o atual governo pretende retomar um integracionismo há muito superado.

Suliete Baré, no Capítulo 2, “Território, Luta e Resistência: uma abordagem a partir da *ciência* dos povos indígenas”, traz a visão de alguns dos mais importantes ativistas, intelectuais e pensadores indígenas brasileiros da contemporaneidade sobre o que representa, para eles, o território. Para compreender a perspectiva dos pensadores e ativistas indígenas sobre a importância da terra e do território, Suliete Baré recupera a histórica resistência dos povos indígenas pela defesa de seus direitos territoriais e lembra o genocídio que os povos originários sofreram no decorrer do processo de colonização e de invasão de suas terras.

Juliana Tupinambá e Debora Tupinikim, no Capítulo 3, “A história se repete: genocídio indígena por doenças do karaíba”, abordam a questão da saúde indígena e das doenças trazidas pelos não indígenas, os Karaíbas, desde os primeiros contatos com os invasores portugueses até a pandemia da Covid-19. As autoras mostram que o processo de adoecimento das comunidades indígenas não se restringe às doenças trazidas, mas tem uma relação com as políticas implementadas pelos sucessivos governos ao longo da história. No final do capítulo, as autoras prestam uma homenagem às anciãs e aos anciãos de sua comunidade que foram levados pela Covid-19.

Braulina Baniwa e Iury Tikuna, no Capítulo 4, “Salvação e violação das ‘almas’ no apagamento de nossas histórias: a religião e o genocídio silencioso entre os Tikuna e os Baniwa”, trazem uma discussão sobre o processo histórico de contato e de evangelização nos contextos vivenciados pelo povo indígena Baniwa do rio Negro e pelo povo indígena Tikuna, do alto rio Solimões, no estado do Amazonas, a partir de documentos encontrados sobre as Missões religiosas. Os autores explicam que tanto a noção de “almas” como o termo “religião” são construções externas que adentraram nas comunidades indígenas desde o início do processo de colonização. É destacado o papel da religião no processo de apagamento das histórias, dos saberes e das tradições e como isso também constitui uma forma de genocídio que os autores identificam como “genocídio silencioso”. Por fim, os autores revelam a importância da resistência indígena na luta pela preservação de suas práticas e tradições chamadas de “religiosas” pelos não indígenas.

Debora Tupinikim e Juliana Tupinambá, no Capítulo 5, “Apagando histórias para escrever o progresso: empreendimentos em terras indígenas”, mostram como a necessidade de explorar os bens materiais impulsionou, desde a invasão dos europeus até os dias de hoje, o genocídio dos povos indígenas. Os povos que habitavam o

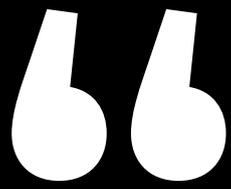
litoral, os Tupi, foram os primeiros atingidos nessa batalha. Foram também os que primeiro protagonizaram uma resistência que ainda não cessou. Neste capítulo, as autoras retomam o debate em torno dos empreendimentos e apresentam uma análise de suas consequências para a vida dos povos indígenas a partir dos documentos históricos do período de 1964 até 1988, traçando paralelos com as políticas e ações do atual governo Bolsonaro. É apresentada a história da Terra Indígena Tupinikim e da luta pelo território ancestral contra uma multinacional de celulose.

O livro se encerra com o Capítulo 6, “Brasil, um país em interdito. Povos indígenas, reparação e mecanismos de não repetição” de Marcelo Zelic. Nesse capítulo, Zelic usa o conceito de interdito para mostrar como todo o sistema jurídico, político, social e econômico está sendo fechado para os povos indígenas com o atual governo. De acordo com ele, o interdito declarado contra os direitos dos povos indígenas significa a interdição da própria democracia, uma vez que esses direitos funcionam como um importante termômetro capaz de medir a saúde da democracia no Brasil. Zelic chama atenção para a repetição como uma característica fundamental do governo Bolsonaro, que tem apostado na retomada de ideologias, discursos e práticas de violência contra os povos indígenas nos moldes da ditadura militar. Na verdade, a violência contra os povos indígenas nunca cessou. Para Zelic, em momentos de existência de regimes democráticos entre os períodos de ditadura, podemos falar em uma “guerra de baixa intensidade”, mas há momentos, como este que estamos vivendo hoje, de violência explícita contra os povos indígenas. O genocídio é “continuado”, segundo Zelic, é a intensidade das violências que muda de acordo com os governos. A intensidade das violências patrocinadas pelo governo Bolsonaro contra os povos indígenas hoje é semelhante ao que foi denunciado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2014. “Não é possível mais repetir os erros do passado”, conclama Zelic. Nenhuma das treze recomendações apresentadas no relatório final da CNV para os povos indígenas foi implementada e dada a situação de repetição das violências contra esses povos e seus direitos, Zelic coloca a urgente necessidade de nos unirmos enquanto sociedade para buscarmos maneiras de construir mecanismos de não repetição e de reparação das violências passadas e presentes com a criação, por exemplo, de uma Comissão Nacional da Verdade Indígena, como recomendado pela CNV.

A leitura deste livro é um convite para refletirmos sobre a extensão e o significado desse “genocídio continuado” e duradouro dos indígenas no Brasil. O olhar dos pesquisadores, autoras e autores, sobre os documentos históricos que retratam esse genocídio continuado amplia a perspectiva não apenas contribuindo para os debates em andamento sobre a temática, mas questionando o próprio conceito de genocídio. Ao trazerem sua visão sobre os documentos

históricos, as autoras e autores nos brindam com uma poderosa e profunda reflexão sobre o nosso passado comum, tratando frontalmente de uma temática frequentemente negligenciada ou intencionalmente ignorada, e demonstrando a coragem daqueles que estão no meio da batalha, dentro da luta, na resistência diária. Esperamos que os leitores, assim como nós, os organizadores da obra, encontrem aqui uma contribuição valiosa e oportuna para os estudos sobre o genocídio indígena no Brasil.

Ana Catarina Zema, Marcelo Zelic e Elaine Moreira



*Os brancos dormem muito,
mas só conseguem sonhar com eles mesmos.*

DAVI KOPENAWA

Por muitas gerações, nós indígenas estivemos envolvidos em uma luta impiedosa de vida e morte por nossa sobrevivência, pelo respeito à nossa humanidade, pela restauração de nossa nação original, e pelo reconhecimento de nossos direitos. Durante todo esse tempo, um constante pulsar de memória ancestral que flui em nossas veias nos deu força, nos reanimou e nos fez fortes com tenacidade, raiva, paciência e amor, para que nosso povo possa continuar a existir e para que as gerações que ainda não saíram da terra possam se conhecer, elas mesmas, como o verdadeiro povo de sua terra. As vozes de nossos antepassados continuam a nos chamar, para nos dizer que é tudo sobre a terra; que sempre foi e sempre será...

TAIAIAKE ALFRED

**GENOCÍDIO INDÍGENA E
POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS:
demarcando a escrita
no campo da memória**

Agradecimentos

p. 6

Apresentação

ANA CATARINA ZEMA, MARCELO ZELIC E ELAINE MOREIRA

p. 10

Introdução

Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil

FELIPE TUXÁ

p. 22

Capítulo 1

A perspectiva integracionista e o avanço dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil

MAIRU HAKUWI KUADY KARAJÁ

p. 34

Capítulo 2

Território, luta e resistência: uma abordagem a partir da ciência dos povos indígenas

SULIETE BARÉ

p. 54

Capítulo 3

A história se repete: genocídio indígena por doenças do Karaíba

JULIANA TUPINAMBÁ E DEBORA TUPINIKIM

p. 78

Capítulo 4

Salvação e violação das “almas” no apagamento de nossas histórias: a religião e o genocídio silencioso entre os Tikuna e os Baniwa

BRAULINA BANIWA E IURY TIKUNA

p. 100

Capítulo 5

Apagando histórias para escrever o progresso: empreendimentos em terras indígenas

DEBORA TUPINIKIM E JULIANA TUPINAMBÁ

p. 122

Capítulo 6

Brasil, um país em interdito. Povos indígenas, reparação e mecanismos de não repetição

MARCELO ZELIC

p. 154

Sobre os autores

p. 170



Introdução

Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil¹

FELIPE TUXÁ

As sociedades contemporâneas edificadas nos antigos territórios coloniais americanos possuem suas histórias marcadas por narrativas brutais de violências contra os povos originários deste continente (PAGDEN, 1986; CROSBY, 1967; NANDY, 1983). Muitos são os registros escritos e orais em torno dos horrores característicos desse período, dentre os quais podemos destacar o trabalho do frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566) que tendo participado da segunda viagem de Cristóvão Colombo à América, descreveu o sistemático genocídio de milhões de indígenas ocorrido em um curto período de tempo no arquipélago caribenho. Las Casas (2007) narrou com horror as múltiplas facetas da barbárie. São pouquíssimas páginas frente à dimensão da tragédia descrita, poucas linhas para inúmeras ações que, em poucos dias, destruíram nações inteiras.

Não existe até os dias de hoje um consenso acerca do contingente populacional indígena das Américas Pré-Colombianas; alguns estudiosos falam em 10 milhões enquanto outros, 50 milhões, sendo inquestionável o intenso decréscimo populacional desde o início das invasões. Em seu livro *Holocausto Americano*, David Stannard (1993) afirma que havia aproximadamente 10 milhões de indígenas no continente americano antes da chegada dos europeus, quando se verificou uma taxa de declínio populacional de 95% após os primeiros contatos. O que significa dizer que, em média, para cada 20 indígenas, apenas um permanecia de pé depois do banho de sangue inicial. Inspirado em uma poesia de Pablo Neruda, Ruggiero Romano (2007) defende que foram três os principais fatores para a drástica redução demográfica no mundo colonial: a fome (resultado da fuga, da desestruturação das sociedades, dos saques dos invasores etc.); a espada (as estratégias de guerra: as batalhas, uso de pólvora, cavalos, cachorros etc.) e a cruz (conjunto de violências psicológicas, entre elas a violência religiosa) como base da mortandade absurda dos povos originários.

¹ Uma primeira versão desse texto foi apresentada virtualmente em 03/12/2020 no ciclo de debates "Negacionismo e usos da história" produzido pela Associação Nacional de História (ANPUH). A versão que segue passou por alguns ajustes, mas mantém a estrutura original.

No Brasil, temos registros de inúmeras estratégias mobilizadas pela empresa colonial portuguesa e, posteriormente, pelos seus descendentes, com o intuito de aniquilar os povos indígenas, que vão desde as chamadas “guerras justas” proclamando a morte de qualquer indígena que se recusasse a se tornar vassalo do reino de Portugal, até a disseminação de epidemias contagiosas com alto índice de mortandade (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Era de se esperar que, cinco séculos passados, com o advento do que se chamou de “modernidade” e com os inúmeros avanços jurídicos voltados para os direitos humanos e indígenas, a situação dos povos indígenas no presente fosse outra. Embora, no papel, o país tenha avançado bastante na defesa dos direitos indígenas desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, na prática muitos têm apontado situações de descasos, omissões e/ou perseguições do governo junto a esses povos (RAMOS, 2012). Por exemplo, Victoria Tauli-Corpuz, relatora especial da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre direitos indígenas, constatou após visitar o país em 2016, que os povos indígenas se encontravam, sobretudo na última década, em situação de imensa marginalização e sendo vítimas de sérias violações de direitos. A relatora ressaltou ainda o imenso descaso estatal frente aos processos de criminalização, assassinatos de lideranças indígenas e aos elevados índices de suicídios e de violência contra mulheres e crianças indígenas (ONU, 2016).

Também nos Relatórios “Violência Contra Povos Indígenas” produzidos anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), temos índices alarmantes referentes aos assassinatos de indígenas no país. Há ainda, um consenso em ambos os documentos supracitados quanto ao caráter crescente da violência contra os povos indígenas nos últimos anos, em um processo que se acentua por causa da morosidade do Estado em olhar seriamente para as questões indígenas que têm resultado em inúmeros casos de violações de direitos, sobretudo no que se refere à demarcação das terras².

Embora possamos perceber que a violência contra os povos indígenas seja passível de recrudescimento em conjunturas históricas específicas, nas quais a ofensiva anti-indígena se torna mais evidente, o argumento presente neste capítulo indica que a violência contra esses povos é parte fundante do projeto societário brasileiro. Acredito que a continuidade no tempo e a multiplicidade de formas por meio das quais essa ofensiva se manifesta apontam para o seu caráter estrutural, tornando possível perceber a opressão indígena como característica fundamental da história do nosso país, indissociável, portanto, do *modus operandi* dos poderes políticos centralizados que aqui foram instituídos.

O Movimento Indígena tem enfatizado nos últimos anos estratégias de combate à violência que pautam o seu caráter estrutural através de denúncias que dimensionam esse fenômeno no plano po-

2 Para acessar os relatórios produzidos pelo CIMI: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/>. Acesso em: 20 maio 2021.

lítico e jurídico como um caso de genocídio. O que significa dizer que não estamos diante de eventos contingenciais onde a violência emerge eventualmente, em casos isolados de massacres ou chacinas, e sim de um plano arquitetado contínuo de obliteração da existência indígena. Para os povos indígenas, a existência desse plano se evidencia a partir de diferentes estratégias que atacam não apenas a sua vida individual e coletiva, mas também seu modo de ser, culturas e planos de futuro. Todavia, as imagens dispostas a respeito dos povos indígenas no senso comum e no imaginário coletivo brasileiro caminham na direção oposta, ao postular uma narrativa que oscila entre a negação e a naturalização da violência contra esses povos, reproduzindo ideias quase sempre de cunho racista e repletas de estereótipos sobre suas realidades de vida. Nega-se, portanto, o reconhecimento da brutalidade e do sangue indígena derramado para que o Brasil que conhecemos viesse a ser constituído. Nega-se também o continuísmo desse processo no presente, invisibilizando os seus efeitos nos indígenas que vivem hoje e que continuam travando batalhas cotidianas para que seus povos possam existir e ter seus direitos reconhecidos.

Enquanto escrevia esse texto, refleti também sobre o momento repleto de adversidades que temos vivido desde o surgimento do Novo Coronavírus que levou a Organização Mundial de Saúde a declarar uma pandemia em 11 de março de 2020. A Covid 19 tem levado milhares de pessoas a óbito e provocado o colapso dos sistemas de saúde até nos países mais bem preparados. Desde então, temos acompanhado uma verdadeira corrida pelo desenvolvimento de vacinas e medicações apropriadas para o combate da nova doença, ao mesmo tempo que concorrem, na velocidade de um clique, diferentes narrativas a respeito de tratamentos eficazes. Temos acompanhado também, com apreensão, o imenso fluxo de informações de procedências duvidosas sobre a Covid-19, a disseminação de *fake news* e a tendência do atual governo brasileiro de negar a gravidade da doença e seus efeitos. Os diferentes discursos que circulam a respeito da pandemia colocam em evidência o modo como narrativas diversas têm disputado espaço no domínio público, mesmo nos casos em que os seus conteúdos contrariam aquilo que vem sendo dito por cientistas e experts no assunto. Sendo assim, as *fake news* e os discursos negacionistas nos desafiam, enquanto acadêmicos e intelectuais, a pensar sobre a fragilidade e respaldo do discurso científico (ALMEIDA, MARIN, MELO, 2020).

Diante desse cenário, muito se tem debatido na comunidade acadêmica a respeito do fenômeno do negacionismo científico e histórico que, associado a ideologias políticas, pode gerar consequências catastróficas para as sociedades contemporâneas. É possível afirmar que foi durante a pandemia, no governo bolsonarista, com sua tendência de subnotificar casos e negar a gravidade da doença

contrariando dados científicos, que vimos o novo interesse público em discutir o negacionismo. Todavia, se esse interesse nos parece recente, o que motivou a escrita desse texto é justamente pensar que, desde a perspectiva indígena no Brasil, o negacionismo é prática antiga, e olhar para a nossa história é se ver frente a frente com um longo processo de apagamento.

Tenho voltado meus esforços analíticos nos últimos anos para o estudo da violência contra os povos indígenas e estou cada vez mais convencido de que, em se tratando da história indígena no Brasil, a negação não é a exceção e sim, a norma, o fato que institui todas as relações. Nas nações construídas a partir do imperialismo europeu, os povos indígenas passam a existir a partir de sua negação, de modo que só entendemos plenamente as suas realidades e histórias no presente ao dimensionarmos o ato de negar, como parte central do regime de alteridade no qual foram inseridos.

De início, o próprio termo “índio”, cuja origem aprendemos repetidamente ainda nas aulas de história colonial das escolas, está embasado em pelo menos duas negações. Primeiro, temos a negação de que, contra todas as evidências e indícios, esta terra recém-conquistada por portugueses seria as Índias e, portanto, “índios” seriam os seus habitantes. Por trás de tal alcunha, nega-se também a possibilidade desses povos de se autodenominarem, de já terem nomes, de serem complexos e de serem diversos. Classificar as centenas, quiçá milhares de povos indígenas que habitavam esse território como “índios” demonstra um exercício de poder colonial de “dar nomes” que cria a realidade. Classificar é ainda uma forma de estabelecer uma relação de domínio, transformando esses povos em objetos de governo da empresa colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

O processo que dá origem ao nosso país se constitui também em outra negação basilar. Só podemos falar de Brasil enquanto nação se entendemos que esta se constituiu em cima da negação de que aqui nesse território já havia gente. A pergunta sobre como consolidar nações em cima de outras nações foi por muito tempo uma questão para a empresa colonial e imperial, que a resolveu postulando outras tantas negações como a do reconhecimento da humanidade indígena, de suas organizações, de suas línguas, de seus costumes e culturas.

Todavia nunca estive em jogo na história do país apenas negar e apagar as existências indígenas. Sempre foi preciso também as destruir. Nesse sentido, línguas eram negadas e proibidas, povos inteiros dizimados apenas por recusarem tomar parte do projeto colonial-republicano-nacional colocado em prática pelos portugueses e continuado pelos seus descendentes que por aqui permaneceram.

A própria historiografia produzida no âmbito da formação nacional e dos discursos nacionalistas consolidou a negação da existência e da agência indígena relegando a estes uma presença mino-

ritária na história. O resultado foram séculos de uma historiografia que negava os horrores do colonialismo, que naturalizava o pretensão “desaparecimento” de centenas de povos e relegava a estes o lugar de coadjuvantes de suas próprias histórias. Assim, temos uma sociedade totalmente ignorante em relação à história indígena e, em certa medida, a sua própria história, uma vez que desconhece o modo como o Brasil se constituiu obliterando a existência de comunidades inteiras.

Poderíamos continuar evidenciando sucessivos exemplos do modo como o ato de negar é constituinte do regime de alteridade português e de seus descendentes acerca dos povos indígenas. Mas o fato é que, no presente, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), os povos indígenas são menos que 0,4% da população nacional. Atualmente vivemos em um país cujo presidente, Jair Bolsonaro, afirmou em campanha que caso eleito negaria todos os processos demarcatórios de terras indígenas. Nesse sentido, vivemos um momento de recrudescimento do sentimento anti-indígena que se manifesta em renovadas ondas de violência.

Quando comecei a estudar o fenômeno do genocídio, busquei considerar os fatores supracitados. Para nós, indígenas, trata-se de um genocídio evidente e fartamente registrado inclusive em diferentes relatos de massacres e chacinas. É possível falar da história indígena no Brasil em outros termos que não os de um longo e grande genocídio? A intensa redução demográfica, epidemias, saques e esbulhos territoriais, transferências forçadas, criminalização de lideranças, “guerras justas”, o extermínio e o horror estão registrados em diferentes fontes. Mas, ao contrário do que se pensa, não são coisas do passado, foram atualizadas e muitas dessas tecnologias, letais para os povos indígenas, operam hoje de forma bastante elusiva. O desafio que temos pela frente, ao tratar do genocídio indígena, é justamente o de traçar linhas de continuidades entre as violências do passado e as suas manifestações no presente, que nem sempre nos parecem evidentes.

Um dos primeiros livros que pesquisei sobre o tema é de autoria do jurista Flávio Leão Bastos (2018), *Genocídio Indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964–1985*, no qual o autor afirma que existe no Brasil uma ausência de memória sobre o genocídio indígena. Cabe-nos então, perguntar: o brasileiro sabe que vive em um país que foi construído em cima de territórios indígenas?

Um breve passeio pelas capitais do Brasil nos faz ver, inscritos no espaço, uma memória cotidianamente presente do genocídio indígena, pedra basilar da construção do país. Em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, no entorno da Praça Sete, tida como Marco Zero, temos: Rua dos Tupis, Tamoios, Carijós, Tupinambás, Goitacazes, Caetés, Guaicurus e Carijós. Em Salvador, na Bahia, também há Rua Tupinambás, Tamoios e Carijós. E, diga-se de passagem, não por acaso, são nomes que fazem menção a grupos indígenas tidos

nas narrativas oficiais como “extintos”. Em São Paulo, além dos nefastos monumentos que lembram a história de massacres como o dos Bandeirantes, temos no centro da cidade a Catedral da Sé, onde, embaixo do altar central, existe uma cripta com os restos mortais do cacique Tibiriçá “um dos primeiros índios a ser catequizado”. Também os restos mortais de Catarina Paraguaçu, indígena Tupinambá, falecida no ano de 1583, se encontram até os dias de hoje dentro da Abadia de Nossa Senhora da Graça, em Salvador.

O genocídio indígena não é desconhecido do imaginário nacional. Ele se encontra inscrito nas memórias das cidades erguidas em solo banhado com o sangue dos nossos. Essa memória se encontra viva não somente nos monumentos a figuras históricas que saúdam algozes responsáveis por massacres, como também em topônimos que retratam a presença indígena de outrora, sempre relegada ao passado. Em 2017, fui a um município da Paraíba, de pouco mais de 10 mil habitantes chamado Cachoeira dos Índios. Indaguei a um residente da localidade sobre esse nome, sugerindo que deveria ser um lugar com uma intensa presença indígena. Ao que ele me respondeu, com algum desconforto: “pode até ser que teve no passado, mas hoje não tem mais”.

Entender esse fenômeno é entender retóricas e processos de mistificação que naturalizam algumas mortes. São vidas dispensáveis cujas perdas não parecem gerar indignação; só isso explica a sua silenciosa continuidade com o passar dos séculos.

Tratar das diferentes manifestações que um projeto genocida pode apresentar tem se mostrado uma tarefa desafiadora para grupos sociais que tentam enquadrar as suas experiências com a violência no paradigma jurídico no genocídio (CHURCHILL, 1997; SANTOS, 2017). Na maioria das vezes que falamos em genocídio indígena, seja eu, enquanto intelectual, ou mesmo as lideranças indígenas, essas falas são recebidas como licenças metafóricas para o uso do termo, ou como usos políticos, apartados do seu entendimento técnico-jurídico. E isso, parece-me, é uma forma recorrente de negacionismo do genocídio indígena. Está diretamente relacionado às políticas do genocídio, no sentido de que as interpretações jurídicas, embora se apresentem como impessoais e desvinculadas das disputas sociais, são também essencialmente políticas. Em outras palavras, as disputas em torno do conceito de genocídio, que englobam os seus usos, as interpretações de sua aplicação, e sua tipificação no plano jurídico internacional refletem as tensões presentes no campo político e social.

Por exemplo, é curioso que, embora tenhamos relatos recentes de massacres a povos indígenas isolados, como o que foi denunciado em 2017 no Vale Javari³, até o presente, apenas dois casos de genocídios foram de fato reconhecidos e julgados pelo Estado brasileiro. São eles: Massacre de Haximu com os Yanomami em 1993 e Boca do Capacete com os Tikuna em 1988 (SANTOS, 2017).

3 Sobre esse caso acessar: <https://amazoniareal.com.br/mpf-pede-investigacao-de-denuncia-de-massacre-de-indios-isolados-do-vale-do-javari/>. Acesso em: 15 maio 2021.

Vale mencionar também a redescoberta em 2012 do então perdido Relatório Figueiredo, documento de 7 mil páginas redigido em 1967 pelo advogado Jader de Figueiredo Correia, que narra inúmeros atos violentos contra indígenas, promovidos por proprietários de terras e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios nas décadas de 1940, 1950 e 1960 (VALENTE 2017; CRUZ 2018). A Comissão Nacional da Verdade (CNV, 2012-2014) sobre a Ditadura Militar (1964-1985) sugere que a violência contra os povos indígenas no período entre 1946 e 1988 é sistêmica, decorrente diretamente de políticas estruturais do Estado. Cientes das limitações e insuficiências dos dados coletados, afirmam também que como “resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar pelo menos 8.350 indígenas mortos durante o período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou de sua omissão”. Ambos os documentos são de grande importância, pois no Relatório Figueiredo temos uma peça oficial produzida por Procurador Nacional em uma Comissão de Investigação do Ministério do Interior que registra o caráter da violência perpetrada pelo Estado e seus funcionários; e a CNV, resultado direto da Lei 12.528/2011, é categórica em enquadrar o Estado em suas responsabilidades. Até o momento, em relação aos dois documentos, nunca tivemos qualquer tipo de pedido de desculpas oficial ou política de reparação ou reconciliação por parte do Estado. O silêncio permanece.

A literatura inteira do campo de estudos classificados como *genocide studies*, que é essencialmente interdisciplinar, está repleta de relatos sobre a dificuldade que os povos indígenas têm, ao redor do mundo, de acessar e encaixar o processo de destruição dos seus mundos a partir do crime de genocídio (CHURCHILL, 1997; HINTON, 2002; WOLFE, 2006).

O plano arquitetado de destruição dos mundos indígenas engloba casos de massacres, “guerras justas”, torturas, barbárie, perseguições na fronteira rural, assassinatos de lideranças e expulsões. Envolve também retóricas de miscigenação, teorias racistas, proibições linguísticas, políticas estatais paternalistas e assimilacionistas, políticas de atração e sedução, concepções de cidadania individualizantes, conversões religiosas e operações censitárias que compõem, na visão indígena, um plano arquitetado de destruição que não parece evidente para quem não é indígena.

É isso que Abdias do Nascimento (1978) tenta nos mostrar ao escrever o *Genocídio do Negro Brasileiro* ainda na década de 1970 e descrever formas de destruir um grupo. Abdias vai falar de miscigenação, sexualização e desumanização dos corpos negros. Essa agenda é depois continuada por intelectuais negras, como Ana Flauzina e Juliana Borges, que vão falar sobre como esse genocídio continua operando por meio de uma política arquitetada de encarceramento de corpos negros de jovens negros.

O que nós, indígenas, denunciávamos e pautávamos enquanto destruição dos fundamentos da vida em grupo, para usar os termos do jurista polonês Raphael Lemkin, é normalmente desconsiderado por um entendimento seletivo em torno das ideias de viver e morrer. Por vezes, afirmam que não é genocídio, lançam mão de outras categorias como a de etnocídio, genocídio cultural, colonialismo, ecocídio e tantos outros termos que vão surgindo na literatura. Sobre essa tendência, estudos nos mostram que quando você adjetiva o termo genocídio, por exemplo, genocídio cultural, ou faz uso de outra categoria, isso tende a suavizar a percepção da gravidade em torno dos fatos descritos. Faz parecer que configura uma violência menor do que aquelas enquadradas como genocídio (WOLFE, 2006).

É curioso para o nosso argumento, mas não deve causar surpresa, que a problematização de discursos negacionistas na esfera pública remonte a processos de negação da existência da Shoah judaica na Segunda Guerra Mundial. Isso porque a história do termo *genocídio* surge no cenário internacional justamente para nomear o crime dos crimes, o crime sem nome, que foi a barbárie da Shoah. Foi Raphael Lemkin, jurista polonês, o responsável pela sua elaboração na década de 1940, combinando o grego “*geno*” povo e o latim “*cide*” homicídio. Antes da Segunda Guerra Mundial não havia surgido na Europa a necessidade de nomear o extermínio de grupos inteiros. Por quê?

A produção dos estudos sobre genocídio costuma apontar para a centralidade da Shoah no debate. Esse evento da história europeia é tomado como o paradigma, o marco a partir do qual os outros casos de massacres em massa tomam como referência. Como afirma Benjamin Meiches (2017), o arquétipo do imaginário político sobre o genocídio se tornou corpos empilhados, as câmaras de gás, a burocratização da morte, estética industrial do nazismo. Sobre isso o intelectual negro diaspórico Aimé Césaire em 1955 (2010) afirma que as atrocidades do nazismo eram toleradas entre os europeus enquanto aplicadas apenas aos povos não europeus. E o condenável na Shoah não eram os crimes em si, os crimes contra os homens, ou a humilhação dos homens, mas o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco. E o fato de que tinham sido aplicados na Europa entre os europeus procedimentos coloniais destinados anteriormente às colônias.

Nesse sentido, parece-me que a própria seletividade das instituições jurídicas, ao tratar dos assuntos referentes à violência contra povos indígenas, pode ser vista como indícios da institucionalização do negacionismo desse genocídio.

Operam ainda, em favor da continuação da negação desse genocídio, as concepções ocidentais biologizantes de vida e morte, que percebem o viver a partir da presença de batimentos cardíacos. Uma visão que, ao se apegar à fisicalidade da vida, isto é, aos

corpos decaídos, ao número de mortos para indicar e evidenciar o genocídio, invisibiliza as diferentes estratégias mobilizadas não apenas para matar, mas também para impossibilitar o futuro dos povos indígenas em seus próprios termos.

Logo, o conceito de genocídio, uma vez que busca nomear o intuito de aniquilar grupos distintos, precisa abarcar uma compreensão culturalmente sensível em torno do viver e morrer, buscando entender o que cada grupo percebe e tem para si como os fundamentos de sua vida grupal. Em outras palavras, parece-me que o genocídio é menos sobre morte e mais sobre vida. Só se pode compreender a incidência da letalidade quando entendemos o que é viver para os grupos envolvidos. Só assim avançamos no entendimento das tecnologias de morte que ali são empregadas.

Por fim, gostaria de sugerir que o debate sobre o genocídio indígena no Brasil precisa ter como ponto de partida a questão da terra. Eu cresci ouvindo em minha comunidade que “o índio sem terra não vive”. O que significa então viver em um contexto em que se busca consolidar uma política onde não irão mais demarcar terras indígenas? Embora a Constituição Federal de 1988 disponha sobre as responsabilidades do Estado em reconhecer e demarcar as terras indígenas, passados mais de 30 anos de sua promulgação, a pauta territorial continua sendo o principal mote do Movimento Indígena. Muitos povos seguem em uma luta morosa pela demarcação de seus territórios, outros continuam tentando manter invasores, garimpeiros, doenças e madeireiros fora dos seus limites.

As concepções indígenas sobre terra e sobre o bem-viver são essenciais para o entendimento do modo como o genocídio indígena opera no Brasil. Por exemplo, Ailton Krenak, depois da tragédia de Mariana, afirmou que o *Watu* (rio Doce), tido como avô pelos Krenak, estava agora “coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, que nos deixou órfãos [...] atingiu nossas vidas de forma radical, colocando-nos na condição real de um mundo que acabou” (KRENAK, 2019, p. 22).

Os territórios indígenas estão em constante ameaça, e a continuidade desse processo se dá através de novas formas de negar o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas como a mais recente ameaça do Marco Temporal que busca negar direitos constitucionalmente reconhecidos. A existência dos povos indígenas no presente é sempre um lembrete de que esses territórios não estavam vazios e de que havia gente aqui antes. Desse modo, falar de genocídio indígena é indissociável da discussão dos direitos territoriais e das tentativas sucessivas de desautorizar sujeitos indígenas em relação a esse direito. ●

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de (Orgs.). *Pandemia e território*. São Luís: UEMA Edições/PNCSA, 2020.
- BASTOS, F. L. *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964-1985*. Curitiba: Editora Juruá, 2018.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Imprensa Universitária/UFSC, 2010.
- CHURCHILL, W. *A Little matter of genocide: Holocaust and denial in the Americas, 1492 to the present*. San Francisco, California: City Lights Books, 1997.
- CROSBY, A. Conquistador y pestilencia: The first new world pandemic and the fall of the great indian empires, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 47, nº 3, 1967, pp. 321-337.
- CRUZ, Álvaro R. S. *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Brasília: Editora Lumen Juris Direito, 2018.
- HINTON, A. L. *Annihilating Difference. The anthropology of genocide*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAS CASAS, Bartolomé. *O Paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*, 2a. ed., Porto Alegre: L & PM, 2007.
- MEICHES, B. Speaking of Genocide: Double Bonds and Political Discourse, *Genocide Studies and Prevention*, 11(2), 2017, pp. 36-52. Disponível em: <https://doi.org/10.5038/1911-9933.11.2.1391>.
- NANDY, A. *The Intimate Enemy: Loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- ONU, End of Mission. Statement by the United Nations Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, Victoria Tauli-Corpuz on her visit to Brazil. *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*. 17 de março de 2016. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=18498&LangID=E>.
- PAGDEN, A. *The fall of natural man: The american indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- RAMOS, A. R. Introdução. In: RAMOS, A. R. (Org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, pp.7-17.
- ROMANO, R. *Os mecanismos da Conquista Colonial*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.

SANTOS, C. F. *Genocídio indígena no Brasil: Uma mudança de paradigma*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2017.

STANNARD, D. E. *American Holocaust: The conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1995.

VALENTE, R. *Os Fuzis e as Flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WOLFE, P. Settle colonialism and the elimination of the native, *Journal of Genocide Studies* 8, n. 4, 2006, pp. 387-409.

WOOLFORD, A. *This benevolent experiment: Indigenous boarding schools, genocide, and redress in Canada and the United States (Indigenous Education)*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015.



Capítulo 1

Perspectiva integracionista e o avanço dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil

MAIRU HAKUWI KUADY KARAJÁ

INTRODUÇÃO

Este capítulo retrata o paradigma integracionista presente no indigenismo brasileiro, desde o período de atuação do chamado “Patriarca da Independência”, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763–1838), passando por Marechal Cândido Rondon (1865–1955) e pela criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização do Trabalhador Nacional (SPILTN) em 1910, até a suposta superação institucional desse paradigma, com a Constituição Federal de 1988 e a consolidação dos direitos dos povos indígenas do Brasil.

O projeto integracionista de José Bonifácio de Andrada e Silva e de Cândido Rondon tem importância não somente por seu valor histórico, mas sobretudo porque continua sendo resgatado como um projeto de futuro para os povos indígenas do Brasil pelo atual governo. De fato, desde a ascensão à Presidência da República do militar reformado, Jair Messias Bolsonaro, a perspectiva integracionista tem sido reconsiderada como possibilidade de futuro para os povos indígenas, e isso, em um ataque direto aos direitos indígenas consolidados na Constituição Federal (CF) de 1988.

Os direitos dos povos indígenas inscritos na Constituição Federal de 1988 são um marco da nova relação política do Estado com os povos indígenas. O avanço do direito constitucional dos povos indígenas garante um amplo debate que consiste na defesa, proteção e segurança de nossos povos. No entanto, sabemos que há muito o que avançar no

âmbito da execução e aprimoramento dos nossos direitos, e estamos cientes da importância de lutar para manter o que já foi conquistado e seguir em frente, como fizeram nossos guerreiros antepassados.

A objeção ao período recente tem o intuito de evidenciar a perpetuação das propostas de José Bonifácio de Andrada e Silva e do Marechal Rondon nos sucessivos governos do país até os dias atuais e reforçar a importância da Constituição Federal de 1988 que elimina o ideal civilizatório integracionista para os povos indígenas. A CF de 1988 reflete uma visão aproximada dos interesses dos povos indígenas que, por sua vez, não se alinha aos ideais integracionistas propagados por Andrada e Silva e por Rondon no direcionamento da política indigenista brasileira. Um dos pontos centrais deste capítulo é trazer a compreensão e a visão crítica de um indígena sobre o paradigma integracionista, desde sua formulação nos tempos da nascente República até hoje, quando assistimos à retomada da ideologia integracionista na justificativa dos ataques aos direitos constitucionais dos povos indígenas.

O INTEGRACIONISMO NO PENSAMENTO DE JOSÉ BONIFÁCIO DE ANDRADA E SILVA

O pensamento de José Bonifácio de Andrada e Silva foi um pilar de sustentação para a visão e discurso de “integração do índio à sociedade nacional”. É possível conhecer seus ideais e seu projeto de civilização para os povos indígenas, incluindo a sua vertente mais progressista, por meio de textos históricos e outros documentos oficiais deixados por ele em vida.

Para iniciar a reflexão sobre a concepção integracionista na política indigenista brasileira, desde José Bonifácio de Andrada e Silva até a afirmação dos direitos indígenas, é fundamental lembrar o processo de construção do Estado nacional para que se evidenciem as trajetórias e lutas pela conquista dos direitos dos povos indígenas, afirmados na Constituição de 1988, especialmente nos artigos 231 e 232.

No dia 7 de setembro de 1822, o Brasil se desvinculava da Coroa Portuguesa para proclamar a independência e tornar-se um Império. De acordo com o dicionário Aurélio Buarque de Holanda, o termo “construção” pode ser remetido ao paradigma segundo o qual a ideia de construir está relacionada ao simbolismo de “dar existência, compor ou fazer existir”. No entanto, e paradoxalmente, o Brasil foi construído a partir da exploração ambiental e cultural dos povos indígenas, pois a eles não se deu o direito à existência, tampouco se fez incluir a participação dos “nativos” na formação do Estado nacional, como afirma Fernanda Sposito (2006; 2012).

Durante o processo de formação do Estado brasileiro, a atuação dos indígenas foi desconsiderada, indicando, sobretudo, um

modo amplamente autoritário de negar a participação indígena no processo de pensar projetos para o Brasil. Assim, o processo de formação da identidade nacional brasileira por colonizadores europeus impôs, não apenas fronteiras físicas em relação aos indígenas, mas também uma distância quanto à origem comum do povo brasileiro em relação a essas populações. Desde o período colonial, que marcou profundamente os povos indígenas, como destaca Sposito, “(...) a inimizade ou aliança com os índios não eram somente situações possíveis”; mas as categorias “índios aliados” e “índios inimigos” foram criadas para atender aos objetivos da conquista e acabaram por inverter e manipular as “múltiplas identidades étnicas ameríndias em favor dos europeus” (SPOSITO, 2012, p. 111).

O ideal da independência nacional foi considerado um marco no avanço da nova identidade brasileira e da constituição de novos rumos e transformações. No entanto, a ideia de valorização social que daria vazão a essa inovação não foi de fato alcançada, por causa da herança do ideário político colonialista, agora reconfigurado no modelo integracionista-civilizatório.

José Bonifácio de Andrada e Silva foi, à época, quem enxergou a condição dos nativos em expressiva situação de dominação, que acontecia por meio da desapropriação de suas terras, da escravidão, da catequização e do genocídio. Porém, ainda que a contribuição de Andrada e Silva sobre a “questão indígena” brasileira, de tentar “protegê-los”, tenha tido um caráter ousado para o período, é possível identificar razões ideológicas de cunho integracionista-civilizatório nos seus escritos. E foi com esse ideal civilizatório, inspirado no modelo europeu, que Andrada e Silva pensou ter uma solução para a situação dos povos indígenas do Brasil, configurando uma compreensão de efeito transitório, e não permanente, sobre os povos indígenas enquanto sociedades, nações e povos. É assim que se posicionou quando escreveu os “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil” em 1823, onde apresentou soluções para os “problemas” que impediam, segundo ele, a integração dos povos indígenas (*Figura 1*).

Sobre as ideias de José Bonifácio de Andrada e Silva em relação à civilização dos “índios bravos” do Império, fica evidente a agenda civilizatória como projeto nacional. Uma agenda que desconsidera a contribuição, existência e identidade dos povos indígenas do Brasil. Para ele, os “índios” eram “povos vagabundos, e dados a contínuas guerras e roubos” (SILVA, 1823, p. 1). Por que José Bonifácio estava tão preocupado com a integração dos “índios bravos”? Segundo a historiadora Miriam Dolhnikoff, o interesse dele pela questão indígena se dava, provavelmente, “pelo fato de que atribuía ao índio o papel principal na substituição da mão de obra africana, uma vez extinto o tráfico negreiro e abolida a servidão, como é explicitado nos seus ‘Apontamentos para a civilização dos índios bravos’” (DOLHNIKOFF, 1998, p. 13).

A P O N T A M E N T O S

PARA A CIVILISAÇÃO DOS INDIOS BRAVOS

DO IMPERIO DO BRASIL.

VOU tratar do modo de catequizar, e aldear os Indios bravos do Brasil: materia esta de somma importancia; mas ao mesmo tempo de grandes difficuldades na sua execucao. Nascein estas 1.º da natureza, e estado em que se achão estes Indios. 2.º do modo com que successivamente Portuguezes, e Brasileiros os temos tratado, e continuamos a tratar, ainda quando desejamos domestical-os e fazel-os felizes. As primeiras provem 1.º de serem os Indios Povos vagabundos, e dados a continna guerra, e roubos: 2.º de não terem freio algum religioso, e civil, que cohibe, e urria suas paixões: donde nasce ser-lhes insupportavel sujeitarem-se a Leis, e costumes regulares: 3.º entregues naturalmente á preguiça fogida dos trabalhos aturados, e diarios de cavar, plantar, e moedar as sementeiras, que pelo nimio viço da terra se cobrem logo de matto, e de hervas ruins: 4.º porque temem, largando sua vida costecida, e habitual de Caçadores, sofrer fome, faltando-lhes alimento á sua gula desregada: 5.º para com as Nacoes nossas inimigas recresce novo embaraço, e vem a ser, o temor que tem que depois de aldeados vinguem a nosso sabor as atrocidades contra nós committidas: e se não tendu ainda provado o devido castigo de seus attentados, desprezo-nos, confiados na sua presumida, valentia; e achando ser-lhes mais util roubar-nos, que servir-nos: 6.º porque os mais valentes, e poderosos d'entre elles temem perder a occasião de cobrar entre seus naturaes o nome de guerreiros, que muito prezão, esperando ficar seguros das nossas armas no meio de suas Mattas, e escondrijos: 7.º finalmente porque conhecem que se entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedeas, a polygamia em que vivem, e os divorcios voluntarios; e daqui vem que as raparigas casadas são as que melhor e mais facilmente abraão a nossa Santa Religião; porque assim seguras os maridos, e se livrao de rivaes.

Por emisa nossa recrescem iguaes difficuldades, e vem a ser, os medos continuos, e arreigados, em que os tem posto os captivoiros antigos; e desprezo, com que geralmente os tratamos, o roubo continuo das suas melhores terras, os serviços a que os sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhuns jornaes, alimentando-os mal, enganando-os nos contractos de compra, e venda, que com elles fazemos, e tirando-os annos, e annos de suas familias, e roças para os serviços do Estado, e doa particulares; e por fim enxertando-lhes todos os nossos vicios, e molestias, sem lhes communicar-nos nossas virtudes, e talentos.

Se quisermos pois vencer estas difficuldades devemos mudar absolutamente de maneiras, e comportamento, conhecendo primeiro o que são, e devem ser naturalmente os Indios bravos, para depois acharmos os meios de os converter no que nos cumpre, que sejam.



51-8.005

Figura 1:

Primeira página dos *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos*, de José Bonifácio, 1823. Domínio público, Biblioteca Brasileira - USP.

O IDEÁRIO INTEGRACIONISTA DE MARECHAL CÂNDIDO RONDON NA FORMAÇÃO DO SPI

A influência de José Bonifácio de Andrada e Silva na introjeção de um projeto civilizatório para os povos indígenas foi incorporada à ação indigenista de Marechal Cândido Rondon em 1910 e, continuamente, pelas Constituições promulgadas ao longo da história, nas quais imperavam o teor integracionista que compreendia a identidade dos povos indígenas como transitória e passível de ser, pouco a pouco, incorporada à “comunhão nacional”.

Na fotografia do Acervo do Museu do Índio (*Figura 2*), podemos observar as estratégias do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) de atrair e pacificar os indígenas, quando o Marechal Rondon mostra para o Chefe Nambikwara e outros membros da comunidade o barulho produzido pelo relógio.



Figura 2. Marechal Rondon ao lado do chefe Nambikwara e sua esposa: o barulho do relógio de bolso provoca sorrisos. Foto: Acervo Museu do Índio/Funai.

Após a queda do Império, a capital do Brasil era o Rio de Janeiro e um dos objetivos da imatura República era desenvolver os meios de comunicação. Havia uma preocupação na época em construir linhas telegráficas no interior do país. Em 1890, Rondon foi nomeado para integrar a Comissão de Construção das Linhas Telegráficas. De 1900 a 1906, Rondon ficou encarregado de instalar a linha telegráfica do Brasil para Bolívia e Peru, quando entrou em contato com vários povos indígenas.

Duas décadas após a promulgação da primeira Constituição republicana (1891), surgiu, em 20 de junho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Em 1918, esse órgão foi transformado em Serviço de Proteção ao Índio (SPI), primeiro órgão indigenista oficial com atribuições jurídicas específicas para solucionar e implementar ações de “proteção e segurança” aos povos indígenas do século XX. Não havia, até então, a adoção de uma política de proteção e segurança para os povos indígenas (STAUFFER, 1955).

Sobre a real função do SPI, David H. Stauffer questiona:

Como foi possível a fundação, em 1910, de um serviço tão estranho à filosofia dos direitos de Estado, tão prejudicial aos interesses egoístas do comércio e tão contrário à tradição da supervisão eclesiástica do bem-estar indígena? Implícitas nesta questão há muitas outras de natureza mais específica: Por que se fundou o Serviço só vinte anos depois da queda do Império e da separação da Igreja e Estado e não nos primeiros anos da República? A quem deve o Brasil o S.P.I e a política indígena refletida em suas atividades? Às ideias ou à ação de um único indivíduo? A uma sociedade beneficente ou organização eclesiástica? Aos desejos ou exigências da classe intelectual ou da opinião pública? Há influência de projetos semelhantes em outros países do hemisfério ocidental? Criou-se o S.P.I. para satisfazer uma necessidade que não podia mais ser ignorada ou apareceu ele como resultado fortuito de uma barganha política no Congresso Nacional? (STAUFFER, 1955, p. 74).

Os questionamentos feitos por Stauffer permitem visualizar os princípios do SPI. Marechal Rondon foi o símbolo de criação do órgão, que tinha o famoso lema: “morrer se preciso for, matar nunca”, uma retórica facilmente dedutível: um militar “humanista”, conhecido pela “relação” com os povos indígenas para mantê-los em contato de pacificidade com a finalidade de integrá-los à “sociedade”. De acordo com Stauffer, “(...) durante um ou dois anos antes do aparecimento do SPI, havia um debate, se os índios hostis, que estavam obstruindo a expansão industrial e nacional e atrasando o avanço da construção de linhas ferroviárias e telegráficas, deveriam ser pacificados ou exterminados” (1955, p. 74).

A República guardava uma notória semelhança com as práticas do projeto nacional-integracionista de José Bonifácio de Andrada e Silva envolvendo os povos indígenas. Cândido Rondon, nascido 27 anos após a morte de Andrada e Silva, pode ser a ele comparado, pois dele guardou o mesmo ideal de abolir a escravidão e civilizar os “selvagens” (RODRIGUES, 2011, p. 1).

A base da política indigenista de Rondon para as populações indígenas previa “que os nativos deveriam evoluir naturalmente ao estágio positivo, sendo que a forma encontrada para se chegar a esse fim seria estabelecer laços fraternais entre a instituição a ser criada e as nações nativas” (RODRIGUES, 2011, p. 6). A instituição a ser criada, no caso, era uma referência ao SPILT. Seria realmente o SPI um órgão fraterno aos povos indígenas, capaz de os proteger das ameaças que enfrentavam? Ou foi essa uma forma institucionalizada de exterminá-los? A “proteção fraternal” conjugava interesses de diversos grupos – militares, intelectuais, latifundiários – para empreender as práticas estatais (RODRIGUES, 2011, p. 10). A “proteção fraternal”, assim, “(...) era adotada por agentes e agências situadas nos campos político e intelectual com evidente predomínio de participantes diretos ou indiretos do aparelho de Estado” (LIMA, 1987, p. 190).

A fotografia a seguir, também do Museu do Índio, retrata o propósito de homogeneização da população brasileira de acordo com o projeto positivista de Rondon que previa a integração do indígena à sociedade por meio da educação moral e cívica. Chama atenção, nesta fotografia, o uso do uniforme de tipo militar para meninos e meninas, a presença dos professores não-indígenas e o ensino da reverência à bandeira nacional (*Figura 3*).



Figura 3. Grupo de alunos assistindo ao hasteamento da bandeira. Posto Indígena Simões Lopes, 1943.
Fonte: Heinz Forthmann/Museu do Índio/Funai.

A crença de que os “índios” passariam “de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da humanidade” manteve-se, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, alimentando as práticas indigenistas e as políticas de pacificação, de assistência e de proteção até 1967 (1988 *apud* ZEMA, 2014, p. 128). No entanto, essa orientação positivista que norteou as ações do SPI durante toda sua existência ganharia uma nova feição nos anos 1930: “uma face mais econômica” e “menos humanitária” (ZEMA, 2014, p. 129).

Durante seus anos de funcionamento, o SPI foi investigado por inúmeras irregularidades. Em 1962, uma primeira Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) foi montada, mas quase não produziu documentos. Em 1963, uma nova CPI foi instalada, focada apenas em três inspetorias: a 5ª e a 6ª no Mato Grosso e a 1ª no Amazonas. Ela durou até 1965 (ZEMA, 2014). Os documentos dessas comissões foram para o Ministério da Agricultura, onde ficava a sede do SPI, e se perderam junto com 150 inquéritos administrativos em um incêndio em junho de 1967.

Em 1967, foi constituída uma nova Comissão de Inquérito pela Portaria nº 239/67 do Ministério do Interior, presidida por Jader Figueiredo, para investigar e apurar o que havia sido cometido de irregular pelo SPI. Instalada em três de novembro de 1967, Figueiredo e sua equipe logo começaram a levantar as provas testemunhais e documentais. A Comissão percorreu mais de 16.000 mil quilômetros pelo interior do país, de Norte a Sul, e visitou mais de 130 postos indígenas. Dezenas de testemunhas foram ouvidas e centenas de documentos da sede e das cinco inspetorias visitadas foram reunidos (Relatório Figueiredo, 1968, p. 2). O Relatório Figueiredo é um documento importantíssimo sobre o que aconteceu com os povos indígenas no Brasil antes e durante a ditadura militar (*Figura 4*).

INTEGRACIONISMO E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO

Durante todo o Regime Militar a política indigenista foi pensada e implementada de forma a não impedir os projetos de desenvolvimento econômico e social do país, “particularmente aqueles relacionados com as novas frentes de desenvolvimento econômico ou de defesa das fronteiras” (BIGIO, 2007 *apud* ZEMA, 2014, p. 134). O indígena continua sendo visto como um entrave ao desenvolvimento do país.

As propostas econômicas de desenvolvimento do Estado ainda causam muitos debates, principalmente porque divergem quanto à forma como devem ser direcionadas aos povos indígenas. A direção central se encontra naquilo que percebemos como a alienação da realidade indígena; essa realidade não é considerada nas decisões sobre os projetos de desenvolvimento. A atribuição de “empecilho” ao



4911
1968

MINISTÉRIO DO INTERIOR

Exmo. Sr. Ministro

Foi a presente Comissão constituída pela Portaria nº 239/67, de V. Exa., para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios. Substituiu a de nº 154/67, integrada pelos mesmos membros, encarregada de apurar irregularidades naquela Repartição, apontadas pela Comissão Parlamentar de Inquérito e ela referente.

Os fatos

Vieram os fatos ao conhecimento dêsse Ministério através de ofício do Exmo. Sr. Chefe da Casa Civil da Presidência da República, encaminhando o resultado das investigações e conclusões daquela CPI.

Devido às graves denúncias, ali contidas, V. Exa. houve por bem constituir Comissão de Inquérito para cumprir o que preceitua a Lei e punir os culpados.

No decorrer das investigações a CI-154/67 verificou/que os escândalos apontados referiam-se apenas, a um lapso de tempo relativamente curto e uma pequena área administrativa, já que foram vistos apenas os anos de 1962 e 1963 e, praticamente a jurisdição das 5ª, 6ª e 1ª Inspetorias, as duas primeiras em Mato Grosso e a última no Amazonas.

Sofrendo a angústia de tempo e lutando contra as dificuldades impostas pelas imensas distâncias, os Sr. Deputados não puderam surpreender a totalidade dos crimes praticados contra a coisa pública e contra a pessoa, a honra e o patrimônio do índio brasileiro mesmo assim, entendemos ter sido de vital importância para a moralização do Serviço visto como foi uma denúncia insuspeita e recheiada/de provas.

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 o Código Civil.

desenvolvimento econômico nacional foi e, continua sendo, a forma encontrada pelo Estado para conquistar e persuadir a opinião pública, conforme demonstra a matéria “Saden reafirma integracionismo”, veiculada no jornal *Porantim* em setembro de 1989 (Figura 5).



Figura 5.
Armazém Memória,
Centro de Referência
Virtual Indígena,
CIMI, *Porantim*,
Ano XII, n. 121,
setembro de 1989.

Nessa reportagem, o General Rubens Bayma Denys, ministro-chefe da Casa Militar durante o governo Sarney, defende a criação de “colônias indígenas” para que os indígenas possam “se desenvolver”, indo de encontro às determinações constitucionais recém-inauguradas na época. A reportagem traz também a visão do prefeito de Tabatinga, Joel dos Santos de Lima, para quem “a luta dos índios pela posse da terra é um grande obstáculo para o desenvolvimento do município”. Fica evidente a visão de que os indígenas representam um entrave ao desenvolvimento nacional.

Dessa forma, o ideário de integração da população indígena ao mundo “branco”, disfarçado de “pacificidade democrática”, serve para justificar o roubo de suas terras, inclusive, a partir das instâncias dos tribunais, repetindo o velho esbulho e negando a grandiosa contribuição dos povos.

A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E AS NOVAS RELAÇÕES POLÍTICAS COM OS POVOS INDÍGENAS

Com o período de redemocratização do país e a Constituição de 1988, o projeto político integracionista em relação aos povos indígenas foi juridicamente superado, por meio do marco de reinterpretação das condições de existência dessas populações e do próprio direito indígena. É mérito de reconhecimento o Capítulo VIII, da “Ordem Social – Dos Índios” e os artigos 231 e 232.

Essas garantias são históricas e revolucionárias no aprimoramento dos direitos indígenas porque romperam com os atributos colonizadores e colonialistas, além de eliminarem o paradigma integracionista e assimilacionista, afirmando-se como um recomeço jurídico e político alinhado aos interesses dos povos indígenas (CUNHA, 2018). A importante presença e participação dos povos indígenas no processo constituinte para a defesa de seus direitos pode ser vista na fotografia a seguir (Figura 6).



A relação do Estado nacional com os povos indígenas não foi amistosa, muito menos justa. Isso se comprova por meio do Relatório da Organização das Nações Unidas (ONU, 2018); dos diversos Relatórios de Violência contra os Povos Indígenas, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); do Relatório Jader de Figueiredo Correia (1967); além de livros e artigos científicos publicados sobre o tema. Paloschi, a partir de uma perspectiva recente, afirma a relação injusta do Estado para com os “nativos”:

Figura 6: Indígenas de diversos povos fazem vigília no Congresso Nacional para garantir seus direitos na Constituinte. Fonte: Instituto Socioambiental. Foto: Beto Ricardo.

Cresce o número de comunidades submetidas ao absoluto abandono, tanto no que tange à efetiva garantia de seus direitos constitucionais – que se concretizam na demarcação de suas terras –, quanto em aspectos relativos à proteção, ao respeito à vida e à dignidade humanas (PALOSCHI, 2016, p. 8).

Esses estudos denunciam a face do Estado nacional que opta pela violação, negação, opressão e elaboração de políticas voltadas ao desfavorecimento e enfraquecimento do direito indígena constitucional. A restrição em executar o direito indígena ultrapassa o limite do caráter humano dos governantes, ao considerar apenas em parte, ou até mesmo desconsiderar, os atributos constitucionais de maior valor da República. O que significa, portanto, que, apesar da sua existência, governos e municípios ignoram sua validade e aplicação. É por meio de manobras e discursos tendenciosos que negam o direito indígena: “entendemos que o incremento da violência responde, entre outras coisas, aos inflamados pronunciamentos de representantes do poder público, que menosprezam, ironizam ou desconsideram os direitos constitucionais dos povos e das comunidades originárias e tradicionais” (PALOSCHI, 2016, p. 8).

A liderança indígena Sônia Guajajara, coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), reflete em seus debates sobre esta questão da seguinte forma: “existem três fases do movimento indígena no Brasil: a gente teve o momento pré-constituente, quando as lideranças lutaram para garantir os direitos indígenas. Depois, teve o momento de lutarmos pelo cumprimento dos direitos adquiridos. E agora, estamos lutando para não perder esses direitos” (COELHO, 2013). Por essa razão, se consolida como necessário o reconhecimento dos povos indígenas, com os devidos direitos previstos na Constituição.

A Carta Magna é extremamente ampla e específica em vários pontos: educação, cultura, religiosidade, aspectos sociais e econômicos, propriedade e o pleno usufruto da terra. A partir desses reconhecimentos surgem os artigos 231 e 232, correspondentes aos pontos indicados. O artigo 231 estabelece a condição sobre vários aspectos que englobam a vertente da cultura indígena, condicionando objetivamente a competência da União quanto à demarcação e à proteção das terras indígenas:

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

O artigo 231 reconhece vários aspectos essenciais sobre a identidade indígena e afirma o direito originário sobre as terras. Essa interpretação subverte o conceito integracionista e assimilacionista, pois emergem, nesse sentido, a valorização da cultura indígena e a interpretação sociocultural não consideradas nas Constituições anteriores. A essência do direito originário é consagrada pela Constituição de 1988 e figura como um dos seus destaques mais importantes porque é a primeira vez que essa perspectiva surge na concepção jurídica do Brasil. A Carta ainda atribui como competência do Estado a proteção, demarcação e segurança dos povos indígenas. Esses três aspectos (proteção, demarcação e segurança) formam os componentes necessários para defender, afirmar e resguardar a cultura dos povos indígenas brasileiros.

Quando o artigo 231 reconhece as organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, considera a permanência desses aspectos, que são fundamentais e resultado direto da reivindicação dos povos indígenas, até então incompreensível para a grande parte da população. Todas essas razões determinam a identidade indígena e tornam reconhecida a legitimidade dos povos sobre os aspectos que envolvem suas vidas.

As demarcações e/ou reconhecimento das Terras Indígenas (TI) se tornaram na Constituição de 1988 um dever da União, em conjunto com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que executa estudos técnicos e laudos antropológicos, elaborando mapeamentos necessários à identificação e delimitação de territórios indígenas. A FUNAI é um órgão subordinado ao Ministério da Justiça, com a finalidade de desenvolver ações coordenadas na promoção e proteção dos povos indígenas e seus territórios. É uma fundação autárquica do Estado, que representa os povos indígenas e tem a atribuição de dialogar com os representantes indígenas e de articular, com outras instâncias do poder público, a formulação de políticas que estejam de acordo com os interesses e demandas das comunidades indígenas.

A terra é um bem maior de reprodução, existência, sobrevivência e subsistência das comunidades indígenas. A relação dos *nativos* com a terra vai além da interpretação do homem branco, que possui uma natureza de exploração e degradação até atingir o esgotamento de sua força de recomposição natural. Negar a territorialidade aos povos indígenas é a mais grave violação praticada pelo Estado, além de ferir os direitos humanos. Também é de fundamental importância compreender a profundidade do artigo 232, que estabelece:

Artigo 232 – Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988).

O amparo jurídico é fundamental em todos os aspectos, precisamente quando consideramos o atual debate em torno do “Marco Temporal”, uma forma violenta de subverter os direitos indígenas originários, delimitando um limite temporal para as demarcações de terras indígenas, circunscrito à data da promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988:

Marco temporal de ocupação das terras indígenas pelos índios é um dos conceitos questionáveis estabelecidos pelo acórdão proferido no processo da Pet. N. 3.388 sobre as Terras Indígenas Raposa Serra do Sol, questionável, em primeiro lugar, porque fixado pretorianamente de modo arbitrário como sendo a data da promulgação da Constituição Federal de 5 de outubro de 1988. Questionável também por ter dado ao conceito uma dimensão normativa com aplicação geral a todos os casos de ocupação de terras indígenas (CUNHA & BARBOSA, 2018, p.23).

O marco temporal é violento porque nega e legitima as práticas de esbulho, mas, dessa vez, “formalizado” por meio de judicialização equivocada. O amparo jurídico aos povos indígenas, previsto na Constituição, é essencial. Nesse caso, porque desdobra uma defesa justa, ordenada e fundamentada. Um dos exemplos do ataque do marco temporal é o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, que foi amplamente noticiado e ganhou repercussão internacional. Pela primeira vez na história, uma advogada indígena defendeu o interesse do seu povo no Supremo Tribunal Federal (STF), acarretando na efetivação do Artigo 232, “Pela primeira vez, uma indígena pôde falar do alto do púlpito com os ministros. Nascida numa aldeia do interior de Roraima, a advogada Joênia Wapichana representou o seu povo e fez uma emocionada defesa no Supremo Tribunal Federal” (YAMADA & VILLARES, 2010, p. 146).

Retrato, aqui, minha admiração e respeito por Joênia Wapichana, que fez história rompendo todos os estigmas contra os povos indígenas e que, pela segunda vez, honrou a sua história e sua trajetória ao ser eleita primeira Deputada Federal indígena do Brasil. É imensurável essa conquista e defesa, porque rompe com a desfaçatez do Estado e da sociedade. Em homenagem à conquista dos direitos dos povos indígenas, a Deputada Joênia simbolicamente garantiu para seu gabinete o número 231, remetendo ao artigo da Constituição. No STF, Joênia fez sustentação oral emocionante e incisiva: “Eu serei a voz dos índios na mais alta Corte do Brasil. Nós somos acusados de ladrão dentro de nossa própria terra. Somos caluniados, discriminados e tem que se colocar um fim nisso. Cabe ao STF aplicar o que já falamos há muito tempo” (WAPICHANA, 2008).

A mobilização dos povos indígenas foi fundamental para a conquista dos seus direitos inscritos na Constituição Federal de 1988. Foram necessários 488 anos de exploração, matança, estupro e apropriação para terem a sua existência e os seus direitos reconhecidos. Se a consciência humana resguardasse ou agisse de modo justo e honesto, talvez a história dos povos indígenas não fosse tão sangrenta. Se a ganância e o domínio fossem trocados pelo valor coletivo, social, empatia e bondade, talvez vissemos mais almas e mais etnias até hoje.

É utópico imaginar toda essa realidade no mundo, mas a palavra utopia era a vida, ação e viver dos povos indígenas. Porque não é a palavra que condiciona o resultado, e sim, o cuidado e a ação. E, então, podemos perceber a importância da educação oral, resultando na construção de um saber amplo, para além da capacidade de uma educação ocidental, de se respeitar e ouvir. A vida é o valor e o bem mais precioso de um povo, que mensura o conhecimento através do olhar, e Santos aproxima a nossa razão sobre a ideia utópica:

É, certamente, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria. Como disse Sartre, antes de concretizada, uma ideia apresenta uma estranha semelhança com a utopia. Nos tempos que correm, o importante é não reduzir a realidade apenas ao que existe (SANTOS, 2006, p. 470).

Nesta perspectiva, é necessário reconhecer o protagonismo indígena e enxergar o valor cultural e social dos povos tradicionais através de um olhar humano, que necessita de um profundo momento de reflexão, pelo seu modo de existir, de olhar, sentir e amar. A transformação do direito indígena passou por muitas gerações e ainda irá passar. Mesmo que este trabalho tenha como objetivo a conclusão do projeto do Centro de Referência Virtual Indígena, o maior valor a ele atribuído é para nós e por nós, povos indígenas, observar a constante intolerância, racismo, violência, violação desde a Colônia até a República, até o momento atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho foi desenvolvido considerando a Constituição Federal de 1988 como a principal referência no embasamento sobre os direitos dos povos indígenas no Brasil. A partir dessa premissa foi possível abordar as questões surgidas em decorrência dos valores condicionados aos direitos indígenas e que contrastam com o interesse do Estado nacional, devido a condições interpretativas e interesses antagônicos.

E, para construir uma ideia amplificada sobre o direito indígena, esse capítulo buscou desenvolver uma análise sobre a política integracionista, com o objetivo de evidenciar como o Estado brasileiro construiu, paulatinamente, uma carga de violação sobre os direitos dos povos indígenas em um processo extremamente lento, até alcançar a atual Constituição Federal de 1988 que superou o ideal colonialista, integracionista e assimilacionista.

Com base nessa fundamentação histórica, foram pontuados os nomes dos “mentores” da política indigenista desde o século XIX, José Bonifácio de Andrada e Silva e Marechal Rondon. Porém, a influência desses nomes no espectro da política indigenista configura uma enorme contradição quanto à proteção e à preservação da identidade dos povos indígenas. Ambos adotaram como política de proteção o ideário civilizacional da sociedade europeia, e os ideais de integração e assimilação. Isso nos permite concluir que a ação desses homens foi integracionista com viés colonizador e com grande potencial de eliminar as identidades dos povos indígenas, fato que contraria a história tradicional que enaltece José Bonifácio de Andrada e Silva e Marechal Rondon como heróis na preservação dos povos indígenas.

Todo o ideário integracionista aqui discutido é falacioso, porque não oferece um apoio amplo para “integrar o indígena à sociedade”, desrespeitando e desconsiderando todos os elementos culturais, sociais, políticos e econômicos dos povos indígenas. Então, questiono; como e qual é o modelo integracionista do indígena à civilização nacional? Quais são as políticas públicas eficientes para a integração? Não há nenhuma política específica e positiva para que haja uma comunicação e relação justa.

Ao final, é importante pontuar que a presente discussão teve por referência a luta dos povos indígenas e que é fundamental reconhecer toda a trajetória de luta e resistência para que fiquem evidentes os valores dos nossos direitos que foram conquistados com muita luta. ●

REFERÊNCIAS

AGOPYAN, Kelly Komastu. *O indígena no contexto urbano: o caso da cidade de São Paulo*. São Paulo: Ed. Edusp, 2018.

ARRUDA, Reinaldo. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; Barroso-Hoffmann, Maria. *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista*, LACED/Museu Nacional, Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 1999, pp. 131-150.

BARBOSA, Samuel, CUNHA, Manuela Carneiro. *Direito dos Povos Indígenas em Disputa*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2018.

BRANDÃO, C. R. Os Guarani: índios do Sul - religião, resistência e adaptação. *Estudos Avançados*, 4(10), 1990, pp. 53-90. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8581>.

BRASIL, Ministério do Interior, *Relatório Figueiredo*, 1967.

COELHO, Maria Emília. *É hora de ir para cima, para o embate*. Entrevista a Sônia Guajajara, *Carta Capital*, 28 de setembro de 2013. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201ce-hora-de-ir-para-cima-para-o-embate201d-4865/>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios na Constituição*. São Paulo: Ed. Cebrap, 2018.

_____. Introdução a uma história indígena. In: PAREDES, Beatriz et al (Org.). *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*. São Paulo: Ed. Edusp, 2018, pp. 139-160.

DOLHNIKOFF, Miriam. *José Bonifácio de Andrada e Silva: Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal do Brasil. In: OLIVEIRA Filho, João Pacheco de (Org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

PALOSCHI, Dom Roque. *Questão indígena no Brasil: entre a omissão e o cinismo*. Brasília: Cimi, 2016.

PAREDES, Beatriz et al (Org.). *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*. São Paulo: Ed. Edusp, 2018.

PEREIRA, W. P. José Bonifácio e a questão indígena no projeto de construção do Estado nacional brasileiro: uma apresentação de “Apostamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil” (1823). In: PAREDES, Beatriz et al (Org.). *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*. São Paulo: Ed. Edusp, 2018, pp. 161-218.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O positivismo, o estado nacional e as populações fetichistas no Brasil. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, ANPUH, São Paulo, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, José Bonifácio de Andrada. *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de junho de 1823.

SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado*. São Paulo: Ed. Alameda Editorial, 2006.

SPOSITO, Fernanda. *Santos, heróis ou demônios? Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-26032013-110436.

STAUFFER, David Hall. *Origem e Fundação do Serviço de Proteção aos Índios*, Revista de História, vol. 18 n. 37, 1959. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107270>.

VERDUM, Ricardo. *Povos indígenas no Brasil: o desafio da autonomia*. Brasília: INESC, 2009.

WAPICHANA, Joênia. Sustentação oral no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Supremo Tribunal Federal, 27 de agosto de 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aEcR0gWHjmk&t=4s>.

YAMADA, Érika, M, VILLARES, L. F. Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: Todo dia era dia de índio, *Revista Direito GV*, vol. 6 (1), São Paulo, jan/jun. 2010.

ZEMA DE RESENDE, Ana Catarina. Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960–2010): uma análise histórica à luz da teoria do Sistema Mundo e do pensamento decolonial, Tese de Doutorado, PPGHIS/UnB, 2014. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf.





Capítulo 2

Território, luta e resistência: uma abordagem a partir da *ciência* dos povos indígenas

SULIETE BARÉ

*“O território, com sua ciência, nos alimenta e nos ensina
por meio das suas práticas manuais e mentais,
ensinando epistemologias.”*

Célia Xacriabá, 2018

INTRODUÇÃO

Sabemos das inúmeras violências e do genocídio que os povos originários sofreram durante todo o processo de colonização, bem como do processo de esbulhos das terras indígenas nesses 521 anos de invasão. A pandemia gerada pela Covid-19 veio para reforçar o que nós, povos indígenas, enfrentávamos e enfrentamos desde a colonização, no que se refere ao preconceito, racismo, discriminação e, principalmente, genocídio por parte do Estado brasileiro, sempre.

Desde a invasão dos nossos territórios, hoje chamado Brasil, milhares de indígenas morreram, povos foram dizimados pelos colonizadores. O processo de resistência dos povos indígenas ocorre diariamente desde que Pedro Álvares Cabral invadiu nossos territórios; em consequência, vários povos foram dizimados, línguas indígenas foram extintas e, assim, nossos ancestrais foram expostos a vários tipos de doenças. Bem como ocorre atualmente, pois, a Covid-19 chegou nas comunidades indígenas através dos não indígenas, os quais se aproveitam desse momento delicado para invadir os nossos territórios. O modo de ocupação, exploração e usurpação das terras “brasileiras” pelos não indígenas foi determinante para mudar a forma de vida dos povos originários; a contar de 1500 até os dias atuais, houve um processo de destruição cultural, linguística e social dos povos indígenas, dizimando vários povos através da ruptura com a terra, o território.

Durante décadas, a exclusão e a violência contra os povos indígenas foram acentuadas pelo modelo desenvolvimentista do Estado brasileiro que possui seus alicerces em setores de grandes empreendimentos como a mineração, o agronegócio, hidrelétricas, rodovias, hidrovias e portos de exportação. Tal modelo intensifica a degradação do meio ambiente e vulnerabiliza ainda mais os povos que vivem e dependem das terras indígenas.

De fato, muitos povos que se encontravam nesse território foram dizimados, o processo de genocídio foi intenso, violento e desumano, assim como constam no Relatório Figueiredo os inúmeros tipos de violências de que os indígenas foram vítimas. Ler esse documento embrulha o estômago, pois há relatos de usurpação, arrendamento das terras, abuso sexual, trabalho escravo e doenças, como a varíola, que foram inseridas de forma intencional para exterminar os indígenas.

Os povos originários passaram e passam por diversos processos de lutas e resistências que atravessam o imaginário dos nossos ancestrais, e hoje seguimos escrevendo a nossa própria história. Nossos antepassados, nossos anciões nos ensinavam através da história contada, ou seja, da oralidade e, também, através da observação. Hoje, usamos “o papel e a caneta” como arma de nossa luta social e política. O fato de sermos povos da oralidade facilitou o trabalho dos colonizadores que fizeram de tudo para apagar e destruir a história dos milhares de povos que aqui existiam. Por isso, ainda há poucos trabalhos escritos por indígenas, mas estamos mudando o contexto da história. Há muitas pesquisas relacionadas a questões indígenas, principalmente no que tange aos territórios. A maioria desses trabalhos é realizada por pesquisadores não indígenas, principalmente antropólogos. No entanto, reforçamos que somos povos da resistência e lutamos pelos direitos de todos os povos existentes no Brasil.

Neste capítulo serão abordadas as perspectivas indígenas sobre a temática dos territórios indígenas e a importância desses territórios, tendo como objetivo trazer a visão indígena e buscando dialogar também com o pensamento não indígena. Portanto, apresento algumas perguntas que geralmente se ouve muito sobre território e busco respondê-las. O que significa território na cosmovisão dos povos indígenas? Qual a importância dos territórios para os povos indígenas? Para compreender de forma minuciosa tais questionamentos, trarei para o diálogo pesquisadores indígenas, intelectuais indígenas, líderes e pajés, abordando a temática sobre o território de acordo com a ótica destes pensadores.

Apresento o pensamento de alguns intelectuais e lideranças indígenas sobre a temática territorial de acordo com a realidade de cada povo e sua cosmovisão. Para concluir, será discutida a histórica resistência dos povos indígenas na defesa de seus direitos, não só em relação ao território, mas pautando também o genocídio que os povos originários sofreram no decorrer do processo de colonização

e de invasão de suas terras. A finalidade deste trabalho é contribuir com os estudos acerca da defesa dos direitos indígenas em relação à terra e ao território, bem como trazer elementos que ajudem e contribuam para um diálogo sobre tais temáticas entre os povos indígenas. Isso porque, nos últimos anos, o tema da “exploração” dos recursos naturais e minerais tornou-se uma das pautas mais importantes a ser discutida no Congresso Nacional, sobretudo no que diz respeito às Terras Indígenas. Neste momento pandêmico em que nos encontramos, os ataques contra os nossos direitos se intensificaram, facilitando a invasão dos territórios indígenas e gerando conflitos, devido exatamente à exploração dos recursos naturais e minerais nas terras indígenas.

Dessa forma, é importante debater sobre o tema *território*, trazendo a abordagem e os pensamentos dos indígenas, cujos pontos de vista são relevantes e importantes no contexto atual que estamos vivenciando. Devido à pandemia da Covid-19, as atividades ilegais de exploração dos recursos naturais e minerais já existentes nos territórios indígenas se intensificaram, principalmente o garimpo e a exploração de madeira, gerando múltiplas violências e desmatamento desenfreado. Temos conhecimento de muitos projetos de grandes empresas que pretendem explorar os territórios indígenas com relação às suas riquezas naturais, e já há pressão de grandes empresas para que seja liberada a exploração dessas terras com vistas à exploração comercial, em suas mais diversas formas: mineral, aquífera, sojicultura, bovina, dentre outras. Dessa forma, o PL 191/2020 regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição Federal de 1988 para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais, facilitando a exploração nas áreas indígenas; este projeto de lei tem apoio do atual presidente.

Nesse contexto de graves ameaças aos direitos territoriais indígenas, e diante do aumento do número de invasões junto ao crescente desmatamento que afeta as terras indígenas, é fundamental pautar a temática dos territórios indígenas e sua importância para os povos originários, trazendo o diálogo a partir de importantes intelectuais indígenas como Gersem Baniwa, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Célia Xakriabá e Luiz Eloy Terena.

TERRITÓRIO: CONDIÇÃO DE VIDA

Gersem dos Santos Luciano, indígena do povo Baniwa da região do rio Içana (Alto Rio Negro-AM), é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1995), mestre (2006) e doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (2011). Atualmente, é professor adjunto no Departamento de Educação

Escolar Indígena, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas. Gersem Baniwa fez parte do Conselho Nacional de Educação (2006/2008 e 2016 a 2020).

Gersem Baniwa é uma liderança importante, atuou fortemente para a criação da maior instituição indígena do rio Negro-AM, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada em 1987, com o principal objetivo de lutar pela demarcação das terras originárias. Naquela época, os povos da região enfrentavam sérias ameaças do garimpo ilegal, da extração de riquezas naturais e da exploração desumana do trabalho indígena, muitas vezes análogo à escravidão, como visto na prática do aviamento (servidão por meio da dívida), muito comum na região (FOIRN, 2021). A reivindicação pela demarcação das terras indígenas do Alto Rio Negro era urgente.

O reconhecimento do direito diferenciado aos povos indígenas é fundamental para a luta por autonomia e pela reafirmação positiva das identidades étnicas como símbolo de alteridade e autoafirmação humana, e principalmente para a recuperação da autoestima e autorrealização individual e coletiva. “Todas essas qualidades formam a base do bem-viver para esses povos” (LUCIANO, 2011, p. 294).

Atualmente, a luta é tanto para proteger os territórios indígenas quanto pela manutenção dos direitos conquistados. A região do Alto Rio Negro/AM continua sendo uma das que estão sofrendo vários ataques: são inúmeros decretos e portarias tentando regularizar a exploração madeireira, mineral e natural nos territórios indígenas, sem que antes haja a consulta prévia, livre e informada, como previsto na Convenção 169 da OIT.

O território significa vida para os povos indígenas. Para Gersem Baniwa (2006), o território se consagra como sendo:

(...) condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seus territórios (LUCIANO, 2006, p. 101).

Nesse trecho, Gersem Baniwa explica a importância dos territórios para os povos indígenas. Entender a importância dos territórios indígenas, na mesma dimensão que nós indígenas entendemos, é uma tarefa difícil para a sociedade não indígena. Para os povos indígenas o território é o mais valioso dos bens e, por isso, a luta pela

proteção dos territórios é central, mais ainda no contexto atual. Os povos indígenas protegem e defendem os seus territórios com a própria vida, se preciso for.

A luta pela proteção dos territórios indígenas é o que unifica, articula e mobiliza todos os povos, abordando, especialmente, a importância da vida dos povos originários, visto que sem o território não há saúde, educação, nem proteção do meio ambiente, não há vida, portanto. O território é fundamental na resistência dos povos indígenas, por ter também um significado que envolve a espiritualidade, os valores, os conhecimentos e as tradições ancestrais. Território é o lugar onde se fortalece a identidade e a cultura de cada povo (LUCIANO, 2006).

O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais. Por conta disso, muitos povos indígenas brasileiros, como os Yanomami, os Baniwa, os Ticuna e os Guarani, mesmo suportando a separação limítrofe dos territórios nacionais distintos, vivem a coesão étnica histórica, e compartilham a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas tradições e um projeto sociocultural e político comum, sem a negação da consciência nacional subjacente ao Estado nacional (LUCIANO, 2006, p.102).

O território e o povo estão conectados, há uma integração profunda e harmônica com a natureza, e os indígenas se sentem parte dela (LUCIANO, 2006). No entanto, é importante pontuar que mais que sentir-se parte, os indígenas são o próprio território.

XAPIRI, PROTETORES DAS FLORESTAS

Davi Kopenawa Yanomami é um líder indígena xamã, que sempre lutou pela proteção das florestas e do seu povo, após presenciar o impacto da violência que o povo Yanomami enfrentou desde os primeiros contatos com os não indígenas. Na década de 1960, sua família quase foi dizimada por causa de doenças como a gripe e o sarampo, mas também houve invasões de milhares de garimpeiros em busca de ouro e demais pedras preciosas que existem nas terras Yanomami. Devido a todo esse processo de violência enfrentado pelo seu povo, Davi Kopenawa trava até hoje incansável luta pela defesa das florestas. Davi é atualmente presidente da Hutukara Associação Yanomami, entidade indígena de ajuda mútua e etnodesenvolvimento, atuando na defesa dos direitos do seu povo desde muito jovem. A seguir, um breve resumo documental sobre sua luta escrito por Bruce Albert (*Figura 1*).

A SAGA DE DAVI KOPENAWA YANOMAMI

BRUCE ALBERT - Antropólogo, IRD/ISA

Davi Kopenawa, nascido em 1956, vive na aldeia yanomami de Watoriki, situada ao pé da serra do Demini ("serra do Vento"), no estado do Amazonas. Seu grupo de origem foi quase inteiramente aniquilado no alto rio Toototobi (perto da fronteira venezuelana) por duas epidemias sucessivas após contatos estabelecidos com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e com a missão evangélica Novas Tribos do Brasil (MNTB) (1959-60, gripe [?]; 1967; sarampo). Criança, Davi Kopenawa perdeu, assim, a maior parte dos membros de sua família. Em seguida sofreu, e depois rejeitou, o proselitismo dos missionários da MNTB, abandonando na adolescência sua região natal para trabalhar na Fundação Nacional do Índio (Funai) como intérprete. No começo dos anos 80, fixou-se em Watoriki, ali se casando com a filha do líder da comunidade, xamã renomado que o iniciou e, tradicionalista convicto, permanece seu mentor. Davi é hoje a um só tempo chefe do posto indígena Demini e um dos mais influentes xamãs de Watoriki.

A invasão de suas terras por cerca de 30 a 40 mil garimpeiros custou a vida, entre 1987 e 1990, de mais de mil Yanomami no Brasil. Chocado com essa tragédia que reavivou nele a lembrança das que dizimaram sua família nos anos 60, Davi Kopenawa engajou-se em uma luta incansável contra a destruição de seu povo e da floresta de sua terra. Graças a sua experiência com os brancos e à firmeza intelectual que lhe confere o saber xamanístico, tornou-se rapidamente o principal porta-voz da causa yanomami, no Brasil e no mundo. Visitou, ao longo dos anos 80 e 90, vários países da Europa e os Estados Unidos. Recebeu, depois de Chico Mendes, o prêmio Global 500 do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e, recentemente, a Ordem de Rio Branco ao grau de cavaleiro.

Depoimentos recolhidos, traduzidos e editados por Bruce Albert.
O segundo fragmento da narrativa de Davi Kopenawa foi publicado anteriormente em Kopenawa Yanomami, Davi "Descobrimos os Brancos", in: Novaes, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente* - Minc - Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

Figura 1. Periódicos\Aconteceu Especial\
Povos Indígenas no Brasil – 1996-2000.
Saga de Davi Kopenawa Yanomami.¹

Desde a década de 1970, os Yanomami lutam contra os invasores em suas terras que ambicionam ocupá-las para fins de exploração econômica. No Brasil, os territórios indígenas concentram inúmeras riquezas naturais e minerais, de acordo com o Instituto Socioambiental (ISA, 2021), em todo o território nacional 13,8% das terras são territórios indígenas, a maior parte das TI concentra-se na Amazônia: são 424 áreas, 115.344.445 hectares, representando 23% do território amazônico e 98,25% da extensão de todas as TI do país. Somente o território do povo Yanomami ocupa uma área de mais de 9,6 milhões de hectares no Brasil.

¹ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/HemerioIndio/16995>.

Em 1998, um incêndio de grandes proporções atingiu o estado de Roraima, alcançando terras indígenas e não indígenas (*Figura 2*).

Acervo
NISA

ACONTECEU

YANOMAMI/INCÊNDIO

Em fevereiro de 1998, um incêndio atingiu parcela significativa do Estado de Roraima, abarcando terras indígenas e não indígenas. A situação foi contornada apenas em abril do mesmo ano. Durante esse período, o incêndio mereceu ampla cobertura da imprensa nacional. Abaixo, seguem um depoimento de Davi Kopenawa Yanomami sobre o evento e uma seleção de manchetes e matérias jornalísticas mostrando a seqüência dos acontecimentos mais diretamente relacionados aos Yanomami (mais sobre o incêndio no capítulo Roraima – Serra e Lavrado, neste volume)

OS PÉS DO SOL PISARAM A FLORESTA

A seca e o fogo não chegaram sem motivo. Omamari, o espírito do sol, pousou seu pés sobre a floresta. Foi por isso que começou esse calor. Seus pés desceram sobre a terra, pisaram as águas, as praias dos rios, as colinas e as montanhas. Assim que os pés de Omamari se aproximaram do topo da floresta, tudo começou a secar. Os fazendeiros, os colonos e os outros brancos que moram ao redor da nossa terra não sabem nada sobre o espírito do sol. Eles acenderam fogos por toda parte. Foi assim que a floresta começou a queimar, porque a terra, as árvores e as folhas já estavam todas secas.

Nós, habitantes da Serra do Vento, já conhecemos estas coisas. Mas nem todos os Yanomami sabem. Em muitas casas, também acenderam fogo nas suas roças. Mas o chão da floresta estava coberto de folhas secas que começaram a queimar. O fogo passou para as ervas secas, para os troncos de árvores mortas. As brasas voaram por toda parte com o vento. Quando vi isso, fiquei muito preocupado. Pensei que os brancos, mas também os Yanomami, foram muito esquecidos.

A fumaça aumentou pouco a pouco e, de repente, ela estava cobrindo toda a floresta. Primeiro, ela subiu ao céu e, depois, baixou sobre nós. Então, lembrei-me dos antigos e fiquei pensando que, nos tempos primeiros, toda a floresta já havia queimado assim. Pensei que poderia recomeçar. Assim, pus-me a cheirar o pó da casca da árvore yãkōanahi para fazer dançar meus espíritos xapiripê. Queria que eles descessem para afastar esta fumaça para longe de nós. Os anciãos da aldeia não me disseram para fazer isso; comecei



Davi Kopenawa e família.

ITAMAR MIRANDA/AC - 1998

Figura 2. Periódicos\Aconteceu Especial\Povos Indígenas no Brasil – 1996-2000. Yanomami incêndio.²

A imprensa somente deu importância ao ocorrido meses depois, como visto na *Figura 2*. Um fato importante nessa reportagem é como Davi Kopenawa aborda a ocorrência do incêndio. Cada povo indígena tem sua crença, acredita na espiritualidade; o povo Yanomami crê nos espíritos das florestas, os *xapiri*. Sobre o incêndio, Davi Kopenawa relata que as secas não chegaram por acaso: o espírito do sol, o *Omamari*, pousou os seus pés na floresta e, devido a isso, tudo começou a secar. Mas os não indígenas, os fazendeiros que moravam ao redor da Terra Indígena Yanomami (TIY), não sabiam disso e acenderam fogo por toda parte, iniciando, dessa forma, o incêndio. As questões espirituais em relação ao território, para o povo Yanomami, são muito fortes. Para cada elemento da natureza, como os rios, as florestas, o sol, a chuva, o vento e os animais, existem espíritos de proteção, os *xapiri*.

² Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/HemeroIndio/17333>.

Com base nessa crença, em 2015 foi lançado o livro “A queda do céu”, onde Davi Kopenawa Yanomami aborda o território de acordo com a cosmologia do seu povo. Ele traz para o diálogo a questão da espiritualidade que está relacionada com as florestas, ou seja, com o território. Para os Yanomami, os *xapiri* (espíritos) são os protetores da floresta:

Os *xapiri* também trabalham sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos. Quando a chuva cai sem parar, a floresta fica coberta de nuvens baixas e escuras durante dias, e a um dado momento não aguentamos mais. Ficamos sem poder caçar nem abrir roças para plantar bananeiras. Temos pena de nossas mulheres e crianças, que ficam com fome de carne de caça (KOPENAWA e ALBERT, 2019, p.197).

O diálogo de Kopenawa e Albert (2019) é interessante por pontuar o respeito pela floresta, sempre ponderando a importância dos *xapiri* para o povo Yanomami. Os povos indígenas, de modo geral, têm uma espiritualidade muito forte e a mesma intensidade de relação com a natureza, que é o elo fundamental para a proteção do território. Os Yanomami têm com a floresta uma relação não apenas intensa e respeitosa, mas espiritual. São considerados um povo de recente contato, segundo a classificação do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973).

A Terra Indígena Yanomami (TIY) possui diversas riquezas naturais e minerais e isso aguça a cobiça dos não indígenas, desde garimpeiros, madeireiros e grandes empresários até o atual presidente. De acordo com dados da Agência Nacional de Mineração (ANM), um quarto das Terras Indígenas teve processos minerários registrados nessa autarquia, mesmo não havendo, ainda, qualquer regulamentação que trate especificamente da mineração em terras indígenas. Na Amazônia Legal, um terço das áreas indígenas tem processos desse tipo que incentivam a invasão dos territórios dos povos indígenas no Brasil, causando genocídio e massacre dos povos. Além do persistente interesse garimpeiro sobre a TIY, é importante notar que quase 60% do território está coberto por requerimentos e títulos minerários registrados no Departamento Nacional de Produção Mineral por empresas de mineração públicas e privadas, nacionais e multinacionais (ISA, 2020).

Devido às inúmeras riquezas existentes no território, atualmente a TIY enfrenta mais uma vez a invasão de garimpeiros, ocasionada pela cobiça em explorar os recursos naturais que se intensificou com a pandemia da covid-19 e isso, infelizmente, com apoio do atual governo. As ameaças que se apresentam neste momento de pandemia sobre as comunidades da TIY são extremamente violentas

e muito graves. Como resposta, a campanha “ForaGarimpoForaCovid” foi lançada, uma iniciativa do Fórum de Lideranças Yanomami e Ye’Kwana e da Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Wanasseduume Ye’kwana e da Hutukara (SEDUUME). Diante dessa onda de invasão, Davi Kopenawa denuncia os crimes cometidos pelos invasores (garimpeiros).

TERRITÓRIO: IDENTIDADE INDÍGENA

Ailton Alves Lacerda Krenak, mais conhecido como Ailton Krenak, é líder indígena do povo Krenak, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro. É considerado uma das maiores lideranças do movimento indígena brasileiro, possuindo reconhecimento internacional. Ailton Krenak, assim como Álvaro Tukano e outras lideranças, foi figura fundamental no processo de luta para que nossos direitos indígenas enquanto coletividades fossem reconhecidos na Constituição Federal de 1988, nos artigos 231 e 232. Essas conquistas representaram o grande marco histórico dos povos indígenas, os quais se fizeram ouvir por meio do movimento indígena, garantindo não apenas o direito à demarcação das Terras Indígenas, mas a conquista do território como um direito inalienável e a reprodução dos seus modos de vida como um direito cultural fundamental, assegurando aos povos simultaneamente o direito de existir, subsistir, se organizar e se fazer representar autonomamente. Um momento histórico desse processo foi o discurso feito em 1987 na Assembleia Constituinte por Ailton Krenak, então uma jovem liderança e, atualmente, autor de livros recentemente publicados como “Ideias para adiar o fim do mundo” e “O amanhã não está à venda”.

A luta do movimento indígena no Brasil emergiu em 1970, com a conjuntura política e social daquela época quando o país enfrentava um regime de exceção, a ditadura militar de 1964. Nesse período, a política brasileira previa a integração dos povos indígenas, fazendo com que os indígenas deixassem de lado a sua identidade étnica (MUNDURUKU, 2012). Sabemos que a integração dos povos foi estratégia política para usurpar as terras indígenas e explorar os recursos naturais nela existentes, visando principalmente o crescimento econômico do país. A violência enfrentada pelos povos indígenas na ocasião era uma luta individual de cada povo, pois não tinha repercussão nos veículos de comunicação. No entanto, somente a partir da década de 1970, com o apoio de parte da Igreja Católica que passou a defender os mais pobres, entre eles os povos originários, é que a luta dos povos indígenas ganhou visibilidade. Devido a essa mudança de postura, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado e se tornou um dos mais importantes parceiros dos povos indígenas na luta por direitos. Após toda a violência que os povos indígenas

vivenciaram naquela época, houve a articulação para a fundação da União das Nações Indígenas (UNI) em 1982 (MUNDURUKU, 2012).

Em julho de 1983, durante a V Assembleia do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), Ailton Krenak, liderança da UNI, se expressou sobre a luta dos povos indígenas por direitos naquele momento e explicou o que seria, no seu ponto de vista, autodeterminação. Em seu depoimento esclareceu que, além de ser uma palavra estranha para o indígena e de significado impreciso, cada povo entende de um modo e há povos que nem sequer imaginam sua autodeterminação. A autodeterminação é, para uma parcela da população indígena, “um processo de luta e resistência” que se expressa nitidamente na demanda pela demarcação das terras (*Figura 3*).

A UNI e a autodeterminação

A idéia de autodeterminação é algo meio impreciso. Cada índio entende de um modo. E cada aliado da luta imagina uma forma de autodeterminação para o índio. Há modelos mais aproximados das aspirações indígenas e outros que não têm nenhuma proximidade com essas aspirações. Há comunidades indígenas que nem sequer imaginam sua autodeterminação. O que expressamos não é a idéia de um todo da população indígena, mas apenas de uma parcela, que, através de um processo de luta e de resistência, foram compreendendo algumas formas de organização e foram assimilando formas de organização que não são dos índios. A própria palavra nos é estranha. Xangrê perguntava: — O que é autodeterminação? O que sabemos é que nossas terras têm que ser demarcadas, queremos:

— que não se continuem as invasões nas comunidades indígenas para nos destruir culturalmente.

— que não continuem a guerra contra o índio ou, ao menos, que se reconheça para o índio o direito de guerra.

O Estado não pode continuar tratando o índio como inimigo, num processo de guerra de ocupação, em que a população remanescente, hoje, é apenas sobrevivente dessa guerra de ocupação que vem sendo mantida há 400 anos.

— O Estado não pode continuar querendo matar de desespero, de falta de expectativa de vida, de envergonhamento por pertencer a outra cultura e incapazes de dirigir a própria vida. Nessa guerra sistemática nunca nem nos deram o status de inimigo. Mas nos deram o status de “filhos”: são os tutores. Forma muito estranha de combater!

Face a um Estado tão forte, como estabelecer alianças e trabalhar no sentido de o Estado ceder um pouquinho — porque não temos ilusão de que vai ceder mais que um pouquinho porque é muito forte e se sente seguro de si para mover a opressão contra populações indígenas e contra a população brasileira como um todo.

Não existe solução do índio sem solução de todos. Não imagino que o problema do índio seja resolvido sem ser resolvido o problema da sociedade toda.

Nossa expectativa diante do Brasil é um pouco desanimadora. Não no sentido de que vamos parar de lutar, mas no sentido de que todas as formas de luta têm sido ineficazes.

O Governo brasileiro quer nos jogar numa situação em que não vamos mais pedir ao fazendeiro para sair da terra. O índio está sendo posto numa situação em que à violência só poderá resistir com violência.

O que nós queremos como mais urgente é:

1. Demarcação das terras.
2. Recursos próprios para desenvolver projetos de apoio econômico dentro de algumas áreas. Porque muitas vezes uma comunidade já tem suas terras garantidas, mas não tem meios de desenvolver projetos que dêem autonomia econômica pra ela continuar avançando.
3. Um programa de educação que fosse melhor discutido, que fosse discutido mais profundamente no sentido de formar pessoas, formar índios que possam desenvolver trabalhos, no sentido de alcançar autonomia econômica nas comunidades. Porque nós sabemos que muitas vezes o índio, depois que ele estuda, depois que ele se forma, ele não

se formou pra ser um índio, ele não se formou pra ser uma pessoa útil à sua comunidade, ele se formou pra ser um sujeito que arrumou uma saída na vida. Nós não tivemos até hoje condições de estabelecer um plano de trabalho, nós estamos agindo pelo jeito que o vento vai tocando.

Então a primeira tentativa de uma organização autônoma da população indígena, que foi a UNI, ela sofreu um revés muito grande e estamos tentando, a partir desse ano, a partir do começo deste ano, restabelecer esse trabalho, reunir os possíveis companheiros para reativar esse trabalho. Não temos uma representação nacional, como foi no começo.

Hoje nós estamos organizados na forma de coordenadorias regionais em que os coordenadores da UNI, na medida do possível, estarão em suas comunidades mesmo. E o plano desse trabalho é que dentro de cada comunidade exista um conselho coordenador que vai representar junto às outras coordenadorias, a nível nacional da UNI. (Trechos do depoimento de Ailton Krenak à Vª Assembleia Nacional do CIMI, realizada em Itaipu-SP no final de julho, extraídos do Porantim, setembro de 1983).

Figura 3. Periódicos\Aconteceu Especial nº 14 – 1983. Depoimento de Ailton Krenak durante a V Assembleia do CIMI em julho de 1983.³

3 Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/HemerioIndio/6601>.

Nesse depoimento (*Figura 3*), Ailton Krenak expõe sua preocupação com o tratamento dado pelo governo aos povos indígenas: “O governo brasileiro quer nos jogar numa situação em que não vamos mais pedir ao fazendeiro para sair da terra. O índio está sendo posto numa situação em que a violência só poderá resistir com a violência”. Nos dias atuais a história se repete, o governo brasileiro continua se valendo de dispositivos de poder para usurpar as terras indígenas.

Hoje, temos as tecnologias a nosso favor, as redes sociais, jornais, revistas e estamos marcando presença nas universidades, onde estamos nos especializando para adquirir o conhecimento científico/acadêmico que, nos dias atuais, se tornou algo fundamental para a luta e proteção dos direitos garantidos. Nos anos que antecederam às conquistas dos nossos direitos na Constituinte, Ailton Krenak marcou esse processo histórico, como mostra a *Figura 4*.



Em entrevista concedida ao jornal *Tribuna do Ribeira*, em 24 de novembro de 1984, Ailton Krenak explica a luta dos povos indígenas durante a Assembleia Constituinte para que os direitos territoriais fossem garantidos na Constituição de modo permanente. Em sua explicação, Krenak relaciona o direito à terra ao direito à autonomia. Ele explica a importância do direito à terra: “a única condição dos povos indígenas continuarem existindo não só fisicamente, mas também culturalmente, é garantindo seus territórios” e, com relação à autonomia, ele insiste que “se [...] esses territórios são indígenas, ali dentro tem que se desenvolver uma economia e uma forma de organização que atendam aos interesses das comunidades indígenas” (*Figura 4*).

⁴ Disponível em: <http://www.docvrt.com/docreader.net/HemeroIndio/6816>.

Desde quando o nosso território indígena foi invadido, nossos antepassados travaram a luta pela nossa sobrevivência por meio da resistência diária; no decorrer das décadas, várias lideranças surgiram na luta incansável pela proteção dos territórios. A violência contra os povos indígenas apenas muda de “nome”. Nesses embates sempre tivemos indígenas que estavam (e ainda estão) lutando pela proteção dos nossos direitos enquanto população indígena. O texto “Controle indígena” de Ailton Krenak, publicado em maio de 1986, demonstra essa trajetória (Figura 5).

Figura 5. Periódicos\Aconteceu Especial\ n° 17 – 1985-1986. Controle Indígena, texto de Ailton Krenak, Coordenador da UNI, maio de 1986. In: ISA, Povos Indígenas do Brasil/CEDI, Aconteceu Especial, n. 17, 1985-1986, pp. 56-57).⁵

UNI

Controle indígena

A atividade mineradora nas áreas indígenas, sem o controle das comunidades, se constitui numa violação da integridade territorial desses povos além dos graves danos à estrutura das comunidades, destruição do meio ambiente e dilapidação de um patrimônio que deveria ser objeto da construção das economias desses povos como e quando julgam oportuno.

O Tuxáua Dico, do povo Sateré-Mawé, disse: Como pode mexer no que está de baixo da terra, sem mexer com quem está em cima da terra?

Para o povo indígena, cada rio, cada montanha, cada trecho de floresta tem um sentido que transcende o aspecto físico. São cemitérios, sítios sagrados, roças, áreas de caça e pesca, compondo um universo onde se elabora a vida e o sentido espiritual das culturas.

Pensar a atividade mineradora, mesmo que dentro de uma visão racional de preservação do meio ambiente, não atende à especificidade do tipo de ocupação territorial dos povos indígenas.

Nesse sentido, a proposta da União das Nações Indígenas é de que toda atividade envolvendo as riquezas do solo e subsolo das áreas indígenas estejam subordinadas a critérios definidos por cada nação habitante do território em questão, considerando-se a existência de cerca de 180 micronações espalhadas por todo território nacional.

O princípio da autodeterminação dos povos aponta para a necessidade de alcançarmos uma legislação que contemple a diversidade cultural destes povos e os diferentes estágios de contato e interação com a sociedade nacional, sem, contudo, atribuir ao Estado o papel de definidor unilateral dessa relação.

A garantia, hoje, de uma legislação que afirme o direito de cada nação indígena decidir sobre a oportunidade da exploração de suas riquezas territoriais deverá partir dos seguintes pontos:

1. Reafirmar o princípio do artigo 198 da atual Constituição Brasileira sobre o caráter de exclusividade ao usufruto das riquezas existentes nas terras indígenas, estendendo essas garantias ao subsolo.
2. A legislação que venha a regulamentar este artigo da Constituição deverá explicitar a indisponibilidade das terras indígenas vetando toda ação externa que venha a alterar a vida, a cultura e a integridade territorial (solo e subsolo) dos povos indígenas.

Essa posição que o movimento indígena adota com relação à indisponibilidade dos territórios e a urgência de uma consciência nacional acerca das relações do Estado brasileiro e as sociedades indígenas busca resgatar o princípio da autodeterminação dos povos, negando toda a história das relações firmadas nas leis paternalistas que vigoraram até hoje.

Ao Estado cabe a tarefa de garantir a segurança e os direitos dos povos indígenas defendendo as fronteiras das áreas e criando mecanismos que garantam a inviolabilidade desses territórios. No entanto, esse dever do Estado não desobriga as comunidades da sua responsabilidade sobre o destino daquilo que se constitui o seu patrimônio. (Texto de Ailton Krenak, da Coordenação Nacional da UNI, maio de 1986).

⁵ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=hemerioindio&pagfis=7164;>
[http://www.docvirt.com/docreader.net/HemerioIndio/7165.](http://www.docvirt.com/docreader.net/HemerioIndio/7165)

Nesse texto, Ailton Krenak se posiciona, enquanto coordenador da UNI, sobre a mineração em terras indígenas. Para ele, além de constituir uma violação da integridade territorial desses povos e ao meio ambiente, causa danos à estrutura das comunidades e representa uma dilapidação do patrimônio objeto de construção das economias desses povos (*Figura 5*).

Ailton Krenak segue a mesma linha de pensamento que Davi Kopenawa expôs em seu livro “A queda do Céu”. Para Ailton Krenak, as montanhas, as árvores e os rios fazem parte do povo Krenak, por isso, de acordo com a cosmovisão do seu povo, eles as respeitam. Para os Krenak, as montanhas, as árvores e os rios fazem parte da coletividade.

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (KRENAK, 2018, p. 21).

Nesse trecho ele explica que, para os Krenak, o território não é um mero bem material que possa ser usado para fins meramente econômicos. Sempre reforçando a importância do território na construção da identidade enquanto coletivo indígena, o território também é sinônimo de identidade. A identidade de cada povo indígena está intimamente ligada ao território, seja na forma de viver a nossa cultura e tradição, seja na forma de manter fortalecida a nossa espiritualidade.

TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO

*“O território é cheio de ciência,
o limite de uma terra está em nossa consciência.”*
Célia Xakriabá, 2014

Célia Nunes Correa, também conhecida como Célia Xakriabá, é uma professora ativista indígena do povo Xakriabá em Minas Gerais. A luta dela centra-se na reestruturação do sistema educacional, no apoio às mulheres e à juventude dentro do povo Xakriabá e na mudança das fronteiras geográficas para manter seu território. Célia Xakriabá é mestre em Desenvolvimento Sustentável, Área de Concentração em Sustentabilidade Junto a Povos Tradicionais pela UnB; atualmente é doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais.

Célia Xakriabá, uma das lideranças e ativistas femininas mais importantes do movimento indígena brasileiro, atua fortemente pela demarcação e proteção dos territórios indígenas. Em sua dissertação de mestrado ela aborda o processo de resistência e luta que o seu povo enfrentou para, finalmente, conquistar a demarcação e homologação de suas terras. Nesse processo de enfrentamento e luta, o povo Xakriabá nunca esteve à procura de um “território mais bonito”, mas lutou sim, para ter acesso àquilo que lhe é de direito. A relação que se tem com o território não é uma relação da terra como matéria, é uma relação ancestral do território como corpo e espírito (CORRÊA, 2018). Todos os povos indígenas têm uma ligação espiritual e sagrada muito forte com o seu território.

O povo Xakriabá sofreu um verdadeiro genocídio no ano de 1987, em decorrência do conflito entre os indígenas e os latifundiários pela posse do território indígena; esse triste episódio ficou conhecido como “Chacina Xakriabá” e teve repercussão internacional; diversas lideranças morreram e os crimes ficaram na impunidade (CORRÊA, 2018) (*Figura 6*).

A homologação da terra somente veio a ocorrer em 1988. Nesse processo, o povo Xakriabá sentiu a necessidade de retomar as práticas culturais de agricultura e repensar as suas formas de organização interna, que foram violentadas durante todo o processo histórico de desterritorialização, esbulho e expropriação do território. E mesmo tendo se passado trinta anos do triste episódio da chacina, o território continua ameaçado e sendo invadido. As ações de ataque aos Xakriabá continuam sendo executadas até hoje pelos mesmos grupos políticos, “assim como os interesses e a intolerância, juntamente com o desrespeito às diferenças, insistem em negar o direito à efetivação dos projetos de vida do povo” (CORRÊA, 2018, p. 30).

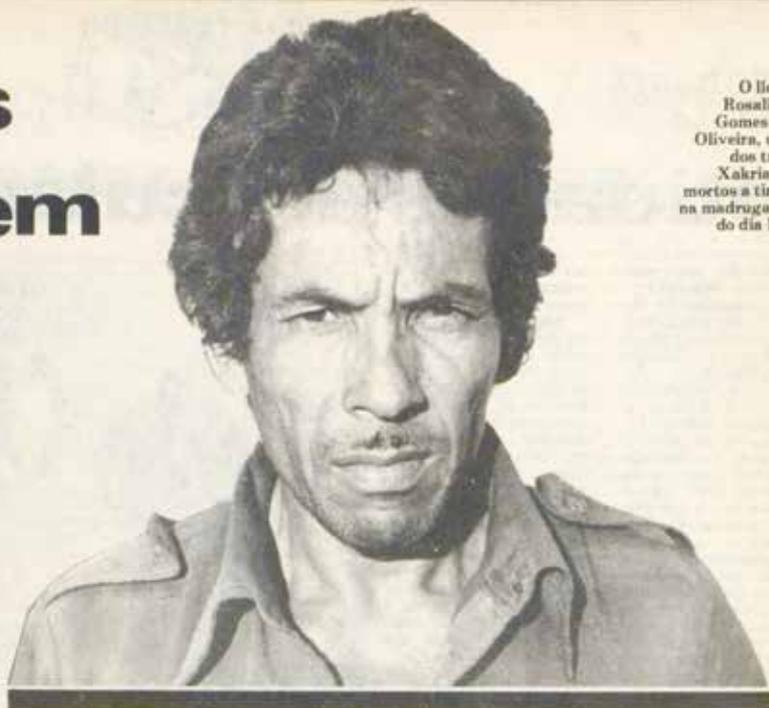
Mesmo após o massacre, os Xakriabá permanecem fortes, mantendo sua cultura, costumes e tradições, e são reconhecidos por terem suas raízes profundas análogas às raízes do Cerrado.

As árvores do Cerrado – conhecidas por suas formas retorcidas, cascas e folhas grossas – perdem suas folhagens na época da seca, mudando totalmente a paisagem. Essas perdas ocorrem porque as árvores precisam evitar perder água e fortalecer seus troncos e raiz, mas quando chega o período das águas, o cenário no território Xakriabá se transforma de novo completamente, com a renovação das folhagens das árvores (CORRÊA, 2018, p. 31).

XAKRIABÁ

Grileiros promovem chacina

O líder Rosalino Gomes de Oliveira, um dos três Xakriabá mortos a tiros na madrugada do dia 11



Na madrugada do dia 11 de fevereiro último, quinze homens, comandados por Francisco de Assis Amaro, conhecido grileiro do norte de Minas Gerais, ocuparam a aldeia Sapé, no município mineiro de Itacarambi, e atacaram a casa do líder Xakriabá Rosalino Gomes de Oliveira. Três índios foram mortos: o próprio Rosalino, 42 anos, José Pereira Santana e Manuel Fiuza da Silva, que se recuperava de ferimentos do atentado sofrido em maio de 1986 quando Alfredo Ferreira Leite tentou matá-lo. A Xakriabá Anízia Nunes de Oliveira saiu ferida, e o pistoleiro Agenor Nunes Macedo também acabou sendo morto.

A investida ocorreu às duas horas da madrugada, segundo Anízia, esposa de Rosalino. Conforme ela conta, estavam todos dormindo quando os jagunços chegaram atirando. «Na hora em que o Rosalino falou pra mim sair pra fora, recebi um tiro e cai». Mesmo assim, ela conseguiu sair da casa com uma criança no colo acompanhada de um menino de 11 e outro de 12 anos. Foi quando «mandaram nós sentar no terreiro. Ordenaram que a gente não corresse, senão iam acabar com tudo. Ai eles tomaram conta da casa. Matou logo o Rosalino e outro moço paraplético», Manuel Fiuza da Silva.

Terminado o tiroteio, o menino de 11 anos foi obrigado a arrastar o cadáver do Rosalino para o terreiro, pois os pistoleiros queriam ter certeza de que ele estava morto. Um deles falou: «Vamos acabar com o resto, vamos acabar com a raça toda», conta Anízia. E disse que naquele dia «estava com o peito avado, porque o valentão» (se referindo a Rosalino) estava morto.

Antes de deixar a área, Francisco de Assis Amaro prometeu que voltaria para matar o cacique Manuel Rodrigues, conhecido como Rodrigão, e outras lideranças xakriabá. «Eles sabem que tirando a vida de todos os representantes, eles tomam conta da área», afirma Anízia. «Então a gente fica esmorecida».

As ameaças de que atacariam a aldeia vinham sendo feitas já há algum tempo pelos grileiros das terras xakriabá. Só esperavam que a área ficasse sem nenhum policial federal. «Uma das coisas que achei



A mãe de Rosalino, cujas terras estão invadidas por mais de 100 famílias de posseiros

mais errada foi a polícia ter se retirado da área antes de retirar os posseiros», mais de 100 famílias que há meses estão vivendo na aldeia Sumaré à espera do reassentamento prometido pelo Inbra, Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad) e Ruralminas. Mas, os policiais saíram e a chacina ocorreu com a participação de vários posseiros levados pelos grileiros que não querem vê-los fora das terras indígenas.

Dos 15 homens que participaram do ataque, seis foram presos no dia 20, em Itacarambi, pela Polícia Federal de Minas Gerais: o próprio Francisco de Assis Amaro, transferido para Belo Horizonte, Roberto Ferreira de Alquimim, Germano

Gonçalves da Silva e os irmãos Sebastião de Oliveira Vidoca, Claudomiro de Oliveira Vidoca e Martinho Alves Vidoca.

Grileiros

O motivo das investidas contra os Xakriabá é o interesse de grileiros pelas terras indígenas: 46.414 hectares, demarcados em 1979 pela Funai. E não são «simples» grileiros. O próprio prefeito de Itacarambi, José Ferreira de Paula, é um deles, junto a Manoel Caribé Filho, candidato a deputado estadual pelo PMDB, derrotado nas últimas eleições, Aécio Pereira Costa, empresário de Montes Claros (MG), Paulo Roque, empresário de

Recife (PE) e o fazendeiro Francisco de Assis Amaro.

De todos os crimes até hoje praticados contra os Xakriabá, nenhum chegou a ser apurado. O que existe são alguns processos que se arrastam lentamente na Justiça Federal. Até o delegado de polícia de Itacarambi, Antônio Reis, tem-se colocado claramente a favor dos grileiros. A 14 de agosto de 1986, Reis esteve na xakriabá acompanhado pelo pistoleiro Amaro Ribeiro Sobrinho, ameaçando vários índios.

O Cimi chegou a encaminhar uma representação contra Antônio Reis junto à Corregedoria de Polícia de Minas, onde várias lideranças sindicais da região de Itacarambi o acusam de envolvimento em grilagens de terra. Nenhuma providência, porém, foi até hoje tomada.

Missa

No dia anterior à prisão dos seis integrantes do grupo que promoveu o ataque aos Xakriabá, aproximadamente 600 pessoas participaram da missa celebrada pelo bispo de Januária, dom Anselmo Müller, na aldeia Sapé. A celebração se deu junto aos túmulos localizados entre as casas de Rosalino e Manuel Fiuza. Além dos Xakriabá, estavam presentes o bispo designado pela CNBB para pastoral indígenista de Minas Gerais, dom Felipe, representantes do Cimi Nacional e Regional Leste, deputados, padres e membros de várias outras entidades e movimentos sociais no Estado de Minas.

Figura 6. CIMI, Grileiros promovem chacina, Porantim, março de 1987. Fonte: Corrêa, 2018, p. 28.º

A resistência do povo Xakriabá se caracteriza com a mesma resiliência do Cerrado. O bioma Cerrado é reconhecido por sua biodiversidade, onde se concentram variedades da flora e da fauna brasileiras; também é conhecido por sua grande capacidade de resiliência, pois, mesmo sendo um dos biomas que mais sofrem com impacto antrópico, ou seja, causado pelo homem, tem o poder de autorregeneração inexplicável. O território Xakriabá se localiza na região semiárida e nos últimos anos tem se tornado mais árida do que nunca, pontua Célia Xakriabá, daí a necessidade de articular novas posturas de luta e resistência, com enfoque na cultura, na reafirmação identitária de reconquistas e nas retomadas territoriais (CORRÊA, 2018).

Além disso, a tradição oral entre os Xakriabá é uma prática constante. Eles praticam a oralidade no que é chamado de *Loas* – pessoas que não sabem ler e nem escrever, mas fazem versos rimados; as expressões não ficam restritas a um único território, no entanto, o entoar do povo Xakriabá é único (LOPES, 2016 *apud* CORRÊA, 2018). Célia Xakriabá debate a importância do território a partir da sua vivência como indígena Xakriabá, reforçando que desde o seu nascimento e toda a sua formação, sua trajetória está marcada pelas lutas em torno do território e pelos processos educativos tradicionais, desde a escrita de cartas por seu bisavô até a oralidade. Ela pondera que se a academia – com seus critérios e normas – “forma” doutores de boa fala, e aqueles que analisam a fala, os especialistas formados em linguística, os linguistas; de maneira análoga, a ciência do território forma os mais velhos Xakriabá, doutores da oralidade e criadores de conceito nativo (CORRÊA, 2018). Tradicionalmente, os processos de conhecimentos e ensinamentos entre os povos indígenas são feitos na prática, os anciões repassam seus conhecimentos na vivência, através da oralidade. Os povos indígenas são povos da oralidade.

As palavras são guardadas como herança e leva as parábolas e os aprendizados das grandes lideranças. O ensinamento dos mais velhos e das lideranças é repassado adiante. Célia Xakriabá aborda a concepção de educação como território; no entanto, lembra que a ferramenta para a aprendizagem não é o giz, mas a luta. O limite do aprendizado identitário está em cada um, no quanto somos capazes de subverter os espaços com os quais convivemos, transitando por eles sem deixar que nos desbotem (CORRÊA, 2018).

Nesse sentido, o conhecimento para os indígenas tem um significado muito forte que perpassa a matéria e que é espiritual também. Para o povo Xakriabá, por exemplo, a presença do barro (branco) é um importante ensinamento que antecede a presença da escola. “As mãos que moldam um pote ou uma panela de barro trazem um pedaço do território e toda a sua sabedoria” (CORRÊA, 2018, p. 40). Tudo que está no território é sagrado e respeitado pelos indígenas, o território e o povo são um só, “o corpo como território e o território

como corpo” (CORRÊA, 2018, p. 42). O fato de nós, povos indígenas, estarmos vivendo entre dois mundos (território e universidade) faz com que estejamos sempre fortalecendo nossos laços com o território, e a pintura corporal é um dos exemplos. Neste sentido, “a pintura carrega significados para além dos traços que podemos ver, a pintura veste, ‘re-veste’ e nos faz sentir que temos um lugar de pertença no território do corpo” (CORRÊA, 2018, p. 45).

Sobre a importância e o significado da pintura corporal e da sua relação com o território/corpo, Célia Xakriabá explica que a “pintura de jenipapo presente no território do corpo”, também orienta o caminhar do povo Xakriabá (CORRÊA, 2018, p. 46) (*Figura 7*).



Figura 7.
Pintura Xakriabá feita no pé.
Foto: Edgar Corrêa Kanaykô (2014)
(*apud* CORRÊA, 2018).

A pintura corporal é característica importantíssima na manutenção cultural dos povos indígenas. Por meio da pintura os indígenas fortalecem a luta, a conexão com o território e principalmente a identidade, sobretudo quando estamos distantes das nossas aldeias e/ou comunidade. A pintura corporal também é sinônimo de resistência.

O território é a motivação para o fortalecimento do Movimento Indígena, isso sempre foi para os povos uma grande preocupação.

A não demarcação coloca sob constante ameaça a relação do povo com o território e o modo de viver harmônico e sustentável. Embora a cultura não seja estática, é necessário manter a relação com o sagrado, e isso passa necessariamente pelo território (CORRÊA, 2018). A convivência dos povos com a natureza sempre foi respeitosa, essa relação de respeito é o bem viver dos povos indígenas.

Na colonização do Brasil, logo após a “invasão” que é conhecida pela sociedade como “descobrimento”, começou a extração de todos os recursos naturais deste território, enriquecendo os colonizadores, aumentando a desigualdade, massacrando os indígenas para retirar as riquezas de nossa própria terra. A sociedade foi mudando, várias transformações, inovações tecnológicas e, com elas, a destruição e poluição do meio ambiente. Sem contar a diminuição dos recursos para garantia de nossa sobrevivência e reprodução cultural. A população indígena, apesar de todos os crimes sofridos, mantém as suas raízes culturais muito fortes, respeitando o espaço territorial e mantendo o laço sagrado com o que lhes é de direito.

As reflexões e as abordagens que Célia Xakriabá faz sobre o território são importantes porque é a partir do olhar de uma mulher indígena. As mulheres são parte fundamental na luta pela proteção das terras indígenas. O papel das mulheres na manutenção dos nossos hábitos alimentares e da nossa agricultura é muito importante. Para comer com dignidade precisamos garantir a autonomia alimentar de quem planta sem veneno, valorizando a agricultura familiar, cada povo e seus territórios. Nas mãos que plantam muitas sementes, que na terra fazem germinar, é que se mantém a tradição presente no paladar (CORRÊA, 2018).

Em 2019, houve a primeira marcha nacional das mulheres indígenas organizada por mulheres indígenas que reuniu 2.500 indígenas de 130 povos diferentes com o tema “Território, Nosso Corpo, Nosso Espírito”.

TERRITÓRIO: LOCAL DE DIREITOS

Eloy Terena, indígena Terena da Aldeia Ipegue (MS), é advogado da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e pós-doutor em Antropologia na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) em Paris. Também realizou estágio pós-doutoral na Brandon University, Canadá, com foco em conflitos territoriais indígenas (2019).

Resgatando brevemente o processo histórico de invasão e colonização das terras indígenas, lembro que muitos povos perderam seus territórios, como o povo Terena, por exemplo. Eloy Terena aborda em sua tese de doutorado, “*Vukápanavo*, o despertar do povo Terena para os seus Direitos: movimento indígena e confronto político”, a

forma de organização do povo Terena para a retomada de seus territórios tradicionais. Essa luta, denominada por ele de o “despertar do povo Terena”, foi a luta efetiva pelo seu território tradicional, território que havia sido usurpado por fazendeiros (2019, p.122). Fazendo um panorama histórico do povo Terena, ele apresenta situações que vão além do processo histórico e que trazem elementos não somente sobre o modo de vida de seu povo, mas também sobre sua forma de agir, suas articulações políticas e suas organizações sociais. O povo Terena travou uma batalha profunda contra os poderosos fazendeiros para retomar parte de seus territórios.

Para que houvesse êxito na (re)conquista de seus territórios, o povo Terena se organizou “formalmente” através do Conselho Terena que lutou e continua lutando pela defesa de seus direitos, principalmente o direito à terra. A luta política foi importante para a organização do Conselho; não se trata de luta política partidária, conforme fala da liderança Lindomar Terena durante uma reunião que explicou não estar ali para falar sobre eleições, muito menos de política partidária, mas sim, para falar dos seus direitos, direitos sobre a terra (*apud* ELOY, 2019). “Esse é o verdadeiro modo de fazer política, se mobilizando para lutar pelos nossos direitos coletivos”, explicou Lindomar Terena. Eloy Terena conta que foram realizadas várias reuniões para mobilizar e organizar o povo Terena para reaver suas terras, como a Assembleia Terena realizada em 2017 (*Figura 8*).



Figura 8. 10ª Assembleia do Povo Terena, 2017. Foto de Mídia Ninja. Fonte: APIB.⁷

⁷ Disponível em: <https://medium.com/@apibcomunicacao/10%C2%AA-grande-assembly-mostra-a-pot%C3%Aancia-do-povo-terena-1856a143ee38>.

A rearticulação do Conselho Terena foi muito importante. Lindomar Terena foi responsável por essa mobilização e fortalecimento do seu povo, em conjunto com outras lideranças e caciques. Após essa rearticulação, em 2012, ocorreu a grande Assembleia do Povo Terena cujo documento final demonstra os desafios postos aos direitos indígenas. Os documentos constituem-se em atos de reafirmação de direitos historicamente negados, são fontes primárias e únicas que revelam a conjuntura da política indigenista no Brasil. Essa maneira de os povos indígenas se organizarem em assembleia, debatendo os problemas sociais que os afetam e, posteriormente, enviando cartas às autoridades em Brasília, são formas próprias e legítimas de participação ativa na vida política (ELOY, 2019).

No entanto, para que o povo Terena pudesse (re)conquistar seu território, houve lutas, conflitos e resistências, muitas lideranças tombaram no meio do caminho. A luta e a conquista pela retomada de suas terras é um fato histórico, o território retomado é território (re)conquistado e, para os Terena, é um local de direitos coletivos, onde a comunidade pode usufruir de seu território, de onde seus antepassados foram retirados e, nos dias atuais, são impedidos de usufruir (ELOY, 2019). Esse processo de luta, defesa e retomada das terras durou longas décadas. A reportagem do jornal *Correio do Estado*, de 18 de agosto de 1988, relata o conflito do povo Terena da aldeia Buriti com fazendeiros (*Figura 9*).

Terena da aldeia Buriti defendem suas terras

O conflito em torno de uma área de 234 ha por pouco não pôs em choque os 800 índios Terena da aldeia de Buriti, no município de Sidrolândia e o fazendeiro Geraldo Corrêa, proprietário da Fazenda Estrela, limítrofe com as terras indígenas. O fazendeiro iniciou o desmatamento de uma das margens do rio que divide sua propriedade da aldeia, para, possivelmente, posteriormente consolidar a ocupação da área, com plantio. A Funai acionou a PF que determinou a suspensão dos trabalhos e apreendeu as máquinas. O litígio sobre a delimitação da aldeia só vai ser superado com o trabalho de demarcação, que por convênio, foi delegado à Terrasul. Enquanto isto, a Funai recorreu à Justiça Federal, reclamando judicialmente a manutenção da posse da área, tomando como base os documentos de escrituração que possui, além da existência de um cemitério indígena, prova de que desde tempos inmemoriais, a terra era ocupada pelos índios. (*Correio do Estado*, 18/08/88)

Figura 9. Periódicos\Aconteceu Especial\ n° 18 – 1987-88-89-90. Terena da aldeia Buriti defendem suas terras.⁸

Em artigo recente, escrito por Eloy Terena e Deborah Duprat (2021) sobre o genocídio em curso no Brasil, destaca-se a centralidade do território para os povos indígenas por ser um “espaço de intercâmbio que, uma vez suprimido, leva ao colapso do mundo da vida coletiva”. Essa centralidade foi reconhecida pelo ministro Menezes Direito no caso Raposa Serra do Sol:

⁸ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/HemerioIndio/16044>.

Não há índio sem terra. A relação com o solo é marca característica da essência indígena, pois tudo o que ele é, é na terra e com a terra. Daí a importância do solo para a garantia dos seus direitos, todos ligados de uma maneira ou de outra à terra. É o que se extrai do corpo do art. 231 da Constituição” (...) “É nela e por meio dela que eles se organizam. É na relação com ela que forjam seus costumes e tradições. É pisando o chão e explorando seus limites que desenvolvem suas crenças e enriquecem sua linguagem, intimamente referenciada à terra. (...). Por isso, de nada adianta reconhecer-lhes os direitos sem assegurar-lhes as terras, identificando-as e demarcando-as” (MENEZES DIREITO *apud* ELOY; DUPRAT, 2021).

Segundo Eloy Terena e Deborah Duprat, “A negativa ou omissão deliberadas na demarcação das terras indígenas configura o crime de genocídio” nos termos do artigo 2º, “C”, da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio; “mata-se um povo quando lhe são impostas condições de vida capazes de levar à sua destruição física”. Ao longo do projeto colonial, vários povos indígenas morreram ou aqueles que sobreviveram tiveram de se submeter a “um processo de integração da cultura dominante, assimilando a linguagem e o sistema de valores do colonizador”. Após explicar o que é genocídio e como este atingiu os povos indígenas no Brasil, os autores denunciam que “está em curso um processo de genocídio dos indígenas no Brasil, capitaneado pelo atual presidente da República” (ELOY; DUPRAT, 2021). Ressalta-se que esse processo de genocídio não é novo, mas que no governo Bolsonaro não está sendo mascarado. Nada foi fácil para os indígenas desde a colonização, guardamos dores profundas que transcendem a ancestralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este capítulo, quis propor um diálogo, dando destaque à perspectiva dos pensadores indígenas sobre a importância do território. Os pensadores aqui referenciados são respectivamente das regiões Norte e Centro Oeste do Brasil. Procurei destacar, para cada um deles, um aspecto importante da sua visão sobre o território. Observa-se, a partir de suas diferentes óticas, algo em comum: a importância do território e a luta, o respeito, e a união de todos os povos em torno dessa questão, o que demonstra a importância do diálogo entre os diversos pensamentos, contribuindo para o fortalecimento do nosso conhecimento e para a ciência dos povos originários que vem dos nossos territórios.

Aproveito para oportunizar este diálogo e colocar em evidência as contribuições dos povos indígenas para a humanidade. Os territórios indígenas são onde se encontram a maior parte dos biomas florestais conservados, principalmente a região amazônica, que é conhecida mundialmente pela sua diversidade de riquezas naturais e minerais. É conhecida também como o “pulmão do mundo”. Esse fato se deve aos povos indígenas, os originários deste território hoje chamado de Brasil, os guardiões da floresta.

O território para nós, povos indígenas, não é somente um espaço onde plantamos, colhemos e nos alimentamos, mas é nosso lar, é educação e saúde, é o ciclo que rege a vida, daí a importância das demarcações de nossos territórios, dando continuidade à preservação das culturas indígenas, do meio ambiente e nos garantindo o bem-estar e o bem viver.

A sociedade não indígena necessita recuperar os valores da relação com a sua humanidade, no espaço que nós, indígenas, denominamos de corpo-território, como Célia Xakriabá ensina em sua dissertação. É preciso considerar e respeitar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no espaço local e global. Não é possível nos vermos apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo. Para nós, povos indígenas, território também é ancestralidade, espiritualidade, identidade, um espaço de troca de saberes, território é vida, é a base da nossa existência. ●

REFERÊNCIAS

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Vukapanavo – o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2019.

CORRÊA, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável), Universidade de Brasília, 2018.

FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). FOIRN, a federação que representa 23 povos indígenas no Brasil [online], abril de 2019. Disponível em: <https://foirn.org.br/saiba-quem-somos-foirn/>.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. Controle Indígena, maio de 1986. In: ISA, Povos Indígenas do Brasil/CEDI, Aconteceu Especial, n. 17, 1985-1986, p. 56-57. Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena (CRVI).

MUNDURUKU, Daniel. *O Caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

TERENA, Luiz Eloy; DUPRAT, Deborah. O genocídio indígena atual, Comissão Pastoral da Terra [online], 19 março 2021. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/artigos/5578-artigo-o-genocidio-indigena-atual>.



Capítulo 3

A história se repete: genocídio indígena por doenças do Karaíba¹

JULIANA TUPINAMBÁ (AMANAYARA TUPINAMBÁ)
DEBORA TUPINIKIM

*Sou filha de resistência de um povo que é tido como exterminado.
Já passamos pelo processo de colonização, escravidão,
imperialismo, ditadura militar, coronelismo.
Cortaram as nossas folhas, os nossos troncos, mas não
arrancaram as nossas raízes, brotamos, crescemos e demos frutos.
Envenenaram nossos rios, queimaram nossas florestas,
trouxeram doenças desconhecidas por nós, mataram nossos
antepassados, violentaram, mas não contavam que somos raízes,
e que o legado dos nossos ancestrais não morreu com eles.
Tupinambá vive, existe e Resiste!
Juliana Tupinambá, 2021*

INTRODUÇÃO

Sabemos que a história do “descobrimento do Brasil” que é contada nos livros de História e repassada ao longo dos tempos é uma versão dos que aqui chegaram, uma visão romantizada e que difama a imagem dos povos originários, que aparecem ora como “preguiçosos” que entregaram o ouro em troca de espelhos, ora como o “bom selvagem” ou, ainda, como “selvagens canibais” e “sem alma” que precisavam ser civilizados e catequizados para encontrarem a salvação, como retratado na sátira repleta de estereótipos, de Guel Arraes e Selton Mello, *Caramuru – a invenção do Brasil*. O título do filme revela a pretensão do homem branco em acreditar que descobriu e criou o Brasil, uma terra já habitada por uma enorme diversidade de povos. Essa visão é o reflexo da sociedade brasileira que possui um conhecimento sedimentado no etnocentrismo e que considera a diversidade étnica, principalmente a indígena, como desprezível, causando o fortalecimento de uma visão negativa das sociedades indígenas que são consideradas “uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma pré-brasilidade” (ARRUDA, 2001, p. 43).

Sabemos também que a história não foi bem assim, que o processo de invasão e colonização do Brasil foi extremamente violento, baseado na tortura e exploração da força de trabalho. A imagem do indígena como “preguiçoso”, que permanece até os dias atuais, na verdade foi um rótulo dado aos indígenas em razão de sua resistência

¹ Referência a homem branco ou não indígena na língua Tupi.

à escravidão, por fugir e se negar a exercer um tipo de trabalho que ia totalmente contra a sua concepção.

A resistência dos povos originários à exploração foi deturpada e utilizada pelos colonizadores como justificativa para o tráfico de povos do continente africano com fins de escravização. Ao contrário do que muitos acreditam, os povos indígenas que aqui estavam no início da colonização foram sim escravizados, e a escravidão indígena não se encerrou com a chegada dos homens e mulheres trazidos do continente africano. Junto com eles, os colonizadores introduziram o processo perverso da escravidão, e o termo “negro” passou a ser sinônimo de “escravo”, assim, os africanos eram “negros da Guiné” e, os indígenas, os “negros da terra” (GOMES E SCHWARCZ, 2018).

A violência dos colonizadores contra os povos indígenas e africanos não se limitou à escravização e desumanização de seus corpos. Desde os primeiros contatos com os colonizadores que a saúde indígena veio a ser prejudicada, pois junto com os portugueses vieram diversas doenças que serviram como estratégia de invasão e posse do território originário dos povos indígenas. Doenças essas desconhecidas por nós, indígenas, e que foram a causa de um grande processo de extermínio e genocídio dos povos.

É necessário saber que a questão sempre foi por território, e nesses 520 anos de invasão, os povos indígenas se demonstraram extremamente vulneráveis a diversos tipos de doenças, principalmente doenças virais que assolaram as comunidades ao longo do processo de integração do índio à sociedade e no processo desenvolvimentista nacional, acompanhando a expropriação de suas terras.

Para falar de saúde indígena e doenças é necessário salientar a percepção do indígena em relação ao que seria saúde e o que seria doença. Segundo Gersem Baniwa (2006, p.173), “A saúde sim é natural, pois é a própria vida, uma dádiva da natureza, mas cuja manutenção depende de permanente vigilância e cuidado contra os espíritos maus da natureza. A doença, portanto, é o resultado da luta interna da natureza entre os espíritos “bons” e os espíritos “maus” (2006, p. 173). O espírito mau refere-se à capacidade de reação e autodefesa da própria natureza quando ela é transgredida. Assim, a saúde não se constitui como espaço autônomo ou isolado, mas abrange as questões mais gerais das relações sociais, das relações com a natureza, da cosmologia, da organização social, do exercício do poder etc. (2006, p. 173).

Mas não podemos nos ater apenas ao aspecto biológico do processo de adoecimento. Quando voltamos nossa atenção para o processo epidêmico das populações indígenas brasileiras, podemos observar que as causas são mais políticas do que biológicas. A ditadura do grande capital impõe metas de produção e desenvolvimento que devem ser atingidas a todo custo, mesmo que para isso seja preciso

retirar algumas pedras no caminho. O jornalista dinamarquês Arne Falk-Roone publicou, nos anos de 1970, o livro “Índios mortos não falam”, no qual relata a situação dos povos indígenas que testemunhou em suas viagens pelo Brasil e que retrata as contradições e imposições da política indigenista:

Todo o progresso na Amazônia foi realizado contra o desejo dos índios. Foram explorados, humilhados, mortos. É uma guerra civil sem fim. Até agora, durou 400 anos, e não parece que vai parar antes da morte do último índio. O resultado foi genocídio, talvez o maior da história. Hoje só restam 100.000 índios numa área do mesmo tamanho que toda a Europa ocidental. Antigamente, um índio “difícil” era torturado, deixado aos cães meio-selvagens, ou queimado no fogo. Hoje é fuzilado por metralhadoras, ou por balas de “Tommy-guns” colocados na proa de barcos de grande velocidade. Jogam-se bombas de napalm sobre suas residências para ter-se espaços livres para as estradas. O índio só tem uma possibilidade: escapar para ainda mais longe, na floresta.²

No caminho desenvolvimentista do Brasil nós, povos indígenas, somos as pedras que precisam ser retiradas e, para isso, o Estado utiliza de muitas ferramentas. Além das atrocidades documentadas por Arne Folk-Roone, a disseminação de doenças infectocontagiosas nos territórios, uma violência praticada, em sua grande maioria, sob o respaldo legal, por meio da política indigenista, também foi uma ferramenta no processo genocida.

O primeiro órgão indigenista a ser criado pelo governo brasileiro foi o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, período em que o Brasil vivia um processo de expansão para “povoar” e levar o “desenvolvimento” para o interior do país. Esse período foi marcado por muitos confrontos entre os povos nativos que já habitavam aquelas áreas e os grupos expansionistas, culminando em mais um capítulo de genocídio indígena na história do Brasil, pelo qual o país foi denunciado internacionalmente.

Nesse cenário, o SPI surge como uma resposta do governo brasileiro às pressões que vinha sofrendo, tanto a nível nacional como internacional, sobre o massacre dos povos indígenas em curso. O objetivo do órgão era proteger e integrar os indígenas à sociedade, transformando-os em mão de obra para os projetos de expansão que estavam em andamento. Entretanto, a atuação do órgão que deveria proteger os povos indígenas seguiu muito aquém das expectativas, como se observa no documento “Crédito Rural como opção para a agricultura indígena”, produzido em maio de 1987 e que apresenta um breve histórico da política Indigenista:

2 ASI-Funai/Memórias Reveladas. *Índios mortos não falam*. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124743.

Na história de sua existência tomaram-se várias providências para pacificar os conflitos que existem com os civilizados; porém, na assistência aos índios pacificados, a atuação do órgão esteve aquém das expectativas. A diminuição das populações por doenças, as invasões das terras e a exploração do trabalho dos índios continuava sem que o SPI tivesse recursos financeiros, pessoal capacitado e apoio judicial para impedir tais fatos. [...] o SPI, que na época de Rondon fora considerado o elo das relações entre o governo e as comunidades indígenas, passa a ser alvo da crítica dos mais variados segmentos sociais da época, recaindo sobre si a grave denúncia do genocídio étnico.³

A política de atuação do SPI seguiu os preceitos do Código Civil de 1916 e da Lei nº 5.484/1928, que determinavam que os povos indígenas fossem considerados juridicamente incapazes, cabendo ao SPI a responsabilidade da tutela. Sob a justificativa de proteger o território e a cultura indígenas, o órgão indigenista utilizava de seu poder de tutela para retirar comunidades indígenas de seu território tradicional e levar para outras áreas, dessa forma, liberando o território para os projetos do governo, em uma atuação tão contraditória que João Pacheco de Oliveira chama de “Paradoxo ideológico da tutela” (1988, p. 222).

Essa prática do SPI ignorava completamente a importância do território tradicional para a preservação e manutenção da cultura, colocando em risco a vida dos povos que deveriam proteger. Quando não retirava completamente o povo de seu território, restringia-o, confinando a população em pequenas áreas ou ilhas, impossibilitando-os de viver e reproduzir sua cultura livremente em seu território ancestral.

Com essa atuação contraditória, sem uma política que de fato atendesse aos povos indígenas, com um quadro de trabalhadores sem o mínimo de preparo e compromisso para atuar em causas indígenas, começaram a aparecer denúncias de maus-tratos e escravização da população indígena, além de corrupção, contra o SPI. Diante disso, se iniciou uma investigação para apurar os fatos e, em 1967, o órgão foi extinto. Para substituí-lo, foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), com a missão de corrigir os erros cometidos pelo SPI, mas, infelizmente, apenas os reproduziu.

A Funai foi criada para corrigir os erros do SPI, mas herdou a mesma estrutura, o mesmo quadro de funcionários despreparados e descomprometidos do órgão extinto, mantendo a atuação ineficiente, de cunho clientelista, paternalista e totalmente contraditória. Em vez de atuar para a proteção e preservação dos povos indígenas, a Funai seguiu a política integracionista adotada pelos governos desde o período colonial e agora reafirmada pela Lei nº 6.001 de 1973, também conhecida como Estatuto do Índio, ainda em vigência.

3 ASI-Funai/Memórias Reveladas. *Relatório VISA nº 01/88*. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/61167.

O Estatuto do Índio dispõe sobre as relações do Estado, e da sociedade brasileira em geral, com os povos indígenas, diferenciando-os a partir de três situações: “índios não integrados”; “índios em processo de integração” e “índios integrados à sociedade envolvente”. Essa classificação é o resultado de uma visão carregada de estereótipos fundamentados no etnocentrismo das sociedades colonizadoras, compreendendo-se aqui o etnocentrismo a partir do conceito de Lévi-Strauss (2008), em que os nativos foram classificados a partir dos valores e costumes dos europeus, rechaçando totalmente a possibilidade de existir uma diversidade cultural.

Compreendemos essa classificação como uma tentativa de extermínio a partir da negação da identidade étnica, o que pode ser ilustrado pelos trechos do relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de 1981, sobre os povos indígenas e a situação de suas terras no Brasil, onde denuncia a tentativa de extermínio dos povos indígenas, por parte da FUNAI, através da política integracionista (*Figura 1*).

A redação do Estatuto do Índio seguiu os princípios do antigo Código Civil brasileiro, de 1916, afirmando o indígena como “relativamente capaz”, devendo dessa forma ser tutelado por um órgão indigenista de caráter estatal, até a sua integração à sociedade brasileira. Infelizmente, após séculos de colonização marcados por intensa resistência, o imaginário que se tem a respeito desses povos indígenas é o de povos primitivos e atrasados, sem capacidade e percepção de mundo, um imaginário que promove o “apagamento da diversidade cultural e linguística, como se formassem um bloco único” e considera que as culturas indígenas “são incompatíveis com a existência de um Brasil moderno” (BESSA FREIRE, 2016, pp. 33-34).

Nessa lógica integracionista, os indígenas não possuíam o direito de ser indígenas e exercer sua identidade étnica e cultural, sendo as políticas públicas, até então, destinadas unicamente para a sua integração à sociedade não indígena, e não como uma forma de garantia de direitos e qualidade de vida enquanto um povo distinto. Vivemos por um longo período sem direito às políticas sociais, às margens da cidadania, enquanto a Funai só atuava, de fato, em situações extremamente críticas de conflitos decorrentes dos avanços dos planos de exploração econômica que adentravam os territórios indígenas sem nenhum respeito a seus direitos, não muito diferente dos tempos atuais.

Com isso, nosso objetivo aqui é recordar as histórias acerca das doenças trazidas pelo Karaíba, responsáveis por tantos episódios de genocídio que assolaram nossos povos, a partir da análise de documentos históricos, contidos no Centro de Referência Virtual Indígena do Armazém Memória, o qual chamamos de “Acervo Indígena”, apresentando seus processos epidêmicos, identificando e analisando as ações do Estado nesse processo.

CRITÉRIOS DE INDIANIDADE?

Após o fracassado "Projeto de Emancipação" do Ministro Rangel Reis, a Funai, com ordens superiores, volta tentando "emancipar" as comunidades e lideranças indígenas através de um "projeto administrativo de integração compulsória". Integração, no linguajar da Funai, não significa integração de uma etnia no território nacional, com seus direitos históricos e sua cultura específica respeitados; significa antes a perda destes direitos (à terra, p.ex.) e da sua identidade étnica. A integração da política indigenista oficial significa integração numa faixa marginal desta sociedade, integração numa zona de fome e de miséria.

Através da "Instrução Técnica Executiva Nº 0/2/81 - DGPC", assinada pelo cel. Zanoni Hausen, então diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário/DGPC, a Funai nomeou uma "Comissão de Levantamento de Indicadores de Integração". Conforme a Instrução, a Comissão deve no prazo de 10 dias, a contar do dia 26 de janeiro de 81, executar as seguintes tarefas:

- definir os pontos de ambiguidade e conflito do "Estatuto do Índio" em seus conceitos de TUTELA e INTEGRAÇÃO;
- dirimir as dúvidas sobre o que é "índio integrado", "índio em vias de integração" e "índio não integrado";
- elencar os indicadores étnicos, sociológicos, econômicos e linguísticos de integração sem justificá-los ou explicá-los.

Apressadamente a Funai quer saber, quem é ainda índio e quem não é, colocando os povos indígenas numa linha de montagem de "índios isolados" ("os selvagens"), "índios em vias de integração" (os propriamente tutelados pela Funai) e "índios integrados", esses últimos representando a "tarefa cumprida" da política indigenista oficial.

Os assim "integrados" deixarão de ser considerados diante da Lei como índios. Os povos indígenas que até hoje não foram extintos pelo genocídio e etnocídio serão definitivamente apagados do mapa etnográfico através da integração compulsória, pelo integracídio, que não somente prevê a extinção de uma ou outra tribo, mas a espécie "índio" como tal.

No Brasil de amanhã, na visão dos atuais dirigentes da Funai, não haverá mais povos ou nações indígenas, nem índios isolados. Repetidas vezes o cel. Zanoni, atualmente assessor especial do presidente do órgão tutelar e responsável pelo suporte ideológico do órgão, tem insinuado aos serventes indígenas da própria Funai que pedissem sua emancipação afim de serem integrados no quadro dos funcionários "civilizados". As pressões individuais correspondem pressões contra povos inteiros, que a Funai não quer mais reconhecer como índios, como está, por ex., acontecendo com o povo Tembé no Pará e com o povo Kapinawá no Nordeste. A Funai se recusa a demarcar a sua terra, sob o pretexto de que não são mais índios. Na Funai, que no ano passado substituiu mais de 30 antropólogos e indigenistas por coronéis, não se admite mais uma distinção entre emancipado/integrado/civilizado e índio-silvícola.

Através dos "indicadores de indianidade", o órgão tutelar quer burlar a Lei e cronometrar a "integração" compulsória a curto prazo. O que está em jogo é o futuro dos povos indígenas no Brasil. Suas reservas de terras, onde ainda estão demarcadas, representam na política indigenista oficial apenas terras reservadas para as fazendas de amanhã. A tutela mal exercida é como uma bomba relógio com dias contados para os povos indígenas no Brasil.

Figura 1. Trecho de documento do CIMI sobre a política indigenista em 1981. Ver Memórias Reveladas/ASI - Funai.⁴

Para tanto, direcionamos nossa atenção para o povo Yanomami - devido à grande repercussão do seu processo de contato com a sociedade não indígena e que esteve presente em grande parte dos documentos encontrados durante nosso trabalho no Acervo, e para o povo Tupinambá, na tentativa de dar visibilidade à história de um povo que, juntamente com os Tupinikim, habitava o litoral brasileiro quando da chegada dos invasores europeus, e por muito tempo foi tido como extinto, em uma estratégia do Estado para viabilizar o "desenvolvimento" do país.

⁴ Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/73217.

Não pretendemos aqui esgotar nenhuma discussão ou análise sobre este tema, mas incentivar o resgate de memórias, como uma importante ferramenta de luta, no sentido de identificar quando a história se repete – e ela sempre se repete, com novos personagens e métodos, como uma adaptação de um plano que nunca foi interrompido.

A LUTA DO POVO YANOMAMI CONTRA A XAWARA: O FANTASMA DE UM PASSADO NÃO MUITO DISTANTE

A terra-floresta só pode morrer se for destruída pelos brancos. Então, os riachos sumirão, a terra ficará fria, as árvores secarão e as pedras das montanhas racharão com o calor. Os espíritos xapiripë, que moram nas serras e ficam brincando na floresta, acabarão fugindo. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los para nos proteger. A terra-floresta se tornará seca e vazia. Os xamãs não poderão mais deter as fumaças-epidemias e os seres maléficos que nos adoecem. Assim, todos morrerão.

Davi Kopenawa

O povo Yanomami está presente na Venezuela e no Brasil, nos estados do Amazonas e de Roraima, com uma população estimada em 26.780 de pessoas, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), de 2019. Os Yanomami tiveram os primeiros contatos com não indígenas a partir de 1910, sendo em sua maioria restritos a servidores do SPI, mas é a partir da década de 1970, com os projetos de desenvolvimento do país, que o contato se intensificou e de forma não muito amistosa.

Em reportagem do jornal *Folha de São Paulo*, de 2 de setembro de 1979, é apresentada uma síntese panorâmica do território Yanomami:

Embora a Funai considere “vazias” as áreas próximas às aldeias dos Yanomamis, elas na verdade constituem suas reservas de caça, pesca e coleta, sendo conhecidas por este povo indígena há cerca de, pelo menos, 200 anos. Os contatos dos Yanomami com a sociedade foram esporádicos até 1973, quando, sem qualquer estratégia de ocupação ou proteção do meio ambiente, os peões das equipes de desmatamento da construtora Camargo Correia rasgaram o traçado da BR-210. Sem qualquer controle de saúde trouxeram gripes, sarampo, coqueluche, catapora, oncocercose (que conduz à cegueira), tuberculose, leishmaniose, doenças venéreas, malária e “fogo selvagem”, entre outras.⁵

5 Yanomami estão ameaçados de extinção, sem um parque. *Folha de São Paulo*, São Paulo, domingo, 2 de setembro de 1979. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/72622.



As crianças da tribo continuam sem vacinas, solicitadas há 3 anos.

Yanomamis estão ameaçados de extinção, sem um parque

RIO (Sucursal) — Desde a abertura da Perimetral Norte (BR 210), em 1974, até hoje, cerca de 2 mil índios de novos povos — Yanomani, Waimiri-Atroari, Wal-Mai, Mayogong, Makuxi, Taurepang, Arekuna, Ingarikó e Wapixana — morreram por epidemias de doenças viróticas, como a gripe, o sarampo e a coqueluche, ou em conflito armado.

Segundo advertência feita na última quinta-feira pelo representante da Sociedade Antiescravagista de Londres, Patrick Montgomery, o maior grupo indígena brasileiro, os Yanomani — 16.400 índios que habitam na fronteira Brasil-Venezuela — estão condenados à completa extinção em 20 anos, a menos que o governo brasileiro adote medidas de proteção imediata. Ao longo do traçado da BR 210, os Yanomani tiveram mais de 20 aldeias distribuídas. Mil índios mortos por doenças viróticas e grupos inteiros reduzidos à mendicância e à prostituição. Uns poucos foram recrutados como sub-mão de obra para o inegotável trabalho das serrarias ou, nas fazendas, como vaqueiros, para zelar por seu próprio flagelo: o boi.

A situação agrava-se dramaticamente na medida em que até agora não foram constituídas as equipes de vacinação solicitadas em caráter urgentíssimo, em 1976, por membros da Funai em Roraima. Na serra dos Surucucus, 4 mil índios sem contatos com os brancos correm o risco de extermínio, pelos micróbios trazidos por 40 técnicos da Docege (subsidiária da Vale do Rio Doce) — os primeiros de uma turma de 300, que, desde junho, realizam prospeções minerais na região visando à retomada de exploração regular de cassiterita.

ALTERNATIVAS

No próximo dia 8, em Brasília, todas as organizações brasileiras laicas de apoio às lutas indígenas reúnem-se para discutir alternativas à política indigenista do Estado, tendo a situação dos Yanomani como um dos principais assuntos da sua pauta. Desde 1968, foram apresentadas ao governo federal 12 propostas para a criação de reservas e parques indígenas em Roraima. A última, em 28 de julho passado, tem o apoio unânime de heterogênea comunidade brasileira de antropólogos, indigenistas e missionários, dos presidentes da SBPC, OAR, CNBB, ABI (DF), do Instituto de Pesquisas da Amazônia e de antropólogos, ecólogos, geneticistas, etnólogos e linguistas da França, Inglaterra, USA, Itália, México, Peru, Canadá, Japão, Iugoslávia, Venezuela, Chile e outros países.

Para cada instituição e povoado, e urgente uma mobilização política que garanta o patrimônio humano que a presença dos Yanomamis representa.

Ainda que o Docege descubra ouro no território Yanomani, "se, por "interesse da nação" tiver que ser feito qualquer plano na área, não é mais admissível que isto se faça, mais uma vez, às custas da vida de milhares de índios completamente indefesos". Para o padre italiano Carlos Zacchini, da missão da Consolata, em Catrimani, é necessário organizar de imediato o protesto civil para pressionar o Estado, pois "uma epidemia pode explodir na área mais povoada dos Yanomamis a qualquer momento, e daqui a um ou dois meses o parque pode deixar de ser uma alternativa viável, por não existirem mais índios na área. Simples contatos passageiros com brancos ostensivamente saudáveis podem aniquilar aldeias inteiras. Eu testemunhei isto pessoalmente. Todos nós teremos uma parte de responsabilidade por mais esse genocídio".

DOENÇAS E MINERAÇÃO

Embora a Funai considere "vazias" as áreas próximas às aldeias dos Yanomamis, elas na verdade constituem suas reservas de caça, pesca e coleta, sendo conhecidas por este povo indígena há cerca de, pelo menos, 200 anos.

Os contatos dos Yanomamis com a sociedade foram esporádicos até 1973, quando, sem qualquer estratégia de ocupação ou proteção ao meio ambiente, os peões das equipes de desmatamento da construtora Camargo Correa rasgaram o traçado da BR-210. Sem qualquer controle de saúde, trouxeram gripes, sarampo, coqueluche, captopora, encorcerose que conduz à cegueira), tuberculose, Leishmaniose, doenças venéreas, malária, e "fogo selvagem", entre outras.

Nos 38 meses anteriores à chegada dos brancos, as missões religiosas atenderam, na área, 4.596 doentes. Nos 38 meses subsequentes, o número de doentes subiu para 18.488.

Após a publicação das pesquisas geológicas do projeto Radam-Brasil, em 1975, desencadeou-se a grande corrida à mineração no Território de Roraima. A terra Yanomani vê-se incluída em 1975 na mira do próprio governador. F. Ramos Pereira:

sa, com ouro, diamante e urânio, não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o desenvolvimento" — declarou a um jornal paulista, pouco tempo depois, na serra dos Surucucus, abriam-se os garimpos de cassiterita. Em 1976 o então coordenador do plano Yanomani da Funai, Kenneth Taylor, solicitou a imunização "urgentíssima" da população indígena "em risco de sobrevivência".

O garimpo provocou os primeiros conflitos armados, a expulsão e o assassinato dos índios das aldeias próximas à área de exploração, denunciadas por missionários norte-americanos. As violências acabaram levando o Ministério do Interior e o governo do Território a determinar, em setembro de 1976, a paralisação da garimpagem, bem como a retirada dos garimpeiros da serra dos Surucucus. Pelo Estatuto do Índio, garimpagem e cata de riquezas do solo nas áreas indígenas são monopólios dos índios. Não obstante, pelo menos 150 toneladas da serra.

Em 1977, com a criação do distrito agropecuário de Roraima de 600 mil hectares, localizado a Oeste do Território, milhares de hectares de áreas anteriormente declaradas pela própria Funai como de "ocupação dos indígenas Yanomamis" foram repartidos entre 146 lotes de 2 mil a 23 mil hectares. "O Incra está vendendo estas áreas sem precisar de nenhum contrato de risco — afirma o padre Zacchini. A última coisa que vai ser riscada, bem sabemos, vai ser a madeira, seja pelo fogo, seja pelas serrarias". De setembro de 1975 a agosto de 1978, segundo o "Relatório das Atividades Governamentais — Roraima: 1978", foram exportadas para a Venezuela o total de 33 milhões de metros cúbicos de madeira, correspondente à receita aproximada de 900 milhões de cruzeiros.

CONQUISTA CAPITALISTA

O presidente da Funai, em fins de 1977 e em áreas separadas de ocupação Yanomami e descartando a possibilidade da criação de uma reserva indígena em Roraima. Para muitos antropólogos, missionários e indigenistas, as portarias não só não constituem proteção para as terras, como, ao contrário, parecem preparar o caminho para uma mais profunda espoliação do território Yanomami, pulverizando-o em áreas altamente vulneráveis.

"As ilhas definidas nas portarias da Funai, além de deixarem de fora, segundo levantamentos do Radam-Brasil, 3 mil índios, não passa de um desmembramento arbitrário do território tradicional, resultado de mera geometria burocrática. Esta delimitação desconhece as necessidades mais fundamentais da adaptação ecológica de um grupo indígena da Floresta Amazônica", denuncia Zacchini.

A se manter essa orientação, em 10 anos, cercados por colonos e acucados em pequenas ilhas de floresta ecológica esgotadas, os Yanomamis terão seu sistema econômico autônomo destruído.

Por tudo isso, a proposta de criação do parque indígena Yanomami entregue ao atual presidente da Funai, Ademar Ribeiro da Silva, ao ministro do Interior, Mário Andrezza, depende, na opinião de Zacchini, "quase que totalmente da conscientização nacional". A área proposta, da Serra do Padre (Amazonas) ao longo da fronteira com a Venezuela até o alto do Rio Uruaricaá e seus afluentes (Roraima), estudada pelos técnicos do Projeto Radam-Brasil, tem 36% de sua extensão não suscetível ao uso econômico por força da proteção definida pelo Código Florestal, e 41% classificada como de mínimo ou insignificante aproveitamento econômico.

Para Zacchini ainda há esperança de que sinceramente a proposta para o parque Yanomami "não se perca mais nos arquivos da Funai. Não só pelas palavras simpáticas que ouvimos do ministro Mário Andrezza e do sr. Ademar Ribeiro da Silva, que chegou a admitir que os Yanomamis são "um patrimônio da Humanidade", mas muito mais porque hoje, pela primeira vez, começa-se a sentir um clima diferente entre os cientistas e o povo brasileiro". (R.A.)

Figura 2.

Reportagem da Folha de São Paulo sobre a ameaça de extinção Yanomami. Ver Memórias Reveladas/ASI — Funai.7

O território Yanomami é rico em ouro, diamantes e urânio, o que desperta forte interesse econômico na região. Em 1975, após a divulgação da pesquisa geológica da área, houve uma grande corrida para a mineração do território de Roraima, estando a terra Yanomami na mira do próprio governador do Estado que declarou: “Sou de opinião que uma área rica como essa, com ouro, diamante e urânio, não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas, atravancando o desenvolvimento”⁶. Em 1977, com a criação do distrito agropecuário de Roraima, milhares de hectares declarados pela Funai como território Yanomami foram repartidos em 146 lotes de 2 a 23 mil hectares, entre garimpeiros e madeireiros.

Diante da situação, indo contra o direito ancestral dos povos à terra e contra a solicitação da sociedade civil em defesa da questão indígena, de construção do Parque Yanomami, a Funai assinou entre 1977 e 1978, quatro portarias criando 21 áreas de ocupação Yanomami, separadas, por considerar que as áreas ao redor das aldeias são vazias. São 21 ilhas cercadas pelo garimpo e que não atendem às necessidades do sistema econômico tradicional do povo Yanomami. Mais uma vez se evidencia o interesse do órgão indigenista, não em agir na defesa dos direitos dos povos indígenas, mas sim em prol do poder econômico, contribuindo para a espoliação do território ancestral Yanomami.

Diante da situação, a Comissão para a Criação do Parque Yanomami – CCPY e o Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, em 1987 elaboraram um dossiê em denúncia a um surto de gripe que atingiu o Povo Yanomami, causando vários óbitos. Em paralelo ao surto gripal, acirrou-se o conflito com os garimpeiros e a FUNAI suspendeu o convênio com a CCPY, o que levou os agentes de saúde que atuavam na área a abandonarem o trabalho (*Figura 2*).

A grave crise sanitária e de violência enfrentada pelo povo Yanomami ganhou grande repercussão, principalmente no meio internacional, o que resultou em várias manifestações de preocupação e solicitações de intervenção, por parte de instituições internacionais, enviadas aos órgãos do governo brasileiro, como o Centro de Investigación y Promoción Amazónica, a Survival International, a United Nations Association of Australian, a Anthropology Resource Center, entre outras (*Figuras 3 e 4*).

O povo Yanomami, assim como todos os povos indígenas do Brasil, viveram por um longo período sem direito às políticas sociais. A Funai, muitas vezes, agiu apenas em resposta às pressões da sociedade, como denunciou a médica Maria Gorete Selau, da Ação Pela Cidadania – grupo formado por parlamentares, entidades da sociedade civil, médicos e antropólogos – diante da decisão da FUNAI de retirar profissionais de saúde apoiadores da área indígena em meio à crise epidemiológica e o iminente genocídio da população Yanomami:

6 *Idem*.

7 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/72622.

8 BONASSA, Elvis, C. Sarney libera NCz\$ 15 mil para Funai atender aos Yanomami. *Folha de São Paulo*, 7 dez. 1989. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/82962.

Eles têm pouca gente preparada para realizar um trabalho como este. Estão deixando de lado profissionais que conhecem bem a região dos Ianomami e os problemas enfrentados. [...] O que está acontecendo e não será evitado pela Funai, é um genocídio acelerado.⁸

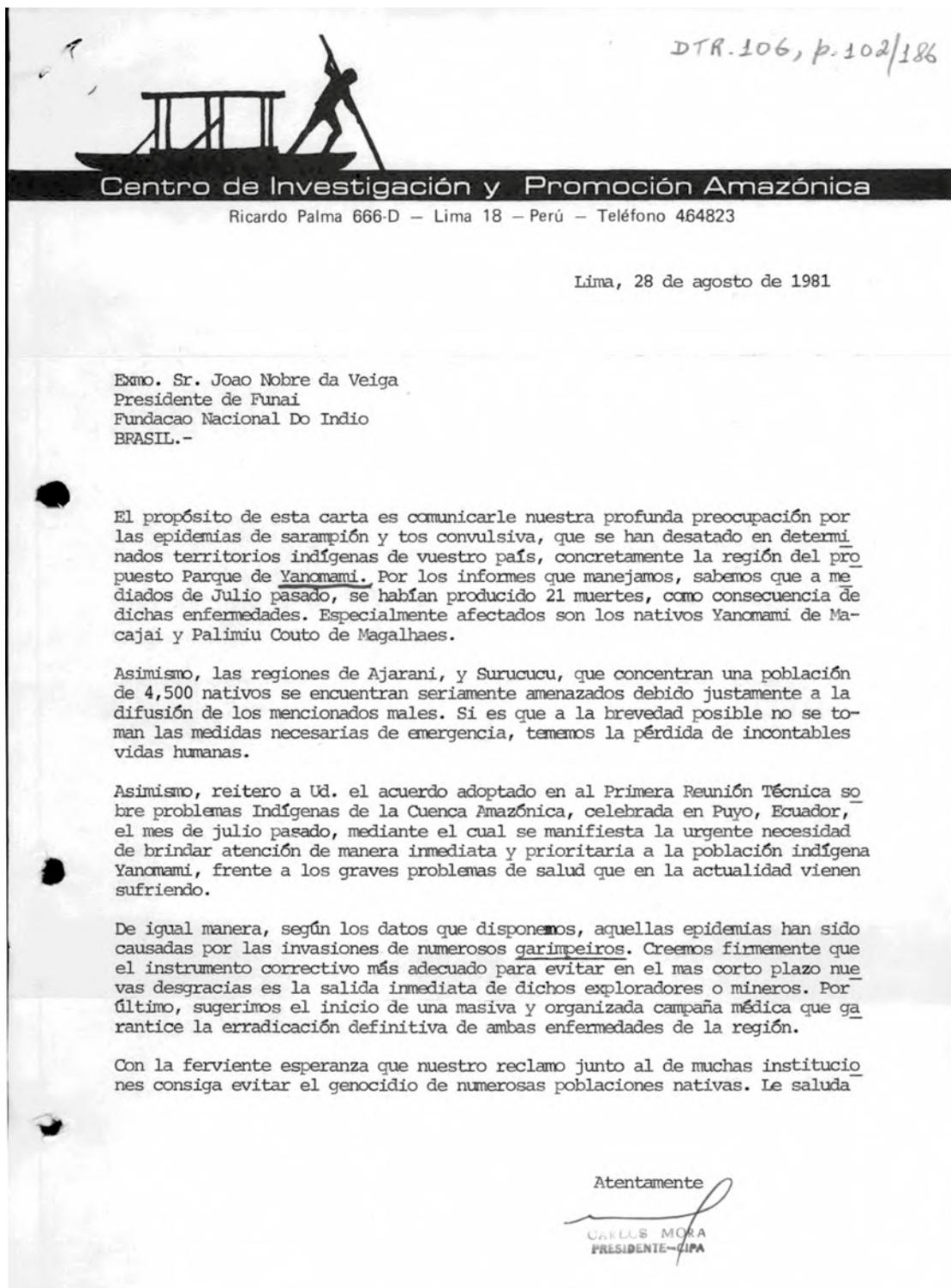


Figura 3.

Carta do Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Memórias Reveladas/ASI-Funai.⁹

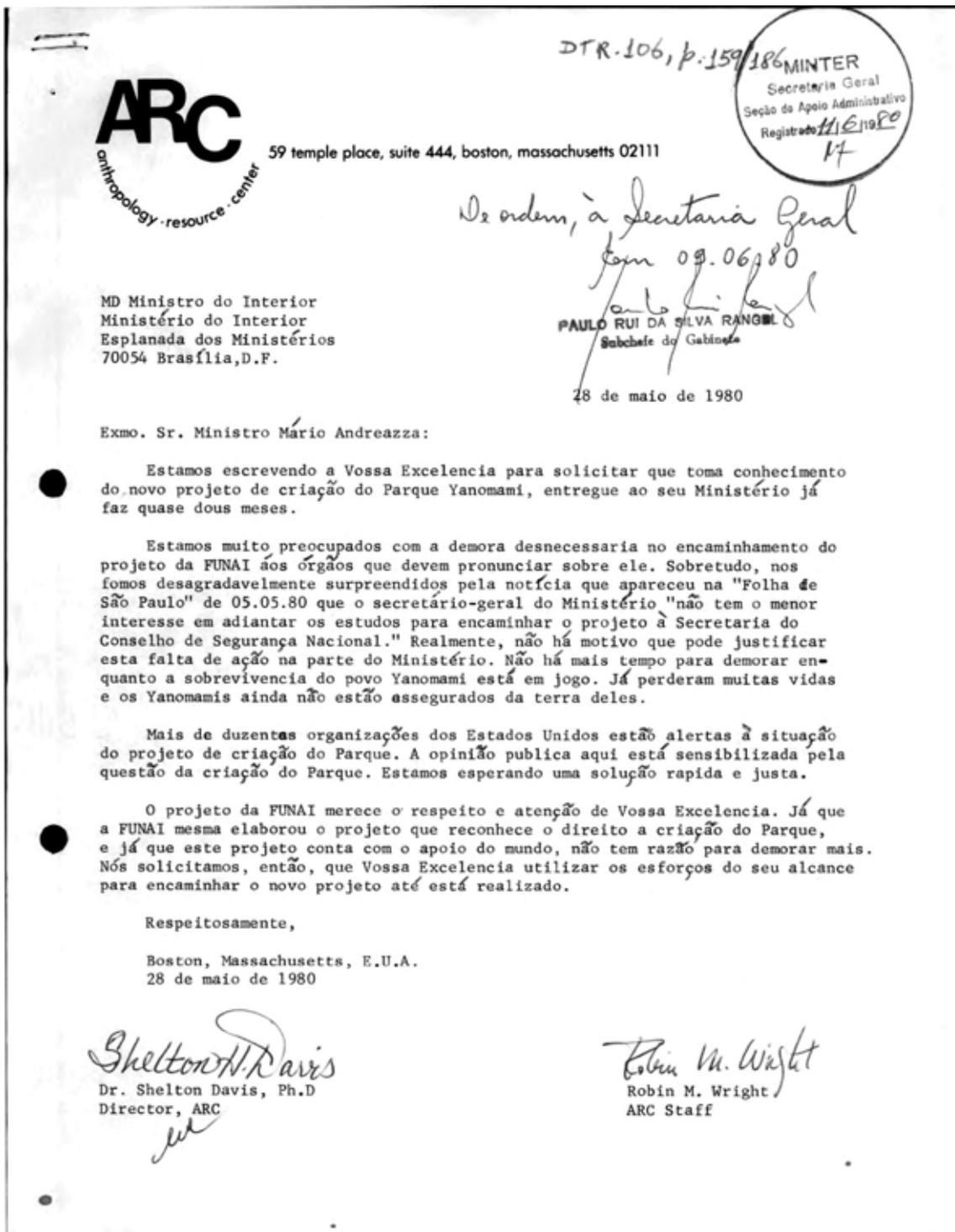


Figura 4.
Carta da Anthropology Resource Center. Memórias Reveladas/ASI - Funai.¹⁰

A triste e inaceitável situação do povo Yanomami acima descrita é decorrente das ações da Funai, que representam uma política de Estado, em prol de interesses capitalistas e que contribuíram para a expropriação de terras, violência e o conseqüente genocídio dos povos indígenas.

9 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/74257.

10 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/74314.

A política integracionista do Estado, reproduzida pela Funai, continua se repetindo ao longo das décadas e todo governo, tanto os do passado como o atual, sempre estiveram omissos no que tange aos direitos dos povos indígenas, contribuindo dessa forma para a manutenção dos conflitos, incidência de doenças e tudo que resulte no genocídio dos povos indígenas, evidenciando cada vez mais que a intenção sempre foi a de explorar os territórios indígenas e aumentar a economia do país a qualquer custo.

Depois de décadas, o povo Yanomami continua perdendo suas vidas, e os garimpeiros continuam sendo os principais transmissores de uma série de doenças, como as sexualmente transmissíveis e as respiratórias. O Estado continua omissos aos garimpos ilegais dentro das terras Yanomami e negligente frente às ações genocidas. Hoje, além de lidar com as consequências desse trágico contato, o povo Yanomami se depara com mais uma ameaça, o coronavírus, e luta contra a não proliferação da Covid-19 em seu território. Uma dura realidade que não se restringe somente à região aqui apresentada, mas é vivenciada por todos os povos indígenas do Brasil.

Com seu território cortado por estradas transnacionais, garimpos ilegais, e em pleno contexto de pandemia da Covid-19, o território indígena Yanomami se apresenta como uma das áreas mais vulneráveis à doença no Brasil. Com as frequentes invasões territoriais, o quadro se agrava cada vez mais e coloca seus habitantes na iminência de uma grave crise epidemiológica, de modo que, tragicamente, a história do passado se repete no presente.

A nota técnica elaborada em 14 de maio de 2020 pela rede de pesquisadores e apoiadores dos povos Yanomami e Ye'kwana, com o objetivo de fornecer o panorama atual sobre a contaminação do novo coronavírus-Covid 19 na terra Yanomami, propõe recomendações de proteção aos povos Yanomami e Ye'kwana:

Retirada imediata de todos os invasores da TIY, com a intensificação de ações de fiscalização conforme ACP nº 1001973-17.2020.4.01.4200, protocolada no dia 28/04/2020; Respeito ao Protocolo de Consulta elaborado pelos Yanomami e Ye'kwana quando da tomada de decisões administrativas e legislativas que venham afetar a vida e os direitos desses povos; e ao Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Yanomami, que contém as diretrizes dos Yanomami e Ye'kwana sobre a assistência à sua saúde; Adequação do Plano de Contingência às realidades dos povos Yanomami e Ye'kwana e à Portaria Conjunta do Ministério da Saúde e da Funai nº. 4.094 de 20 de dezembro de 2018; Recomendação nº 01/2020/6ªCCR/MPF; Recomendação nº 11/2020-MPF; Resolução CNDH Nº 13, de 15 de abril de 2020;

Cumprimento das seguintes recomendações com relação aos profissionais das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) que atuam na TIY 5. (COIAB, 2020).¹¹

Os órgãos indigenistas que temos hoje – FUNAI e SESAI, permanecem omissos diante das mortes do povo Yanomami e de todos os povos indígenas do Brasil que sentem as dificuldades de ser indígena aumentadas por esse cenário de pandemia. Um cenário em que se observa de forma mais explícita, nas ações de um governo claramente racista, o constante descaso com as políticas sociais voltadas para os povos originários e comunidades tradicionais, bem como o total descumprimento dos nossos direitos constitucionais e ancestrais sobre nossos territórios, estando esses órgãos ditos indigenistas em repetida convivência com o genocídio dos povos indígenas do Brasil.

TUPINAMBÁ NA LUTA PARA REEXISTIR

*“Oliveira é minha terra, Tupinambá é minha nação!
O maracá é o instrumento, instrumento da união.”*

Os Tupinambá de Olivença ocupam atualmente uma faixa litorânea e um espaço de serras compreendido entre os municípios de Ilhéus, Uma e Buerarema no sul da Bahia. Por nunca terem se deslocado do seu território originário, os Tupinambá são considerados um dos povos indígenas mais antigos na história de contato com os colonizadores, fato este que exigiu de nossos antepassados a elaboração de diversas estratégias para sobrevivência, resistência e permanência em nosso território.

A história dos Tupinambá de Olivença é carregada de episódios que se confundem com a história nacional, a exemplo do massacre do Cururupe, narrado pelo próprio governador-geral do Brasil, Mem de Sá, e pelo padre José de Anchieta, sendo considerado como um dos primeiros genocídios da população indígena no Novo Mundo.

Em constante contato com os colonizadores, os Tupinambá ainda trouxeram na sua história diversas baixas populacionais devido à escravidão, a epidemias e conflitos com outros povos indígenas e não indígenas, que sempre desejaram ocupar suas terras, por conta da abundância de água, já que o espaço da terra indígena possui águas ferruginosas com propriedades medicinais.

Em um período mais contemporâneo, nós, Tupinambá de Olivença que, durante anos, fomos considerados extintos pela historiografia brasileira, ainda presenciamos nossas terras sendo expropriadas e utilizadas para produção de cacau pelos coronéis da região, assim como pela especulação imobiliária voltada para o turismo.

¹¹ COIAB. *Nota de resposta à coletiva de imprensa do governo federal sobre a Covid-19 em comunidades e povos tradicionais*, 2020. Disponível em: <https://coiab.org.br/conteudo/nota-de-resposta-1591829458756x252157512144388100>.

Somente a partir do movimento de etnogênese e ressurgimento dos povos do Nordeste, que a FUNAI, no ano de 1997, deu início ao processo de reconhecimento étnico, iniciando-se uma enorme luta judicial para a demarcação do nosso território originário.

Fomos oficialmente reconhecidos enquanto “Povo” pelo governo brasileiro em 13 de maio de 2002 através do laudo antropológico feito pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A morosidade do processo de reconhecimento de direitos originários torna-se mais expressiva quando sabemos que o estudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá ocorreu apenas entre os anos de 2004 a 2006. O *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença* foi concluído em 2008 e somente em 20 de abril de 2009 foi publicado no Diário Oficial da União. Para acentuar esse quadro de morosidade e negação de direitos, após ter percorrido todos os caminhos processuais, jurídicos e políticos por mais de 10 anos, o Relatório Demarcatório ainda não foi homologado pelo Ministério da Justiça e governo federal.

Como consequência do atraso na validação do direito Tupinambá ao seu território, no dia 30 de dezembro de 2019, o então Ministro da Justiça e Segurança, Sergio Moro, mandou retornar à FUNAI o Processo Demarcatório Tupinambá junto com outros 16 processos que aguardavam Portarias Demarcatórias e Decretos de Homologação.

No início do mês de dezembro de 2020, a Justiça Federal de Ilhéus (BA) determinou a reintegração de posse de uma área denominada Loteamento Canto das Águas, uma extensão de 30 lotes sobrepostos à aldeia Cajueiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença, e explorados pela Ilhéus Empreendimentos S/A para o mercado imobiliário de luxo e turístico. Os Tupinambá conseguiram a suspensão.

Em 2021, no dia 26 de abril, houve a reintegração de posse de uma área denominada Loteamento Praia de Batuba, conhecido pelo Tupinambá como Aldeia Igalha, Terra Indígena Tupinambá de Olivença. A decisão pelo despejo contraria o Supremo Tribunal Federal (STF), que suspendeu quaisquer ações de reintegração de posse enquanto durar a pandemia. A decisão do ministro Edson Fachin foi proferida no dia 6 de maio como apêndice do processo de Recurso Extraordinário 1.017.365/SC. Essa insegurança jurídica tem afetado enormemente o Povo Tupinambá que vive sob a ameaça de ação judicial por reintegração de posse em tempos de pandemia.

O POVO TUPINAMBÁ EM CONTEXTO DE PANDEMIA

As adversidades que o povo Tupinambá tem enfrentado ao longo dos séculos são muitas e tem se agravado nesse contexto de pandemia. Além das lutas do dia a dia pela sobrevivência e pela garantia de seus direitos assegurados, como o direito à uma educação dife-

renciada e de qualidade, o direito à saúde, o direito à terra, entre outros, o povo Tupinambá ainda luta pela não proliferação da Covid-19 em seu território.

O que mais almejam é ter o seu território demarcado, sobretudo diante dessa pandemia em que a fragilidade do território tem representado uma grande dificuldade no que tange ao controle da proliferação da doença. O Território Tupinambá abrange três municípios Buerarema, Una e Ilhéus, sendo que a maior parte da área territorial do povo Tupinambá faz parte da cidade de Ilhéus, que é uma das cidades do interior da Bahia que tem mais casos de infecção pela Covid-19, chegando a 1.034 casos confirmados segundo o boletim epidemiológico de Ilhéus, até a data de 19 de junho de 2020. O povo Tupinambá teme que a história se repita, vendo a pandemia de Covid-19 como um fantasma das epidemias que massacraram o povo em séculos e décadas passadas.

Há séculos os povos indígenas do Brasil vêm lutando pelos seus direitos. Um capítulo inteiro da Constituição Federal de 1988 foi dedicado aos nossos direitos, mais precisamente os artigos 231 e 232, que garantem os direitos dos povos indígenas e, a partir deles, algumas ações propositivas foram criadas. No âmbito da saúde, por exemplo, alcançamos uma importante conquista, que foi a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, que tem como objetivo proporcionar uma atenção à saúde diferenciada para as populações indígenas em contexto de territórios homologados.

A SESAI, juntamente com a FUNAI, deveria adotar medidas eficazes de enfrentamento à Covid-19. Entretanto, durante os primeiros 14 meses de pandemia, só ocorreram duas remessas de entrega de cestas básicas que não conseguiram contemplar todas as famílias necessitadas. A falta de atendimento médico nas comunidades e de acompanhamento dos infectados é uma realidade presente. A falta da realização de testes em massa, e não apenas em quem tem os sintomas, assim como a falta de distribuição de materiais higiênicos para prevenção contra o vírus, são outras dificuldades que afetam nossa comunidade.

Faz-se necessária a intensificação de ações governamentais para enfrentamento da Covid-19, frente ao aumento dos casos de infecção pela doença entre os indígenas Tupinambá. Vale salientar que nesse contexto de pandemia as políticas adotadas pela SESAI são excludentes, pois não fazem acompanhamento e atendimento aos indígenas que moram na cidade, com casos de Tupinambá em contexto urbano totalmente desassistidos pela SESAI e FUNAI. Um reflexo da política integracionista praticada pelo Estado, sobretudo no período que corresponde à ditadura militar e que vem ganhando força nos discursos do atual governo. Uma política que busca apagar de vez identidades por tempos invisibilizadas, negando o direito constitucional à liberdade étnica e a de ir e vir na sociedade.

A ausência do Estado tem forçado as comunidades a desenvolverem suas próprias estratégias de enfrentamento à Covid-19 e demais problemáticas que permeiam a questão indígena no Brasil. As ações do povo Tupinambá contra a proliferação da Covid-19, até o momento, foram as organizações de barreira sanitária realizadas pelas comunidades, uma vez que os municípios não conseguiram fazer o fechamento de suas comunidades para impedir que o público externo adentrasse nosso território.

A comunidade indígena respeitou o decreto municipal que determinava os horários de funcionamento dos estabelecimentos e a utilização obrigatória da máscara em espaços públicos. A comunidade também se encarregou da confecção e da distribuição de máscaras por meio de grupos de mulheres indígenas, além da entrega de boletins informativos de higiene, da organização de palestras com profissionais de saúde sobre medidas de prevenção e principalmente do uso da nossa ciência natural divina, que são as ervas medicinais.

A cultura indígena é rica em conhecimento sobre os poderes medicinais da natureza, não apenas sobre cada tipo de erva ou planta, mas também como aplicar, ingerir, ou utilizar para o tratamento adequado a cada tipo de enfermidade. Esse conhecimento que nos é passado por meio dos anciões, pajés e líderes espirituais está sendo de extrema importância nesse cenário que estamos vivendo. As ervas estão tendo um papel muito importante na prevenção da contaminação da Covid-19 e têm sido usadas antes e durante o processo de enfermidade.

Os “remédios do mato” têm apresentado resultados positivos no auxílio para a cura dessa enfermidade. Os xaropes que os encantados passaram para a prevenção da doença são um sinal do tamanho do cuidado que possuem para com os povos originários desta terra, além de outras ações que já tínhamos como costume, tal como beber jiroba para nos fortalecer e aumentar a imunidade, manter uma alimentação saudável e o uso frequente de nossas beberagens, chás, sucos, sumos, caldos, banhos, óleos, incensos, defumadores, inalações e outros. Assim, juntamos nossos trabalhos espirituais fortalecendo nossa fé.

Nossas experiências no campo da saúde e da doença só confirmam que nós, povos indígenas brasileiros, sempre possuímos nossas concepções e métodos próprios de tratamento e cura. Antes da chegada dos portugueses com sua medicina e também suas doenças ocidentais, nossos remédios e tratamentos eram mais eficientes, pois conhecíamos as doenças que nos acometiam. “Contra o desconhecido a luta é sempre mais difícil” (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 177).

IN MEMORIAM: VÍTIMAS DA COVID-19

Cada guardião do saber quando se encanta, é um livro vivo que se fecha. Mas para nós, povo tupinambá, quando balançamos o maracá, entoamos nosso canto, aqueles que se foram se fazem presentes, é uma força encantada.

Juliana Tupinambá, 2020



Fonte: Arquivo pessoal dos familiares

DONA DOMINGAS DAMÁSIO

Com pesar o povo Tupinambá perde mais uma memória viva, Dona Domingas Damásio encantou e nos deixa em memória o quanto foi uma mulher guerreira.

Como entoamos no canto Tupinambá, “*Olivença é minha terra, Tupinambá é minha nação*”. Na luta pelo reconhecimento étnico do povo, ela foi uma das protagonistas, deixando a nomenclatura caboclos de Olivença e afirmando a sua nação Tupinambá.

Junto com seu esposo seu Pedro Braz (*in memoriam*) cedeu um espaço do seu terreno para a construção do maior patrimônio do povo Tupinambá, o Colégio Estadual Indígena Tupinambá de Olivença.

Mãe, esposa, avó, agricultora, guerreira, nos deixou um grande legado. Um legado de luta pela demarcação da Terra Indígena Tupinambá e resistência do ser Tupinambá. Vítima desse novo inimigo invisível, a Covid-19, o seu corpo que nasceu da terra voltou para ela. A semente que nasceu, e semeou bons frutos, está no nosso instrumento de união, sempre que balançarmos o maracá e entoarmos os nossos cantos, dona Domingas estará presente.



Fonte: Arquivo pessoal dos familiares

SEU PEDRO ALCÂNTARA

Com muita tristeza o nosso ancião, Seu Pedro, deixou esse mundo aos 89 anos. Uma vítima desse novo inimigo que está assolando o mundo, a Covid-19.

Nascido e criado no território indígena Tupinambá de Olivença, na comunidade Acuípe do meio II. Detentor da grande ciência da terra, viúvo muito cedo, criou seus filhos tirando o sustento do plantio da piaçava e da mandioca. Respeitado e amado por todos, seu Pedro Alcântara nos deixa seus ensinamentos e saberes em nossas memórias.

Meu avô foi um homem muito íntegro e amado na sua comunidade, e nos deixou muitos saberes, só tenho a agradecer.

Pedro Alcântara Ferreira dos Santos

Pelas lembranças, momentos bons que vivemos juntos, dos conselhos, que “não podia tomar café e tomar banho”, incentivo para estudar, adquirir outros conhecimentos para fortalecer o nosso povo. Ele deixou um legado para a gente, para continuar, mostrar que ele está vivo dentro dos nossos corações, suas lembranças sempre permanecerão a cada minuto da nossa vida, tenho muito orgulho do meu avô.

Deixa em nós, povo Tupinambá de Olivença, eterna saudade. Gratidão a esse guerreiro que tanto contribuiu na luta do seu povo.

Daniela Ferreira, neta de Seu Pedro

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde os primeiros contatos com a sociedade não indígena, os povos indígenas se demonstraram extremamente vulneráveis a diversos tipos de doenças, principalmente doenças virais que assolaram as comunidades. Essas doenças foram trazidas pelo Karaíba e sempre estiveram ligadas aos processos de expropriação de nossas terras, ao longo do processo de integração do índio à sociedade e no processo desenvolvimentista nacional. Diante de tais práticas violentas, evidencia-se a omissão do governo brasileiro. No atual cenário de pandemia fica bem explícita a política genocida e de sucateamento do aparelho estatal, ao passo que o governo tem a expectativa de mostrar ao Brasil e ao exterior que órgãos como SESAI e FUNAI estão engajados em prol das vidas indígenas e que estão destinando milhões de reais para os territórios, mas sem expressividades.

Esse contexto pandêmico no qual nos encontramos faz-nos refletir sobre nossa sociabilidade e sobre o mundo que queremos deixar – ou o que não queremos deixar – para as próximas gerações.

Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), faz uma reflexão do que estamos vivendo nos tempos atuais, o caos social, o desgoverno, a baixa qualidade de vida, os impactos na sociabilidade, ou seja, estamos jogados ao abismo. Um leve histórico dos quinhentos anos em que nós, povos indígenas, resistimos e permanecemos na resistência, por não aceitarmos a ideia de que todos somos iguais.

Passamos por tantos abusos, violência, doenças, epidemias muitos ataques a nossa tradição, cultura, língua. Violência vinda de uma sociedade desprovida de civilidade, mas que queria nos impor sua “civilização”, por não querer compreender e compartilhar a nossa maneira de viver, e o nosso respeito pela Mãe Terra.

A busca por um mundo homogêneo, um sistema que tem no seu âmago a moeda, o lucro, a troca, sem ter um olhar humano, fez com que a humanidade acreditasse que a natureza e o homem não são conectados. Desde o processo da colonização o karaíba vem perpetuando essa visão, e hoje estamos vivendo uma total destruição em decorrência da ganância.

Segundo Krenak (2020), nós indígenas temos os rios, montanhas, terra, florestas, como nossos familiares mais próximos, fazem parte da nossa ancestralidade, somos um só. E se estamos sangrando a Mãe Terra, estamos nos colocando no abismo, do qual só vamos sair se entendermos isso.

Deixamos aqui uma reflexão: Que mundo queremos deixar para as futuras gerações? Todos estamos vulneráveis, mas a escolha é nossa em cair e se reerguer, ou apenas cair. Precisamos ter empatia, ou seja, colocarmo-nos no lugar do outro e termos consciência

de que todas essas catástrofes, doenças e crises que estamos enfrentando, por mais que a pequena elite se empenhe por uma “seleção natural”, não escolhem raça, cor ou nação e que a vida deve estar acima do lucro, e a terra é a mãe de todas as vidas. ●

A TERRA TRAZ CURA

*O diverso entre formatos, texturas, sabores que nasce
e se reproduz em diversos tipos de solos nos traz uma ciência de cura.*

*A conexão com a ancestralidade, com os espíritos das florestas
traz ao ser indígena essa ciência.*

*O pajé, o curandeiro, a benzedeira, os nossos anciãos são os guardiões
e o semeador para que essa ciência dissemine por todas as gerações.*

*A terra nos traz a cura espiritual, a física, a mental;
ela é o que nos sustenta, é a vida.*

*As raízes, as folhas, os frutos, a casca do tronco de uma árvore,
têm imensa potencialidade medicinal.*

*Mas para curar tem que acreditar, conhecer a planta,
respeitá-la, tem que saber que ela é vida.*

*Elas têm a cura para diversos tipos de doenças,
cada uma com sua ciência de cura, com sua especificidade.*

As ervas têm poder, elas curam.

Juliana Tupinambá, 2020

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN Roseli (Org.). *Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. Diagnóstico da população indígena no Brasil, *Ciência e Cultura*, São Paulo, Vol. 60 n. 4, out. 2008, pp. 19-22.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Museus Indígenas, Museus Etnográficos e a Representação dos Índios no Imaginário Nacional: o que o museu tem a ver com educação? In: CURY, Marília Xavier (Org.). *Museus e Indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. São Paulo: Secretaria da Cultura; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016.

COIAB. *Nota de resposta à coletiva de imprensa do governo federal sobre a Covid-19 em comunidades e povos tradicionais* [online], 2020. Disponível em: <https://coiab.org.br/conteudo/nota-de-resposta-1591829458756x252157512144388100>.

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

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Indígenas e Africanos in: *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2020.

Rede de Pesquisadores e Apoiadores dos Povos Yanomami e Ye'kwana. Covid-19 na Terra Indígena Yanomami [online]. Brasil Plural, UFSC, 16 de maio de 2020. Disponível em: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/files/2020/05/Rede-de-Pesquisadores-e-Apoiadores-dos-Povos-Yanomami-e-Ye.pdf>.



Capítulo 4

CONFIDENCIAL



440

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
DEPARTAMENTO DE POLÍCIA FEDERAL
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL NO ESTADO DO PARANÁ
SERVIÇO DE INFORMAÇÕES

PEDIDO DE BUSCA Nº 023/03/86-SI/SR/DPF/PR

DATA : 18 FEV 86
ASSUNTO : SEITAS E MISSÕES RELIGIOSAS NO BRASIL
REFERÊNCIA : -
ORIGEM : CI/DPF
ÁREA : -
DIFUSÃO ANTERIOR: SIs/SRs/DPF
DIFUSÃO : DPF.1/FI/PR - DPF.1/LDA/PR - DPF.2/PGUÁ/PR - DPF.2/GRA/PR
ANEXOS : Cópia de Relações de Seitas e Missões Religiosas
(04 fls.)

DADOS CONHECIDOS:

- a) A relação anexa, contém os nomes de Seitas e Missões Religiosas, que estão atuando no BRASIL.
- b) A maioria destas Seitas tem como dirigentes religiosos estrangeiros.

DADOS SOLICITADOS:

- 1) Levantar e identificar a situação legal dos Estrangeiros que estão atuando nas religiões da relação anexa;
- 2) Resposta, mesmo negativa, até o dia 26 FEV 86; e
- 3) Outros dados julgados úteis.

04/01

CONFIDENCIAL

DPF-1138

A salvação e violação das “almas” no apagamento das histórias indígenas: a religião e o genocídio silencioso entre os Tikuna e os Baniwa

BRAULINA BANIWA

IURY DA COSTA FELIPE – TAPÛ'ÛCÛ

INTRODUÇÃO

O contexto atual, e em tempos difíceis de pandemia de Covid-19, que tem causado muitas mortes de indígenas no Brasil, nos desafia a fazer várias reflexões e memórias sobre as violações de direitos dos povos indígenas. Para trazer o processo de memória de lutas, contatos e contaminações de povos indígenas, queremos começar dizendo que, ao se perder um parente, se perde uma parte de nós para essa nova doença, uma história que se apaga. Partindo desse apagamento de histórias, escolhemos a temática da religião, para construir e debater sobre genocídio desde nossa perspectiva que é a de dois indígenas pesquisadores, oriundos do estado do Amazonas, dos povos indígenas Baniwa e Tikuna. A história de evangelização nas comunidades indígenas dialoga com o genocídio que dizimou parte dos povos indígenas no Brasil que, para esse debate, chamaremos de “apagamento de história”.

As atividades missionárias no Brasil, entre os povos indígenas, se desenvolvem há séculos. As missões religiosas trouxeram graves consequências para os modos de vida, as tradições dos antepassados, as crenças e as línguas nativas. Isso também é compreendido aqui como “apagamento de história”. O processo de evangelização foi e continua sendo violento para as comunidades indígenas, é um tema considerado complexo e com diversas nuances. No entanto, precisamos debater, pois é necessário.

O “Informe do Brasil”, documento elaborado e apresentado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) no IX Congresso Indigenista Interamericano que aconteceu em outubro/novembro de 1985 em Santa Fé, New México (USA), apresenta a Política Indigenista Brasileira da época. De acordo com o documento, as atividades das missões religiosas se desenvolvem entre os indígenas há séculos, e a igreja tem funcionado como um instrumento de modificação das comunidades indígenas. O informe confirma que “a outorga à Igreja das atividades ligadas à catequese e à civilização dos indígenas” serviu para a “completa descaracterização nos grandes aldeamentos espalhados pelas províncias” (FUNAI, 1985, p. 64).

Para passar a ser integrante da sociedade “civilizada”, somos submetidos a um modelo de colonização das igrejas, em troca do “salvamento de nossas almas”. Segundo o Informe da Funai:

Na verdade, o modelo de colonização, amparado no poder eclesiástico, desprezava o indígena enquanto indígena e só passava a vê-lo com bons olhos caso se transformasse em bom súdito e bom cristão. Dessa forma, buscou-se a “integração” do índio à sociedade colonial pela modificação de seus padrões, pela extirpação de seus usos e costumes tradicionais, pela destruição de sua unidade étnica e linguística (FUNAI, 1985, p. 64).

Por sermos diferentes, fomos forçados a agir de modo totalmente divergente da nossa cultura para nos tornarmos bons cristãos, então, buscamos nos “integrar” à sociedade colonial, o que por sua vez, causou modificações em nossos costumes e a destruição de nossa identidade étnica. Assim, é imprescindível refletir sobre a problemática do processo de evangelização dos povos indígenas.

Para alguns pesquisadores não indígenas, nesta pandemia, os indígenas estão entre os grupos mais vulnerabilizados, o que, para além das diferenças imunológicas com os não índios, por terem sido menos expostos a certos germes (num eterno retorno de nossa triste história colonial-viral), deve-se ao avanço desenfreado de invasores, garimpeiros, madeireiros e posseiros sobre suas terras e à chegada de religiões não indígenas.

No contexto atual, nas comunidades indígenas, o vírus tem taxas de contaminação e de mortalidade muito mais altas do que a média do país, vitimando inúmeras lideranças, anciãos, professores e sábios indígenas – o que põe em risco acentuado, além das vidas dessas pessoas, os conhecimentos tradicionais e os modos de vida ancestrais desses povos, causando *silenciamento* ou *apagamento* de transmissão da ciência indígena para outras gerações, o que gera, novamente, um processo de genocídio.

Assim, neste capítulo, trazemos para discussão a reflexão de intelectuais indígenas Baniwa e Tikuna sobre o processo histórico de contato e contextos vivenciados pelo povo indígena Baniwa do rio Negro e pelo povo indígena Tikuna do alto rio Solimões, ambos do estado do Amazonas. Baseamo-nos em documentos encontrados no acervo do Centro de Referência Virtual Indígena (CRVI) do Armazém Memória; documentos que dizem respeito às missões religiosas, produzidos pelo Estado brasileiro, pela sociedade ou pelos povos indígenas.

A noção de “almas”, assim como o termo religião, é externa e adentra nas comunidades indígenas desde o processo de colonização dos povos indígenas no Brasil. O processo de genocídio indígena tem sido um dos debates necessários entre os pesquisadores e ativistas indígenas, trazendo visões singulares sobre o que cada povo perdeu com os processos de integração e conquistou após o reconhecimento dos direitos na Constituição Federal de 1988. Sobre esse debate, apresentamos a importância de historiografar esse processo de apagamento de nossas histórias, saberes e tradições por meio da religião, e as ferramentas indígenas na resistência de suas práticas indígenas, chamadas pelos não indígenas de religião.

VIOLÊNCIA E POVOS INDÍGENAS, IGREJA E ESTADO: UM DEBATE NECESSÁRIO

Para historiografar esse processo de violência, colocamos em debate os processos de catequização das missões religiosas, desde a chegada dos colonizadores europeus que, de acordo com o olhar do colonizador, acreditaram que estavam pisando nas terras das Índias (MELATTI, 2007). Após chegarem no novo mundo, “mesmo depois de suas explorações tê-los levado a perceber seu engano, demonstrando que a América constitui um continente à parte, os povos indígenas continuam sendo chamados de índios” (MELATTI, 2007, p. 31). Desde o início da chegada dos colonizadores, referiam-se a nós, povos mais diversos, desde o Norte até o Sul, mesmo notando que somos povos diferentes uns dos outros, tanto no aspecto físico quanto em nossas tradições, em nossas línguas maternas nativas, usando o termo “índio”. E vamos aqui trazer dois exemplos históricos de chegada das missões religiosas para mostrar seu papel no processo de “integração”.

Segundo Melatti, “nos aldeamentos coloniais dirigidos por missionários, representantes de vários grupos étnicos foram agrupados, catequizados, casaram-se entre si, passando a viver segundo as normas impostas pelos catequistas, abandonando seus padrões culturais e esquecendo sua identidade étnica original” (2007, p. 41). A religião, neste caso, é um fator de destruição de tradições

indígenas, apagando nossas histórias e memórias. Quando passamos a viver segundo as normas impostas, falamos também em quebras de regras estabelecidas como, por exemplo, a proibição de casamentos de primos *cruzados* ou *as uniões intergeracionais* entre os indígenas Tikuna, que eram preferenciais. A interferência dos catequizadores criou graves infrações às regras de matrimônios.

Durante longos processos de colonização ou descaracterização dos povos indígenas pelas missões religiosas, aconteceram muitas perdas no modo de vida tradicional dos povos, promovendo desorganização social, descaracterizando as práticas tradicionais e fazendo com que as línguas sofressem modificações, assim como os costumes. No entanto, é necessário refletir sobre o quão problemáticas são essas instituições nas comunidades. Trago, a esse respeito, o exemplo da experiência vivida pelo povo Tikuna, para mostrar como essas instituições religiosas entram de modo imperceptível no pensamento e na singularidade das pessoas, ou seja, colonizando o pensamento e a consciência, para, assim, catequizar.

No Brasil existe uma diversidade linguística, porém bem pouco conhecida pelos brasileiros não indígenas. Muitos acreditaram, e continuam acreditando até os dias de hoje, que os povos indígenas falam todos a língua Tupi. De acordo com Melatti, “esta é a primeira língua nativa que os missionários aprenderam, a ela se afeiçoando e adotando uma atitude de desdém para com a outras línguas [...] a língua tupi foi não somente aprendida, mas também adotada na catequese pelos missionários” (2007, p. 57). Dessa maneira, os povos indígenas foram perdendo a sua cultura, sua identidade, seus saberes ancestrais, suas tradições e suas línguas. Isso é um tema profundo e complexo. Nesse sentido, é possível uma coexistência?

MISSÃO RELIGIOSA ENTRE OS TIKUNA NO ALTO RIO SOLIMÕES

Para situar, o povo indígena Magüta², mais conhecido como Tikuna, está no alto rio Solimões e rio Içá e configura o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. Ocupa tradicionalmente a região do alto rio Solimões e rio Içá, tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Nesse imenso território se agrupavam, especialmente nos igarapés e em terras firmes, tendo organização social própria, famílias extensas, que são divididas em nação ou clãs. Os Magütagü são um povo dividido em metades exogâmicas, não nominadas, cada qual composta por clãs, linhagem patrilinear, ou seja, só se pode casar com um membro da outra metade³ (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). São reconhecidos por um nome que é geral a todos, *Na'cua*. Traduzido em português por ‘nação’ pelos próprios Tikuna.

Durante a colonização no alto rio Solimões, desde os primeiros encontros com agentes de contatos, como missões religiosas, o povo

2 É uma autodenominação do povo Tikuna, ou seja, Magüta quer dizer “Povo Pescado”, pelos heróis culturais Yo'i e Ipi. O nome Tikuna foi dado pelos outros povos indígenas da região e pelos não indígenas.

3 Entre os indígenas Tikuna, existem dois grupos identificados como nação de plantas e outro de aves. A nação de plantas forma uma metade, ou seja, não podem acontecer matrimônios na mesma nação, mas somente com a outra metade – aves.

Tikuna perdeu várias vidas, o que acarretou a extinção de várias nações dos grupos que faziam parte da organização social; perdas irreparáveis. O etnólogo Nimuendajú (1977 [1929]), quando visitou os Tikuna em 1929, contou 36 nações. Em 1962, na contabilidade de Cardoso de Oliveira (1966 [1962]), esse número diminuiu para 22 nações e, depois, em 1988, Pacheco de Oliveira contabilizou 19 nações. Fica evidente a extinção de várias nações (grupos de pessoas que pertenciam a nações/metades).

De acordo com Hugo Armando Camacho González,

A colonização amazônica foi fundada na aniquilação de antigas culturas aborígenes, que sucumbiram uma após a outra à sede de exploração. Alguns, como os Omagua, defendendo suas terras; outras etnias desapareceram após as epidemias deixadas pelos invasores; outros desistiram de suas vidas extraíndo resina de borracha, e os afortunados tiveram que desistir de sua própria identidade para sobreviver (GONZÁLEZ, 1995, p. 13) (tradução nossa).

Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1982, no relatório de delimitação das terras dos indígenas Tikuna, estes foram mencionados pela primeira vez por Cristal Acuña, no século XVII, como inimigos do povo indígena Omagua (povo conhecido também como Kambeba ou Cambeva) nas margens norte do rio Solimões. Nos séculos XVIII a XIX, os indígenas Tikuna foram descritos por vários viajantes cronistas que os registraram também como inimigos do povo Kambeba, estes habitantes tradicionais das ilhas e das margens superior do alto rio Solimões (FUNAI, 1982).

De acordo com Nimuendajú, a catequização dos indígenas Kambeba iniciou-se pelos jesuítas em 1645 e, em 1650, começaram a passar por sérias perdas de vidas devido às epidemias e às lutas que travaram contra os portugueses e os espanhóis, estando “praticamente” extintos no século XVIII (NIMUENDAJÚ, 1952). Assim, os indígenas Tikuna foram se expandindo nas ilhas que antes eram dominadas pelo povo Kambeba. Epidemias nunca vistas anteriormente na vida dos povos indígenas na região resultaram no genocídio do povo. A extinção do povo indígena Kambeba é a interpretação dos não indígenas. Na verdade, deixaram de se identificar como indígenas Kambeba devido às violências (muitos se refugiaram entre os Tikuna), fugindo da discriminação da sociedade dita “civilizada”. Do mesmo modo, os indígenas Magüta negaram a sua identidade e “deixaram” algumas práticas tradicionais para sua sobrevivência.

Ainda nos primeiros momentos de contatos com frentes de colonizadores e exploradores, quando adentraram nos territórios dos Tikuna, Kokama, Kambeba e, com outros povos, no século

XVII, quando jesuítas espanhóis vindos do Peru, liderados pelo padre Samuel Fritz, começaram a fundar diversos aldeamentos ao longo do rio Solimões, com objetivo de “salvamento de almas”. As formações de aldeamento eram, na verdade, “fundadas” onde já existiam as aldeias antigas. Os aldeamentos foram uma “criação de igrejas nas aldeias” e devido às promessas dos missionários, muitos indígenas migraram para estes lugares em busca de salvar sua alma. Mal sabiam que, por trás dessa promessa, o que havia era, na verdade, o interesse da igreja pela riqueza que os territórios representavam.

Por séculos, os indígenas Tikuna e outros povos da região foram violentados pelos exploradores. Uma parte da população indígena foi extinta e as práticas tradicionais foram apagadas, não somente devido às guerras, à escravidão e a violências ou costumes impostos, mas também, pelas doenças contagiosas que levaram nossas enciclopédias vivas, mulheres, homens e crianças, dizimados porque não tinham resistência a elas, como está acontecendo atualmente com a Covid-19. De acordo com o etnólogo Nimuendajú (1977 [1929]), as doenças venéreas eram desconhecidas pelos Magütagü, e a malária, por exemplo, só aparece em casos isolados, sempre adquirida de fora, ou seja, nos serviços de extração de madeiras, no Javary, na época.

Ainda de acordo com o relatório da viagem de identificação e delimitação de terras do povo indígena Tikuna, documento este encaminhado para o presidente da FUNAI da época, em 1982, mostra a data exata das missões religiosas para catequização dos povos do alto rio Solimões; assim, “a atuação das missões iniciou-se no século XVII, porém, só no século XVIII é que a catequização se concretizou. Em 1974, os Carmelitas mantinham no Solimões 8 missões, das quais 5 resultaram da continuação de um trabalho anterior dos jesuítas” (FUNAI, 1982, p. 29).

Foram reunidos indígenas, nas missões religiosas no alto rio Solimões, dos povos indígenas Kambeba, Aiauaré, Kokama, Xebeço, entre outros. O povo indígena Tikuna teria sido catequizado entre 1683 e 1727 (PACHECO DE OLIVEIRA, 1977). Para os anciões que vivenciaram esse processo de catequese, a superação foi difícil e continua sendo. Podemos notar no relatório da FUNAI que, “a reconstituição da religião Tikuna tradicional é hoje bastante complexa pela entrada de missionários católicos, batistas e mais [...] da seita messiânica do irmão José que levou a ‘conversão’ de 80 % dos Tikuna à cruzada” (FUNAI, 1982, p. 33). A conversão dos Tikuna resultou em “abandonos” das tradições milenares. Também fez com que a população indígena Magüta se dividisse entre “ateus” (não crentes) e crentes. Até mesmo entre os membros católicos e da Irmandade houve divisão, causando conflitos, como observa a Comissão do Índio da Câmara dos Deputados no documento a seguir:

4.11. Aldeia Belém do Solimões



A comitiva foi recebida pelos índios de forma igualmente amistosa. Lá estava Frei Visintin Constantino, italiano, há 8 meses na aldeia; veio de missões na África do Sul, onde estava há 20 anos, em Moçambique e Etiópia. Também trabalhou com os índios Pataxós em Porto Seguro (BA). Em Belém do Solimões vivem cerca de 2.000 pessoas, sendo grande o número de crianças.

A aldeia está dividida entre a religião católica (há uma igreja, solidamente construída no local) e a nova seita Irmandade da Cruz (a mesma de Ourique). Essa diversidade religiosa tem causado sérios conflitos na aldeia, havendo verdadeira divisão.



Figura 1.

Câmara dos Deputados, Comissão do Índio, Relatório Tikuna, 1988, p. 23.⁴

A Irmandade da Santa Cruz foi umas das instituições a que os indígenas Tikuna tiveram resistência e revolta por causa da destruição das tradições e costumes, principalmente pela proibição do ritual de “iniciação de moça nova”. Esse ritual consiste na reclusão de 6 meses a 1 ano, no final o dono realiza uma festa que dura três dias ou até acabar as bebidas e moqueados (alimentação preparada para o ritual). Antes de a festa começar faz-se uma cerca, após preparam as bebidas extraídas de macaxeiras ou mandiocas, bebida conhecida como pajuaru. Amanhecendo, retiram a Moça Nova do cercado, e começam a tocar os tambores e tem início a festa, no meio da qual começam a arrancar os cabelos da moça (o corpo e a mente da moça são preparados no ritual). No entanto, esses costumes eram demonizados pelas igrejas.

A missão protestante, em especial da Igreja Batista, marcou bastante o modo de vida tradicional do povo indígena Tikuna. Uma parte do grupo catequizado por essa igreja “renunciou” ou não praticou mais os rituais e, como seguidores do irmão José, passaram a guiar sua vida pela Bíblia, realizando assim, cultos duas vezes ou mais durante a semana. Nas aldeias “controladas” pelas missões batistas são proibidos os rituais e as bebidas tradicionais (FUNAI, 1982).

⁴ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/210449>.

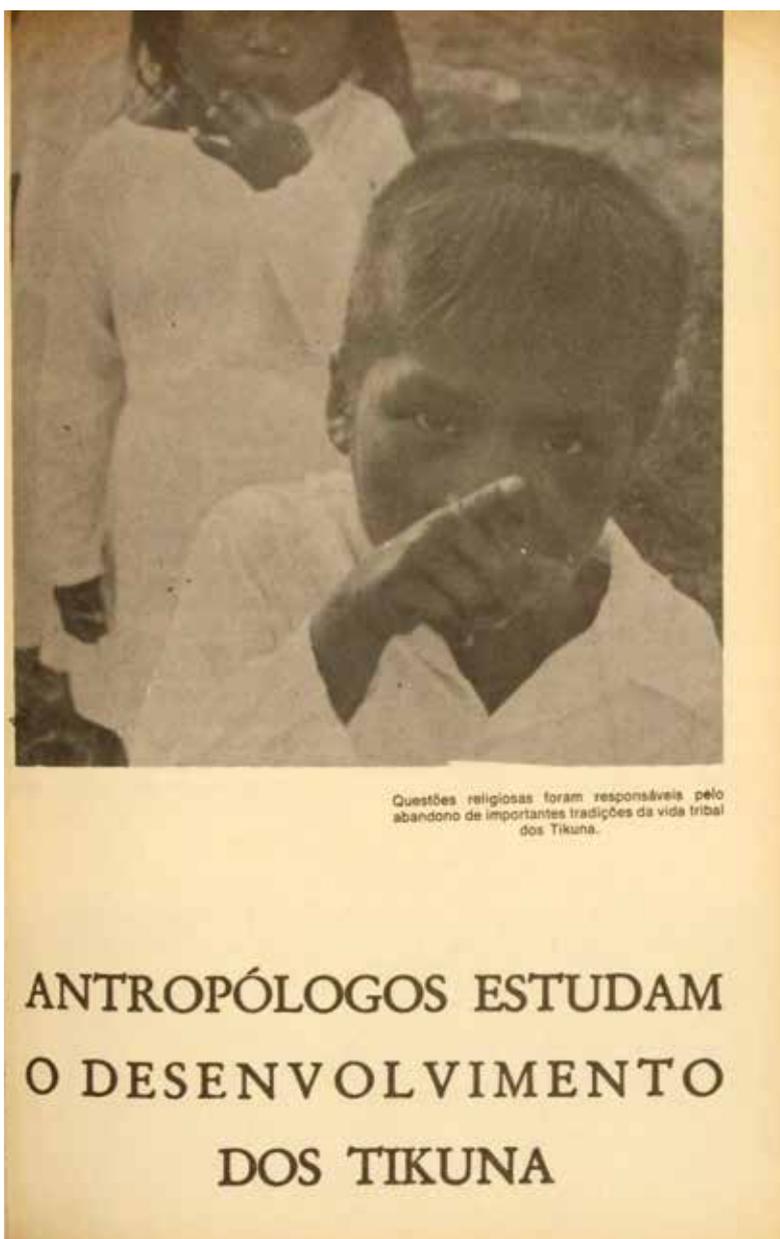


Figura 2.
Ministério do Interior, Boletim Informativo – Funai nº 13 – Ano IV,
Trimestre, março de 1975, p. 67.⁵

Nas comunidades indígenas Tikuna habitadas por católicos e não crentes, os Tikuna se autodefinem como “ateus”. Nessas aldeias são “permitidos” os seus costumes, tendo uma importância grande o ritual de Moça Nova. Nessas festas ritualísticas é permitido o consumo das bebidas tradicionais, como pajuaru, caiçuma de pupunha e caiçuma de banana, valorizando as tradições antepassadas. Com as igrejas, existe mesmo uma coexistência? Penso que, a longo prazo, com a colonização da mente pela palavra de Deus, os indígenas convertidos esquecem de suas tradições ou as demonizam, como as igrejas o fazem.

⁵ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/>

colocado é o da eficiência dessas escolas, de sua habilitação real para o ensino dos índios, que geralmente nem sequer falam o português. Foi constatado que as crianças Tikuna desde pequenas aprendem a falar "gíria" (língua da tribo) e só por volta dos dez anos, forçados pela situação de contato, começam a aprender o português. Os meninos começam a falar na medida em que são obrigados a ir comerciar nas cidades mais próximas onde a dificuldade de comunicação permite que sejam constantemente enganados. As meninas, que na maioria das vezes nunca chegam a falar corretamente, aprendem na própria aldeia ou em viagens o domínio necessário para se comunicar, preferindo no entanto manter o uso da "gíria". Foi constatado pelos antropólogos que muitas crianças frequentam a escola até por mais de um ano, sem nunca terem aprendido o português.

Para resolver esse problema, a FUNAI deverá selecionar índios Tikuna que já sabiam ler e escrever, como aqueles que já serviram o Exército no Comando da Fronteira do Solimões, para realizarem um curso de monitores educacionais bilingües.

RELIGIÃO

O problema religioso entre os Tikuna também foi profundamente analisado pela equipe do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Um novo movimento religioso que surgiu entre o grupo tribal, denominado Irmandade de Santa Cruz, que a princípio parecia tratar-se de mais um movimento messiânico

que caracteriza os Tikuna, nada mais é do que uma nova religião, com grandes implicações na estrutura do poder local. O movimento da Santa Cruz enfatiza o aspecto moralizante, proibindo a bebida alcoólica, o fumo e o jogo, bem como a bigamia e as saias curtas. Mas este movimento provocou o fracionamento religioso dos Tikuna, dividindo aldeias e criando situações de permanente tensão.

Segundo os antropólogos da Universidade de Brasília, "os preceitos moralizantes da Cruz, que enfatizam o trabalho, a moral e o proselitismo, e proíbem a bebida e o fumo, foram responsáveis pelo abandono de algumas das mais importantes tradições da vida tribal Tikuna, tais como os rituais de nomeação e os rituais de puberdade de meninos e meninas. Desde a implantação do movimento da Santa Cruz esses rituais não são mais realizados, sob a alegação de que nessas festas há o consumo do álcool, e também das bebidas tradicionais dos Tikuna. Entretanto, fica bem caracterizado que o que ocorreu não foi um abandono voluntário da tradição, pelo fato de que as meninas pubéres cortam seus cabelos, mesmo sem a realização da festa".

O projeto de desenvolvimento da comunidade Tikuna, que terá início em 1975, deverá solucionar também esse problema, pois com a instalação de quatro Postos Indígenas na área, a FUNAI poderá tomar a si a tarefa de pacificação dos ânimos, garantindo a liberdade de culto, mas esvaziando a religião do sentido político que tomou

Figura 3.
Ministério do Interior, Boletim Informativo – Funai nº 13 – Ano IV,
I Trimestre, março de 1975, p. 68.⁶

As missões religiosas também foram usadas pelos seringalistas como meio de controle da população Tikuna. Instituições como a Irmandade de Santa Cruz e as igrejas batistas foram as que mais proibiram os costumes e as tradições, de modo geral. Portanto, são as responsáveis pelo abandono e pela perda de tradições importantes dos Tikuna, como o ritual de nomeação e o ritual de Moça Nova.

⁶ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/11790>.

CONTATO COM A RELIGIÃO E O POVO BANIWA, ANTES E DEPOIS

Os *Medzeniakonai*⁷, “povo baniwa”, teve o contato com a religião com a chegada de uma missionária mulher, desde então, a vida das mulheres está impregnada de religiosidade. As mulheres e homens sofreram violências com a perda de saberes e de atividades cerimoniais de formação e educação. As práticas ficaram de lado, a religião entrou em cena de forma a se tornar o desejo das mulheres. O saber indígena se tornou errado e indesejável, ficou como impuro, antropológicamente falando, para o mundo das mulheres (AURORA, 2018).

Wright (1994) utiliza o conceito de “mitopráxis” para problematizar os movimentos sociorreligiosos em grupos indígenas no Brasil, demonstrando que várias dessas manifestações são atualizações de rituais de produções míticas preexistentes numa busca de transformação simbólica (e, às vezes, material) da realidade encontrada num momento histórico determinado. A apropriação e ressignificação de um produto da alteridade, como a doutrina cristã, se fez em consonância com a estrutura simbólica do pensamento nativo (BARABAS, 1989; WRIGHT, 1981, 1994; GARNELO, 2003).

A vida religiosa baseia-se tradicionalmente nos grandes ciclos mitológicos e rituais relacionados aos primeiros ancestrais e simbolizados pelas flautas e trombetas sagradas, na importância central do xamanismo (pajés e rezadores, ou donos-de-canto) e em uma rica variedade de rituais de dança, chamados *podáali*, associados aos ciclos sazonais e ao amadurecimento de frutas.

Os rituais de iniciação tradicionalmente são celebrados na época das primeiras chuvas e amadurecimento de certas frutas, quando se tem uma turma de meninos de dez a treze anos, prontos para receber os ensinamentos sobre a natureza do mundo. É absolutamente proibido para as mulheres e os não iniciados verem as flautas e trombetas sagradas, sob pena de morte.

O ritual tem três fases: na primeira, chamada *wakapethakan*, ou “nós açoitamos”, o dono do ritual (o responsável pela organização de todo o trabalho e o dono da casa onde o ritual é realizado) manda os homens buscarem frutas no mato e as mulheres fazerem *caxiri*. Na segunda, quando tudo está pronto, no dia marcado, os homens descem para o porto onde estão escondidas as flautas e trombetas sagradas, pintam-se de preto e se preparam para a chamada. Um velho, o benzedor do ritual, fica junto com os meninos, com os olhos tapados, na porta da casa do ritual e, com um bastão na mão, chama os antepassados do *sib* três vezes. Na terceira, os homens com os instrumentos de *Kuwai* sobem do porto e fazem uma procissão na praça, parando em frente da casa, onde deixam os instrumentos no chão. O velho tira o pano que tapa os olhos dos meninos e lhes mostra os instrumentos, explicando o seu significado, as proibições de falar sobre eles, e que vão ficar em reclusão por um mês (hoje,

7 A determinação dos povos Baniwa e Koripako como *Walimanai* (a humanidade que habita o mundo atual) ou *Wakoenai* (os que falam a nossa língua) foi dada pelos não indígenas. Para nós, somos os *Medzeniakonai*, o que significa que somos povos de língua original. Quando nós nos referimos aos *Medzeniakonai*, nos referimos aos 16 clãs que compõem a nação de língua Baniwa e Koripako.

umas duas semanas), até estarem prontos para sair da casa do ritual. A partir daí os meninos ficam em reclusão, jejuando com frutas do mato, aprendendo as histórias sagradas, e – o mais importante – fazendo todo tipo de cesto.⁸

A religião não só praticou genocídio das práticas de cuidados dos povos indígenas, mas também silenciou vozes de formação. Sobre a produção dos conhecimentos *Medzeniako*, esses eram realizados no momento dos rituais mencionados acima, que dialogavam com a prática da observação profunda, “aprendo vendo os mais velhos”, mas a demonização dessas práticas apagou e afastou as práticas coletivas familiares e clônicas de vivenciar isso em muitas gerações Baniwa.

As violações de direito às práticas culturais se deram nessa época, quando as mulheres trocaram rituais indígenas por batismos da igreja evangélica. Isso aconteceu ao longo do rio Içana durante a evangelização. A pouca resistência, nesse primeiro momento, se deu de forma muito silenciosa, pois, para aquele povo sem acesso a seus direitos nem domínio da escrita no papel, tendo sofrido anteriormente com guerras e epidemias avassaladoras, achou-se que as novidades eram as coisas certas a se fazer e praticar, uma forma de sobrevivência ao genocídio que se perpetuava. Nossos pais aceitaram a religião, penso que como uma forma de sobreviver e resistir ao genocídio, mas, ao mesmo tempo, revelando práticas de resistência. Continuamos com o uso de remédios silvestres e de quintais de casa (remédios tradicionais das mulheres). No extremo da vida social, o jogo era lidar com a sobrevivência, mesmo podendo perder a cultura milenar das mulheres (AURORA, 2019).

A partir da construção de escolas Baniwa baseadas no currículo ímpar, a retomada de práticas religiosas próprias ganhou outro formato, e passou-se a reconhecer que as práticas não são coisas erradas. Hoje, o povo *Medzeniako* se fortaleceu em termos de diálogo e na relação entre religiões indígenas e religiões não indígenas, pois considera-se importante que os parentes sejam livres, mesmo tendo perdido muitos conhecimentos desde o contato.

MISSÕES RELIGIOSAS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL

No Brasil indígena, existem várias seitas e missões religiosas. O documento confidencial do Ministério da Justiça de 1986, do Departamento de Polícia Federal, apresentado pelo Serviços de Informações, traz a relação das missões existentes no Brasil. Constam, neste documento, as missões atuantes na época que, em sua maioria, eram dirigidas por estrangeiros. Na *Figura 4*, temos a lista das missões religiosas em áreas indígenas com o nome da missão, a denominação religiosa, a unidade da federação, o tipo de atuação e os grupos indígenas envolvidos:

8 Mais informações podem ser encontradas no site: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa> que narra também sobre a evangelização que perdura até nos tempos atuais nas comunidades Baniwa, refletindo um processo histórico de demonização de conhecimentos do povo *Medzeniako*.

RELAÇÃO DAS MISSÕES RELIGIOSAS EM ÁREA INDÍGENA				
NOME	UNIDADES DA FEDERAÇÃO	RELIGIÃO	ATUAÇÃO	GRUPOS INDÍGENAS
MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL	AMAZONAS, PARA, MARANHÃO, GOIAS, PERNAMBUCO, RIO GRANDE DO SUL, ACRE E RONDÔNIA	PROTESTANTE	PERMANENTE	DESÂNÁ, BANÍWA, YANOMAMI KULINA, PARAKANÁ, GAVIÃO IKATIJEI, PANKARARU, KAINGANG, URUBU KAAPOR, KRIKATI, GAVIÃO IPUKOBIEI, KRAHÓ, XERENTE, YAMINAWA, MACHINERI, KARAJA, APINAJE, PAKAÁ NOVA, GAVIÃO, ARARA
MISSÃO SALESIANA DO ALTO RIO NEGRO	AMAZONAS	CATOLICA	PERMANENTE	DESÂNÁ, BANÍWA, TIKANO, BETOYA, TARIANO, MAKU, KOBÉWA, LOPA MOXSA
PRELAZIA DO ALTO SOLIMÕES	AMAZONAS	CATOLICA	PERMANENTE	TUKUJA, MIRÂNHA, WITÓTO, KOKAMA, KAMIXANO
PRELAZIA DE TEFE	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	WITÓTO
PRELAZIA DE HUMAITA	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	PARINTINTIN, MURA PIRAHÁ, TANHARIN
ASSOCIAÇÃO BATISTA PARA EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL	AMAZONAS	PROTESTANTE	PERMANENTE	TIKUNA
PRELAZIA DE LABREA	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	PAUMARI, APURINÁ, YAMA MADI, YUMA
PRELAZIA DE PARINTINS	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	MAUE ISATAREI
PRELAZIA DE BORBA	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	MUNDURUKU
MOVIMENTO DE SANTA CRUZ	AMAZONAS	SINCRETICA	PERMANENTE	TUKUNA
PRELAZIA DE ITACOATIARA E AROQUIDOESE DE MANAUS	AMAZONAS	CATOLICA	ITINERANTE	MURA
MISSÃO TIRIYO	PARÁ	CATOLICA	PERMANENTE	TIRIYO, APALAI, KAXINÁWA
PRELAZIA DE MACAPA	AMAPA	CATOLICA	ITINERANTE	GALIBI, KARIPUNÁ, PALIKUR
MISSÃO DO CURURU	PARÁ	CATOLICA	PERMANENTE	MUNDURUKU
MISSÃO CRISTÁ EVANGELICA BRASILEIRA	PARÁ, MARANHÃO	PROTESTANTE	PERMANENTE	GOROTIRE, KUBEN KRAN KEEN, KOKRAIMORO, MEKRAG NOTIRE, WAI WAI, GUAJAJARA
PRELAZIA DE MARABA	PARÁ	CATOLICA	ITINERANTE	GAVIÃO.

Figura 4. Seitas e Missões Religiosas no Brasil. Ver Memória revelada/Divisão de Inteligência de Polícia Federal.⁹

Podemos notar que nesse documento são destacadas as missões que atuaram junto aos povos indígenas Baniwa e Tikuna, tanto de denominação protestante quanto católica e sincrética.

PROCESSO DE GENOCÍDIO DOS POVOS INDÍGENAS

A violência foi absurda diante do que foi construído a partir do ponto de vista daqueles que chegaram. Sem conhecer a nossa cultura, violaram o direito de uso de nossas práticas e rituais, afetando, inclusive, os limites territoriais. Essas práticas e tudo o que antes era acessado de forma amigável, passaram a ser restringidas pelas religiões ou divisões que foram provocadas no interior das comunidades, como as diferenças entre casáveis e não casáveis, entre gênero e entre gerações. Tudo sofreu uma transformação forçada (AURORA, 2019).

A prática de genocídio não ficou no passado, ela está presente nos dias atuais nas comunidades e povos indígenas. A evangelização cada vez mais ganha força para dizimar povos indígenas; podemos citar a “bancada evangélica” e a indicação de um pastor na Funai para coordenar a divisão responsável pelos “povos isolados”.

⁹ Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/267265.

O governo segue praticando genocídio por meio do divisionismo entre os povos indígenas. Durante a campanha eleitoral para a Presidência do Brasil, Jair Bolsonaro iludiu os povos indígenas como se fosse um “messias”, no caso específico, os povos indígenas que movimentam sua fé desde o contato com as religiões não indígenas. Ele praticou uma série de violências difundindo informações incorretas; por causa disso, muitos indígenas morreram contaminados pelo novo coronavírus. Incentivando a entrada de missionários, ele usou a religião para que os povos indígenas, mais uma vez, desacreditassem da sua própria ciência, retomando a mesma prática de silenciamento, como na época dos primeiros contatos, e divulgando a demonização dos conhecimentos indígenas. No entanto, foi ele quem praticou uma demonização, ao difundir tantas informações incorretas.

Hoje, os povos indígenas possuem sua representatividade e não permitem serem silenciados novamente. Um exemplo disso são as denúncias feitas pelas organizações indígenas, como a Coiab:

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB vem a público, de forma curta e direta, **denunciar** os crimes de genocídio e etnocídio que serão cometidos contra os nossos parentes isolados e de recente contato caso se concretize a nomeação de uma pessoa ligada às atividades de proselitismo religioso para o setor da Funai que atua com esses nossos parentes. Nossas famílias sofreram historicamente com a atuação de missionários proselitistas – muitos deles da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) – que fizeram contato forçado com nossos avôs e avós. O contato forçado foi feito através de mentiras, violência e ameaças de morte. Em outras investidas de contato para nos evangelizar nos ofereceram presentes para atrair e nos enganar, muitas vezes esses presentes estavam contaminados com doenças, o que levou muitos de nossos parentes à morte. Também a partir de mentiras e ameaças, em muitas outras ocasiões, esses grupos de missionários proselitistas removeram nossos parentes de nossos territórios ancestrais para outras regiões estranhas, reuniram vários de nossos diferentes povos, seus sobreviventes, em um mesmo lugar, forçando-nos, a partir desse momento, a abandonar nossos sistemas socioculturais e nossas crenças. Tentaram insistentemente – através de mentiras, ameaças, castigos físicos, entre outros – nos cooptar para nos submeter às suas ideias e sua forma de pensar o mundo. A atividade proselitista missionária nos causou morte física, morte sociocultural, destruição de nossos territórios físicos e espirituais.¹⁰

10 Documento na íntegra: <https://apiboficial.org/2020/01/31/nota-de-repudio-contra-a-nomeacao-de-missionario-da-mntb-para-o-setor-de-isolados-na-funai/>.

Tb. em Encontro de sociedade

GALVÃO, Eduardo

Aculturação indígena no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia n. 7, Belém do Pará 1959. 60 pp., 18 pranchas fora do texto, resumo em inglês. Bibliografia.

Depois de tratar resumidamente da distribuição e classificação da população indígena atual daquela região, o autor inicia o estudo da «área cultural» com a seguinte frase: «Não obstante a diferença de língua e de alguns padrões sócio-culturais, as grandes tribos Baniwa e Tukano partilham de traços culturais basicamente semelhantes, constituindo uma área cultural, dentro do chamado Tipo Floresta Tropical» (p. 14). Passa, então, a apresentar dados sobre aquisição do sustento, indústria, indumentária, habitação, organização social e religião, chegando à seguinte conclusão: «O processo de mudança cultural entre os índios dessa área tende à assimilação dessas tribos pela sociedade nacional. Não levando em conta, diferenças em aspectos acessórios, a homogeneidade cultural manifesta entre os diferentes grupos, em si mesma uma resultante de processo de aculturação inter-tribal, é fator positivo para essa assimilação. Independente de sua origem tribal, todos esses índios têm uma experiência e uma tradição comum no processo de acomodação e adaptação à sociedade dominante...O fator preponderante de acomodação e ulterior assimilação é sem dúvida a ativa participação do índio na vida econômica local, dependente exclusivamente de indústrias extrativas...As aldeias do baixo Içana e Uaupés, mais expostas ao contacto, não se opõem ou contrastam com os núcleos regionais caboclos em termos de «maloca» e «povoado». A maloca está em processo de franca decomposição e o povoado ainda não surgiu da aglutinação de sítios. As aldeias indígenas, dessas áreas, são antes extensões da sociedade rural e dela dependentes econômica e socialmente, como segmentos do continuum folk-urbano.» (pp. 55—56).

2197

322

Figura 5. Processo de mudança – tendências à assimilação do povo indígena do rio Negro pela sociedade nacional, ver Biblioteca da Crítica da Etnologia Brasileira – Herbert Baldus, Bibliografia crítica da etnologia brasileira, 1968.¹¹

Figura 6. Demonização das tradições Baniwa pelos Missionários, ver Periódicos\Aconteceu Especial\Povos Indígenas no Brasil.¹²

BANIWA

Mas é possível que a família toda volte para a comunidade. Eu conversei bastante com eles, não seria difícil para nós voltarmos. Vai chegar um momento em que eu não vou mais precisar ser liderança, então poderei voltar para a aldeia. Para mim, a vida na cidade é uma coisa temporária. Por isso, o que eu recomendaria aos meus filhos é que eles continuem a luta pela nossa região sem ter que sair da comunidade. Se um de meus filhos resolver voltar para a comunidade e continuar essa luta, eu ficarei feliz.

Desdemonização da tradição Eu queria gravar depoimentos dos nossos velhos sobre o futuro das aldeias. Eu tinha pensado em falar com alguns pajés e líderes religiosos do clã do qual pertencço. Eles partiriam de uma avaliação dos tempos atuais. Estamos numa época na qual é preciso fortalecer e avaliar a tradição após-pós-contato e da retomada da autonomia. Na comunidade, apareceu à necessidade de incluir, nas discussões sobre a escola diferenciada e também sobre a escassez de peixes e outros recursos naturais, o processo da cultura e da religião. Aquilo que incomoda as pessoas e que missionários definiram como “sendo do diabo” precisa ser trabalhado. Precisamos revalorizar essas coisas e encontrar algo novo entre elas e as coisas de hoje em dia.

Todos os conhecimentos estão associados com a mitologia. A cestaria, os grafismos estão associados à mitologia. Não é possível viver sem isso. Processamos as nossas comida de todo dia com isso. É preciso refletir sobre tudo isso de uma outra forma. É preciso discutir profundamente a cultura. As tradições dos povos indígenas foram vistas como coisas do diabo. Kuwai foi comparado pelos missionários ao diabo [Kuwai é um personagem da cosmogonia baniwa caracterizado pelas suas metamorfoses monstruosas; ensinou os ritos de iniciação aos homens e deu origem às doenças]. Tudo isso interferiu no sistema de manejo, no conhecimento da ecologia, no relacionamento entre parentes. Estamos tentando recuperar esses conhecimentos nas nossas pesquisas. Não é verdade que tudo isso seja coisa do diabo. Com essa condenação, alguns velhos guardaram para si muitos conhecimentos que passaram a condenar. Hoje em dia cabe a nós trabalhá-los na escola baniwa. Queremos garantir a transmissão dessas saberes para as novas gerações.

11 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/crv_guiafontes/763.

12 Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/hemeroindio/17833>.

Cedeam contém material extenso, ainda não pesquisado, desse período. Na minha tese de doutoramento, dedico bastante atenção à interpretação de uma tradição oral dos Hohodene (Baniwa) que, segundo meus cálculos, se refere à época dos descimentos. Tento entender a visão indígena desse período e os efeitos da política oficial de aldeamentos nos povos do alto rio Negro. Isso pode ser ampliado com uma interpretação das histórias orais tukano.

É um período praticamente aberto para pesquisas de história indígena, com possibilidades de reconstruir a história local e regional tanto das estruturas coloniais (sistema de trabalho, regime militar) impostas aos povos, como das diversas formas de acomodação dos povos a essas estruturas (que variavam desde atos de rebelião até a formação de alianças com os diversos representantes da colônia).

COMÉRCIO MERCANTIL E PROGRAMAS DE CIVILIZAÇÃO E CATEQUESE

Em contraste, o período abrangendo as décadas de 1830 a 1860 é o que mais tem recebido atenção nos estudos etno-históricos, principalmente devido à eclosão de movimentos messiânicos e milenaristas a partir de 1857 (Wright, 1981; Wright e Hill, 1986; Wright, 1992; Hill e Wright, 1988; S. Hugh-Jones, s. d.). Além da farta documentação (a maior parte no Arquivo Público de Manaus e no Arquivo Histórico Nacional no Rio, mas também em publicações como *Avé-Lallemant* (1860) e a revista *Arquivo do Amazonas*), são notáveis as tradições orais dos povos Baniwa e Tukano sobre os líderes messiânicos, começando com Venâncio Kamiko (o chamado "Christu do Içana") em 1857, até os últimos messias no começo deste século. Entre os povos Tukano (Desana, Barasana), essas tradições têm a forma de genealogias, ou seja, histórias da continuidade da tradição, chamadas "O Canto da Cruz" (Buchillet e Galvão, s. d.), e dos líderes que ensinaram e pregaram a nova religião entre os Baniwa e Tukano.

Um artigo recente (Wright, 1992) compara as ideologias e políticas dos movimentos entre os Arawak e Tukano, mostrando que as diferenças ideológicas e políticas podem ser entendidas em termos de estruturas socioculturais preexistentes. Um trabalho recente de S. Hugh-Jones (s. d.) explora essa questão em

termos da dinâmica do xamanismo. Com a perda dos xamãs devido à política das missões no Uaupés, e os conflitos gerados pelos próprios movimentos, o fenômeno do messianismo também perdeu sua força entre praticamente todos os Tukano menos os grupos mais afastados das missões. Entre os Baniwa, a tradição milenarista continuaria até sua transformação em evangelismo na década de 1950 (Wright, no prelo). Ainda há muito a fazer, porém, sobre os movimentos Tukano do ponto de vista das fontes escritas e de uma reconstrução das suas dinâmicas sócio-políticas.



Um entalhe de madeira representando Venâncio "Christu" do Içana, fundador, entre os índios do alto rio Negro, da religião da Cruz, na metade do século XIX. Existem vários exemplares desses entalhes, de tamanhos diferentes, recolhidos na década de 1860. O da foto encontra-se no Museu do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, em Manaus.

Figura 7.

Programas de Catequeses entre os Baniwa. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, 1992, p. 265.¹³

¹³ Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/AcervBibl/5533>.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passados anos de contato e diversas formas de colonizações de corpos indígenas e singularidades, nós, enquanto pesquisadores indígenas, não podemos ficar calados, sem denunciar com a nossa escrita que a chegada de religiões nas nossas comunidades e povos continua significando o apagamento de nossas histórias.

No ano de 2020, em tempos de pandemia e morte de corpos indígenas por doenças, as instituições religiosas continuam adentrando nas comunidades/aldeias indígenas com a ideia de que podem salvar as almas dos povos, em troca do apagamento de histórias e memórias dos antepassados.

Neste capítulo, apresentamos os processos de contato violento a partir da nossa vivência nas nossas comunidades, mas também, dialogando com a documentação encontrada desde nossas reflexões enquanto indígenas pesquisadores, mostrando a forma silenciosa como chegam as religiões e acabam com as práticas do povo.

Para os Tikuna, a Igreja Batista vem como uma instituição de assimilação, ou seja, aquilo que vem e procura reduzir ou destruir toda a estrutura social do povo, sem respeitar suas tradições, seu modo de vida ancestral e fazer uma transformação imposta. De acordo com Oro (1989), é este tipo de assimilação que preconizam os responsáveis pela política indigenista oficial brasileira quando falam em “integrar” os povos indígenas na sociedade nacional. Em relação à Igreja Católica, para integração dos Tikuna, preconizava e tolerava a existência da tradição milenar dos antepassados, mas a tolerância em troca das “almas salvas” tem o seu custo a longo prazo, assim, muitos deixam de fazer ou cantar as músicas tradicionais ou seus rituais.

Vamos aqui dizer também que a religião ou religiosidade é uma porta de entrada de ações políticas econômicas nos territórios tradicionais, para se apropriarem dos bens econômicos, mas vem caracterizado como porta de entrada com argumento da “salvação”.

Nesses últimos anos, vemos que a evangelização vem ganhando força com o bolsonarismo. A aproximação que caracteriza o governo Bolsonaro da religião com a política, encaminhando-se com ideias liberais ao extremo, assinala para perigos que já conhecemos. Sabemos que as práticas missionárias sempre foram legitimadas pelo Estado brasileiro, fora algumas restrições colocadas em alguns períodos governamentais (GONÇALVES, 2020). Nesse governo, as instituições incentivam a entrada de missionários nas terras indígenas, em plena pandemia, ameaçando nossa autonomia e a saúde dos povos indígenas.

No governo Bolsonaro ela é amplamente incentivada. Fato é que o próprio presidente, em fevereiro de 2020, nomeou

um ex-missionário evangélico para assumir a Coordenação de áreas dos Indígenas Isolados da FUNAI, mesmo que posteriormente tenha sido demitido, isso demonstra nitidamente as intenções do governo (GONÇALVES, 2020, p. 304).

Existe um perigo na evangelização dos povos se não houver coexistências. A religião levada desde a colonização ou invasão é um fator de divisão da população, o que leva ao enfraquecimento desta, mexe no sentido de ser comunitário. Uma das consequências deixadas pelos missionários e evangelizadores é que as famílias exigem que os filhos sigam a religião não indígena, isso porque a consciência do pensamento da pessoa está formada para “salvar sua alma”. Em meio à pandemia há novas ondas de evangelização entre os Tikuna, entre os jovens, realizando encontros ou congressos, ou seja, a história se repete.

No entanto, esse capítulo reflete a opinião dos autores com base na história e na experiência de suas comunidades. Mas também existem outras opiniões, outros pontos de vista que consideram os fatores positivos da presença das igrejas nas comunidades, como a diminuição da violência. Nas igrejas, as bebidas tradicionais são levadas, como o *pajuaru*, para as festividades; neste caso, a evangelização também encontra a resistência e os limites do sincretismo. Entre os Tikuna, pelo que observamos, não existem outras religiões, como o islamismo ou de matrizes africanas.

Retomar as histórias das crenças e tradições do povo na escrita pode transformar o cenário em relação às igrejas, mesmo que seja a longo prazo. Muitas das novas gerações nas comunidades podem refletir uma coexistência, o resgate da soberania e autodeterminação. A prática é importante, precisam saber que as tradições são importantes para a reprodução física e cultural e para o fortalecimento das comunidades. ●

REFERÊNCIAS

AURORA, B. A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo. *Interethnica Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 22, n. 1, pp. 109-115, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530>.

GONZÁLEZ, Hugo Armando Camacho. *Mãguta La Gente Pescada Por Yoí*. Santafé de Bogotá, Colombia: Colcultura, 1995.

GONÇALVES, Tânia Amara. Vidas Indígenas Importam: Os Yanomami e a Xawara da Covid-19. *Vukápanavo: Revista Terena*, nº 04, out/nov., 2020.

GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto rio Negro*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Índios Tucuna. *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*, Rio de Janeiro (7): 1-69, dez. 1977.

_____. *The Tukuna*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1952.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero; [Brasília, DF]: MCT/CNPq, 1988.

_____. *As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília – UnB, 1977.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*, 4ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SÃO PAULO, Centro de Referência Virtual Indígena, Armazém Memória, Ministério da Justiça, Departamento da Polícia Federal, *Seitas e Missões Religiosas no Brasil e nas áreas indígenas*, DPF/PR, 18/02/1986. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/267262.

SÃO PAULO, Centro de Referência Virtual Indígena, Armazém Memória, Congresso Nacional, Câmara dos Deputados, *Comissão do Índio, Relatório Ticuna*, 1988. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/210449>.

SÃO PAULO, Centro de Referência Virtual Indígena, Armazém Memória, Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, *IX Congresso Indigenistas Interamericano Informe do Brasil*. Outubro/Novembro de 1985, Santa Fé New Mexico (USA). Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/89342.

SÃO PAULO, Centro de Referência Virtual Indígena, Armazém Memória, Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, *Constituição de processo*. FUNAI/DGPI. 24/03/1982. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/67870.

SÃO PAULO, Centro de Referência Virtual Indígena, Armazém Memória, Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, “*Informativo Funai*, nº 13 – *I Trimestre, ano IV*”, março de 1975. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/11721>.

WRIGHT, Robin. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.





Capítulo 5

Apagando histórias para escrever o progresso: empreendimentos em terras indígenas

DEBORA TUPINIKIM

JULIANA TUPINAMBÁ (AMANAYARA TUPINAMBÁ)

“Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos até à outra ponta que contra o norte vem, de que nós deste porto houvermos vista, será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa. De ponta a ponta, é toda praia parma, muito chã e muito formosa. Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa. Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro. Porém a terra em si é de muito bons ares [...]. Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”.

Carta Pero Vaz de Caminha, 1500

A necessidade de explorar os bens materiais dessas terras foi o que impulsionou a violência dos invasores europeus e é o que vem impulsionando as ações dos governos ao longo da História. Seja nos tempos do Império, da República, durante a ditadura ou na democracia, o genocídio dos povos indígenas é uma política de estado direcionada às populações originárias.

Nessa batalha, os primeiros atingidos foram os povos que habitavam o litoral, os Tupi, também conhecidos como povos das águas, que protagonizaram os primeiros contatos com os invasores. Por séculos, nossos antepassados foram roubados, escravizados, proibidos de reproduzir e manifestar sua cultura, sofrendo as piores violências.

Concomitantemente a esses ataques, nossos antepassados protagonizaram também um processo de resistência que perdura até os dias de hoje. Processo esse que perpassa pela miscigenação, resultado da violência, mas também pela união com irmãos de luta trazidos do continente africano para serem escravizados na América e, posteriormente, outros imigrantes utilizados como mão de obra barata

no período pós “abolição da escravidão”. Somado a isso, ocorreu o sincretismo religioso e cultural que, a partir da imposição da catequização pela religião cristã, também serviu de camuflagem para a preservação de práticas tradicionais indígenas.

Essa adaptação à nova ordem social imposta pela colonização – adaptação como forma de resistência, ressaltando-se – fez com que nossos povos fossem colocados, por muito tempo, na condição de extintos, sendo os poucos sobreviventes chamados de caboclos, tendo negada sua verdadeira identidade étnica, de forma proposital, a fim de viabilizar a expropriação do pouco que restou de nossas terras ancestrais, em prol do desenvolvimento econômico do país. Partindo da premissa de que o Nordeste e o Sudeste do Brasil, principalmente a costa litorânea, não seriam mais habitados por povos indígenas, o Estado brasileiro viabilizou uma série de empreendimentos em terras indígenas provocando ainda mais impactos na vida de povos historicamente tão violados em seus direitos.

A política integracionista adotada pelos governos desde o período colonial é reafirmada pela Lei nº 6.001 de 1970, também conhecida como Estatuto do Índio, ainda em vigência. O Estatuto do Índio dispõe sobre as relações do Estado, e da sociedade brasileira em geral, com os povos indígenas, diferenciando-os a partir de três situações: índios não integrados; índios em processo de integração e índios integrados à sociedade envolvente.

Compreendemos essa classificação como uma tentativa de extermínio a partir da negação da identidade étnica, o que pode ser ilustrado pelos trechos de um relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de 7 de setembro de 1981, “Os povos indígenas e a situação de suas terras no Brasil”, onde é denunciada a tentativa de extermínio dos povos indígenas por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) por meio da política indigenista com viés integracionista e emancipacionista posta em prática na época.

Em 1978, o Ministro do Interior, Rangel Reis, tenta através de “Projeto de Emancipação” facilitar a emancipação ex-ofício dos índios. O projeto foi malgrado pela repulsa nacional e internacional. Em dezembro de 1980, o atual presidente da Funai, o cel. Nobre da Veiga, anuncia reformas do Estatuto do Índio para poder emancipar compulsoriamente os índios. [...] Após o fracassado “Projeto de Emancipação” do Ministro Rangel Reis, a Funai, com ordens superiores, volta tentando “emancipar” as comunidades e lideranças indígenas através de um “projeto administrativo de integração compulsória”. Integração, no linguajar da Funai, não significa integração de uma etnia no território nacional, com seus direitos históricos e sua cultura específica respeitados; significa antes a perda destes direitos

(à terra, p.ex.) e da sua identidade étnica. A integração da política indigenista oficial significa integração numa faixa marginal desta sociedade, integração numa zona de fome e miséria. [...] Os assim “integrados” deixarão de ser considerados diante da Lei como índios. Os povos indígenas que até hoje não foram extintos pelo genocídio serão definitivamente apagados do mapa etnográfico através da integração compulsória, pelo integracídio, que não somente prevê a extinção de uma ou outra tribo, mas da espécie “índio” como tal (SÃO PAULO, 1982, p. 281).

As ameaças de invasões de terras indígenas por latifundiários, respaldados pelo próprio governo, se materializam, por um lado, por meio do projeto de emancipação – que pretendia retirar toda a responsabilidade do governo pela proteção ao índio – e, por outro lado, pela tutela exercida pelo Estado, onde nós, indígenas, éramos vistos como incapazes e todas as decisões que nos tocavam eram tomadas pela FUNAI – negando-nos direitos políticos e sociais. O atual presidente da república, Jair Bolsonaro, tem resgatado esse discurso integracionista dos tempos da ditadura militar, presente em muitas de suas falas ao se referir a povos indígenas: “Com toda a certeza, o índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós” (UOL, 2020) ou “Nosso projeto para o índio é fazê-lo igual a nós.” (FELLET, 2020).

Em 22 de janeiro de 2021, a Funai publicou uma Resolução sobre novos critérios para reconhecimento de um indígena, além da auto-declaração, tendo como referência o plano integracionista do governo do general ditador João Figueiredo, que definia e aplicava “critérios de indianidade”. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) se manifestou dizendo que “governo racista não define indígenas!” (AMAZÔNIA, 2021) e, ainda, que a Funai usa de artimanhas para mascarar o real objetivo que é negar a existência de mais de 42% da população que não vive em territórios demarcados e homologados. O Ministério Público Federal recomendou a suspensão imediata da Resolução, considerando-a inconstitucional, uma vez que “qualquer iniciativa relacionada ao reconhecimento da identidade indígena deve ser submetida à consulta livre” (AMAZÔNIA, 2021).

São muitos os escritos e debates a respeito da violência e do genocídio sofrido pelas populações indígenas no Brasil, bem como da importância do território para os povos originários e os graves impactos causados pelos empreendimentos. Não pretendemos aqui repetir o que o mundo já sabe – embora a maioria ignore, mas apresentar uma análise desses impactos na vida de nossos povos, a partir do estudo de documentos históricos, contidos no Centro de Referência Virtual Indígena do Armazém Memória, produzidos no período que corresponde à ditadura militar – de 1964 até 1988. Acreditamos

ser, esta análise, uma forma de dar visibilidade à nossa luta enquanto povos do Nordeste e Sudeste, resgatando nossas memórias tendo em vista que, por muito tempo, fomos a barreira de contenção ao avanço da colonização, resistindo até os dias atuais e, mesmo assim, seguimos sendo invisibilizados e tidos como mera imagem nos livros de história.

Em um primeiro momento, apresentamos um breve histórico da expropriação de terras indígenas no Brasil para fins desenvolvimentistas, mostrando o papel do Estado nesse processo. Em seguida, dividimos o capítulo em seis subseções que pretendem revelar algumas memórias acerca de empreendimentos realizados em terras indígenas, bem como a repercussão da política indigenista do governo brasileiro, sobretudo no período correspondente à ditadura instaurada pelo golpe civil militar de 1964. Buscamos, ao longo do texto, traçar paralelos com as políticas e ações do atual governo Bolsonaro.

A história da Terra Indígena Tupinikim e da luta contra uma multinacional de celulose pelo território ancestral será aprofundada neste capítulo. O recorte se deu pelo fato de se tratar de um povo que viveu décadas de silenciamento e sob a imposição de um *status* de extinção. Não queremos de forma alguma questionar a relevância de aprofundar nos impactos sofridos pelos demais povos, mas compreendemos que ao falar da história de luta Tupinikim, de certa forma, representamos também a luta de nossos parentes de outras etnias que vivenciaram experiências semelhantes. Vale ressaltar que não pretendemos aqui esgotar a discussão do tema, mas é nosso objetivo (ou desejo) enfatizar a importância do resgate das lutas passadas para fortalecer as lutas no presente.

A POLÍTICA INTEGRACIONISTA E O PROCESSO DE EXPROPRIAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

O esbulho de terras indígenas, em sua maioria, é planejado e viabilizado pelo próprio governo federal. A Constituição de 1934 foi a primeira a garantir os direitos territoriais indígenas, que se fizeram presentes nas constituições que a sucederam, entretanto, não diferente do contexto atual, as políticas governamentais direcionadas à questão de terras são contraditórias. Em 1940, o então presidente Getúlio Vargas iniciou a “Marcha para o Oeste”, uma política destinada à exploração e ocupação da região Centro-Oeste do país. A Marcha para o Oeste resultou no contato violento com povos indígenas isolados, favorecendo a invasão e expropriação das terras. Uma política que institucionalizou o esbulho no âmbito federal, reforçando o que já vinha sendo posto em prática no âmbito dos estados (BRASIL, 2014).

Para deixar mais explícita essa institucionalização do genocídio indígena, basta olhar para a I Conferência Brasileira de Imigração e Colonização, realizada pelo Conselho de Imigração e Colonização (CIC), em 1949, na qual aprovaram que a delimitação de terras indígenas deveria ser paralela ao estabelecimento de colonizações em seu entorno; dessa forma, “facilitar-se-ia, assim, não só a penetração e o desbravamento do *hinterland* brasileiro, como também a assimilação desses nossos patrícios por um processo de aculturação” (BRASIL, 2014, p. 207).

A partir da ditadura militar, instaurada com o golpe civil-militar de 1964, observamos o endurecimento da política indigenista, intensificando a violência. O Plano de Integração Nacional (PIN), cuja execução se baseou na abertura de estradas como a Transamazônica e a BR-163, de Cuiabá a Santarém, incentivou a ocupação – ou invasão – da Amazônia, ignorando a presença indígena na região e causando graves transtornos socioculturais.

São inúmeros os empreendimentos instalados em terras indígenas sem um plano mínimo de prevenção de impactos às populações, culminando em uma série de violências incalculáveis. A partir da década de 1970, com denúncias acerca dos impactos socioculturais sofridos pelos povos, a questão indígena ganhou grande visibilidade na imprensa nacional e internacional, exigindo uma resposta do governo brasileiro, e mais especificamente da FUNAI, que, como podemos observar nos documentos que apresentamos a seguir, nem sempre foram positivas para quem de fato deveria atuar.

“ÍNDIOS MORTOS NÃO FALAM”

Em 1970, o jornal norueguês *Aftenposten* publicou uma matéria, assinada pelo jornalista Svein Johs Ottesen, a respeito do lançamento do livro do jornalista dinamarquês Arne falk-Ronne, intitulado “Índios Mortos Não Falam”. Arne falk-Ronne viajou pela América do Sul por 25 anos e testemunhou o genocídio dos povos indígenas do Brasil nesse período, retratando em seu livro as ações desenvolvimentistas praticadas pelo governo brasileiro e suas consequências para os povos originários (*Figura 1*).

Em resposta ao lançamento do livro e à reportagem no jornal norueguês, após solicitação, de cunho sigiloso, do Ministério das Relações Exteriores, preocupado com a imagem do Brasil no exterior, o Departamento Geral de Estudos e Pesquisas (DGEP/Funai) da FUNAI e o Serviço de Segurança e Informações (SSI/MI) do Ministério do Interior trataram de desqualificar os jornalistas, colocando em dúvida a veracidade das informações publicadas e apresentando-os como “proveitadores das possibilidades comerciais que o tema ‘genocídio de índios no Brasil’ obtivera na Europa” (*Figura 2*).

p.s.s. 625, p. 11/20

CONFIDENCIAL

EMB. EM OSLO 361/1970 Anexo nº 5.

APTEMPGOTTEN

Oslo, em 23 de novembro de 1970



Arne Falk-Rønne:

**DØDE
INDIANERE
SLADRER IKKE**

Tittelen er hentet fra et brasiliansk ordtak. Det tør være at det ikke vil gjelde etter Arne Falk-Rønnes bok. Den vil få mange til å stille: At slikt går an i det 20. århundre — og i en slik målestokk!

«Døde indianere sladrer ikke» vil i Europa vekke betydelige kretser til vern om dem som ennå er tilbake av Latin-Amerikas befolkning — og slik sett er den sikkert 1970's mest menneskevennlige bok.

Kr. 45,-

LUTHERSTIFTELSEN

CONFIDENCIAL

1 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124749.

Figura 1. Ministério do Interior, DSI/MINTER, FUNAI. "Imagem do Brasil no Exterior. Problema Indígena", confidencial, Reportagem sobre o livro *Índios mortos não falam* (Oslo, 23 de novembro de 1970), 1971a, p. 11.¹

SERVICO DE SEGURANCA E INFORMACOES
INFORMACAO Nº 005/SSI/FUNAI/MI/71.



DATA: 27 de janeiro de 1971

ASSUNTO: IMAGEM DO BRASIL NO EXTERIOR - PROBLEMA INDÍGENA.

REFERÊNCIA: INFORMAÇÃO Nº 22/018/71/DSI/MINTER

DISTRIBUIÇÃO: DIVISÃO DE SEGURANÇA E INFORMAÇÕES DO MINTER

1. Em atenção a Informação da referência, este SSI, transcreve trechos da informação do Departamento-Geral de Estudos e Pesquisas da FUNAI, a qual achamos ser a melhor maneira de se responder aos jornalistas estrangeiros SVEIN JONS OTTESEM e ARNE FALK-RØNNE:

"O autor do artigo publicado no jornal no ruegoês AFTENPOSTEN, de 25/11/70, é o jornalista SVEN JOHNS OTTESEN, sobre quem o DGEPI não tem referências. O mesmo acontece com o jornalista dinamarquês ARNE FALK-RØNNE, autor do livro "ÍNDIOS MORTOS NÃO FALAM", de que trata o presente processo.

A leitura do artigo mencionado e das notícias publicadas anteriormente no mesmo jornal (23 de novembro de 1970), levam a julgamento muito pouco favorável ao articulista, chegando-se mesmo à conclusão de que se trata de pessoa destituída de conhecimentos e autoridade para apresentar o autor do livro aos leitores como "digno de confiança".

Quanto à fidedignidade do autor do livro, basta que se atente para o sofisma do seu título "ÍNDIOS MORTOS NÃO FALAM", apresentado por ele como sendo um "provérbio brasileiro", do qual aqui ninguém ouviu falar. Ressalta logo, que se trata de mais um indivíduo a aproveitar as possibilidades comerciais que o tema do "GENOCÍDIO DE ÍNDIOS NO BRASIL" conseguiu na Europa (Lucien Bodard, René Fuerst-Georg Grünberg etc.).

O DESTINATÁRIO É RESPONSÁVEL
PELA MANUTENÇÃO DO CÉLIO DESTE
DOCUMENTO (ART. 62 - D.E.A. Nº 63/70)
REGULAMENTO PARA VIAJAGRA
DE ASSUNTOS CIGILOGOS

CONFIDENCIAL

Figura 2.

Ministério do Interior, DSI/MINTER, FUNAI. "Imagem do Brasil no Exterior. Problema Indígena", Informação n. 005/SSI/Funai/MI/71, confidencial, 27 de janeiro de 1971b, p. 16.²

2 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124754.

O DGEP e o SSI diminuem o genocídio dos povos indígenas do Brasil comparando-o a outros genocídios da história mundial, na tentativa de negá-lo. Sobre as denúncias feitas pelo autor, quanto ao uso de bombas napalm contra aldeias indígenas para “ter-se espaços livres para as estradas” a FUNAI afirma que o autor não possui provas e que, sobretudo, o governo brasileiro não possui qualquer conhecimento sobre o assunto (*Figura 3*).

A informação foi contestada pela jornalista Memélia Moreira em reportagem do *Jornal de Brasília* de 14 de janeiro de 1986, intitulada “Funai gera contradições sobre massacre”, que fala da existência de fotos de bombas napalm boiando no rio Abonari (SÃO PAULO, 1986). Em outra reportagem do jornal *O Estado de São Paulo*, de 2014, Memélia diz ter encontrado estilhaços de bombas napalm na aldeia Waimiri-Atroari, que foram utilizadas nos conflitos com os indígenas durante a construção da BR-174 ligando Manaus a Boa Vista: “Eu vi, eu peguei e guardei um tonelzinho de napalm” (HUPSEL FILHO; ARRUDA, 2014).

Negam ainda a existência de racismo contra indígenas no Brasil, apresentando em contrapartida a visão romantizada que se criou sobre o índio brasileiro. De forma contraditória, após negar as acusações de violência contra os indígenas brasileiros, o documento encerra com um comprometimento do governo brasileiro em condenar os agressores de índio, além de demarcar e legalizar as terras indígenas, o que de fato não ocorreu (*Figuras 4 e 5*).

“UMA IGREJA DA AMAZÔNIA EM CONFLITO COM O LATIFÚNDIO”

Em novembro de 1971, o jornal *O Estado de São Paulo* publicou uma reportagem intitulada “Bispo critica o sistema de colonização da Sudam” sobre o documento produzido por D. Pedro Casaldáliga, Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia. No documento intitulado “Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio” (*Figura 6*), o bispo critica o sistema de colonização da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), órgão do governo responsável por empreendimentos nos territórios de São Félix do Araguaia e Ilha do Bananal, pelo absurdo da concessão de terra para empresas, gerando incentivos fiscais e financeiros: “É, portanto, a aprovação oficial e financiada do grande latifúndio, com todas as consequências dele advindas” (SÃO PAULO, 1971a).⁴

Sobre as consequências, D. Pedro ressalta a BR-080 que, pelos planos das companhias agropecuárias, deveria atravessar o Parque Nacional do Xingu. Tais empreendimentos, associados à política integracionista proposta pelo então presidente da Funai, General Bandeira de Melo, provocariam resultados catastróficos para os indígenas, pois, como afirma o bispo na reportagem, “Ela pode

4 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/34225.

PSS 625, P-18/20

CONFIDENCIAL

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI



(3)

"coletores de borracha e procuradores de diamantes"; não há referência à participação de pessoas ou órgãos oficiais. Portanto, as agressões contra os índios, a que se refere, foram de iniciativa privada (agricultores, pecuaristas, seringueiros, garimpeiros, castanheiros, madeireiros, gateiros etc.).

Em outro trecho do trabalho, o Senhor FALK-RØNNE, respondendo ao jornalista norueguês diz: "em todo o continente (Sul-Americano), índio é uma palavra de insulto". Esta afirmação não é, absolutamente, verdadeira, em se tratando do Brasil, onde a população, de um modo geral, tem idéias que chegam a ser românticas, com respeito ao índio.

Causa espécie que um jornalista estrangeiro (nem ao menos radicado no país) tenha podido ter acesso a arquivos oficiais, a relatórios policiais e tenha tido à sua disposição um helicóptero para visitar um posto indígena do SPI, em 1968 (fl.II). O jornalista dinamarquês não menciona as autoridades que lhe deram estas facilidades, referindo-se apenas ao contato que manteve com o seu colega brasileiro GONTRAN DA VEIGA JARDIM, que, segundo ele, foi "o primeiro jornalista a chamar a atenção para o genocídio contra os índios brasileiros".

É estranho, também, que fatos sem comprovação ou casos isolados sem vinculações oficiais, sirvam de pretexto para campanhas difamatorias dessa ordem, contra um país que se notabilizou pela sua política no trato com os índios, inaugurada por Rondon e levada avante por seus seguidores em tôdas as épocas. O Governo brasileiro está empenhado em levar até às últimas consequências a punição dos responsáveis pelos atos de agressão contra a pessoa do índio, suas culturas e seus bens. A este respeito, o DGEP forneceu relação nominal de pessoas que participaram de graves ataques contra grupos indígenas, estando o Ministério

O DESTAQUE NÃO É RESPONSABILIDADE
PELA MANUTENÇÃO DE TIPO DE
DOCUMENTO (ART. 82 - LEI Nº 6347/66)
REGULAMENTO PARA SALVAGUARDA
DE ASSUNTOS SIGILOSOS.

CONFIDENCIAL

Figura 4.

5 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124756.

Ministério do Interior, DSI/MINTER, FUNAI. "Imagem do Brasil no Exterior. Problema Indígena", Informação n. 005/SSI/Funai/MI/71, confidencial, 27 de janeiro de 1971b, p. 18.⁵

PSS-625, p. 19/20
CONFIDENCIAL

(4)

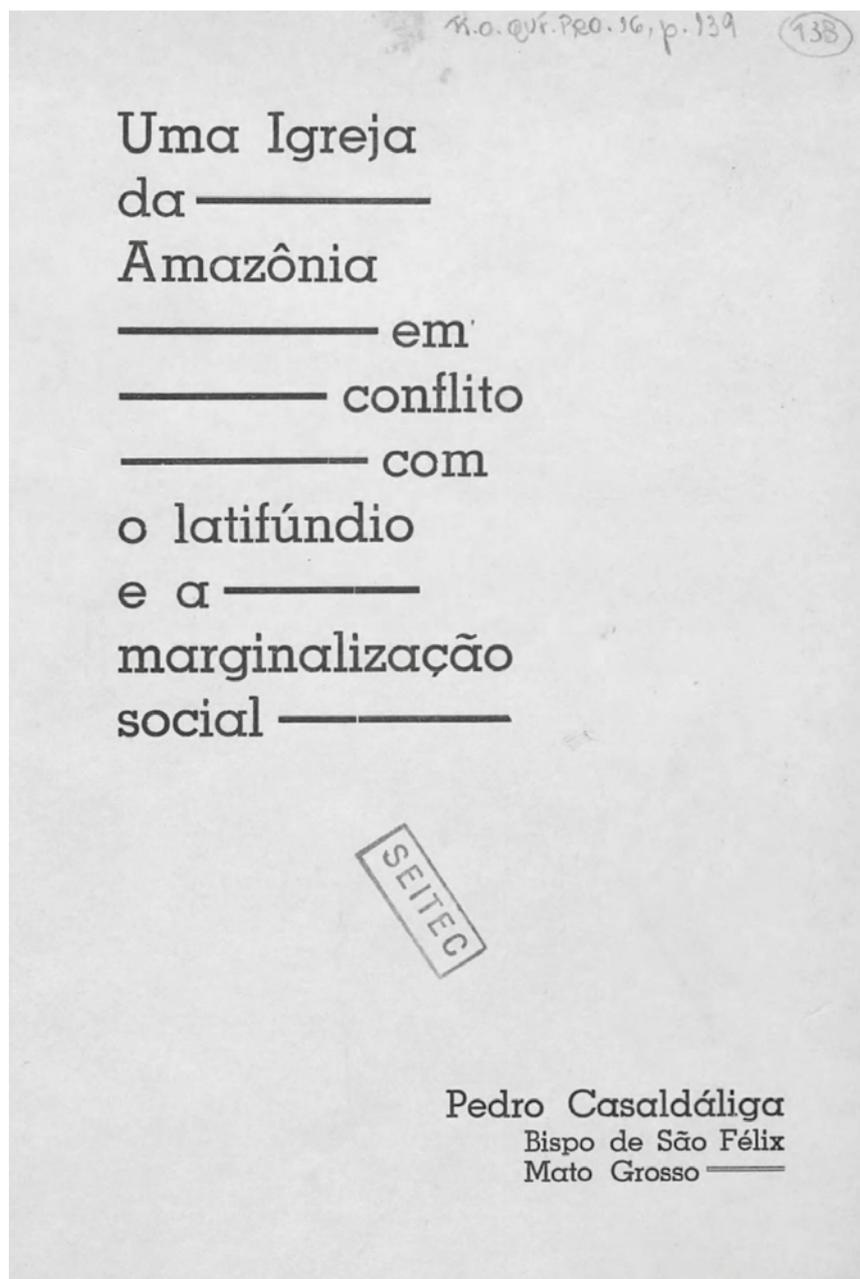
da Justiça, que a recebeu, interessado em puni-los.

De tôdas as observações feitas pelos dois jornalistas escandinavos, ressalta apenas uma " de ARNE FALK-RÖNNE) revelando outra compreensão sôbre o essencial da problemática indígena brasileira: " Eu acho que o que deve ser feito, primariamente, é o estabelecimento de mais áreas reservadas, onde os índios possam viver em paz, como desejam". Esta frase, dita por um homem que revela hostilidade à política indigenista brasileira, encerra uma intensão de crítica, como aliás tôdas as referências que faz à impunidade de que ainda gozam os agressores de índios no Brasil. Sôbre o assunto, o Governo brasileiro dará a mais contundente e eficaz resposta aos que tentam denegrir o nosso País no exterior: a condenação dos agressores de índios e a demarcação e legalização de terras para os índios."



CONFIDENCIAL

levar à integração do índio, mas desintegrará sua personalidade, empurrando-o para a mais marginalizada classe social do país, a dos peões” (SÃO PAULO, 1971a).



7 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/34367.

Figura 6.
Ministério da Justiça, DSI/MJ,
Memorando para constituir processo
sigiloso originado pela Carta da
Associação dos Empresários
Agropecuários da Amazônia, 13/12/1971,
Anexo 3, “Uma igreja na Amazônia
em conflito com o latifúndio e a
marginalização social”, 1971c, p. 139.⁷



associação dos
empresários
agropecuários da
amazônia
AEAA-275/71

11.0.011.750.16, p. 2

2
rua riachuelo, 231 - slj.
tels. 34-3490 - 35-3576
end. teleg. "assema"
01007 - são paulo

São Paulo, 30 de Novembro de 1971

EXCELENTÍSSIMO SENHOR
PROF. DR. ALFREDO BUZAID
DIGNÍSSIMO MINISTRO DA JUSTIÇA
BRASÍLIA - DF

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA	
CAMARTE DO MINISTRO	
3028	DATA 13-12-71
DOCUMENTO SIGILOSO	

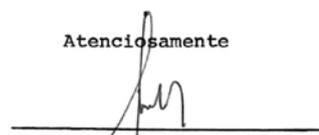
Senhor Ministro,

Temos o prazer de encaminhar à apreciação de Vossa Excelência o memorial elaborado por esta Associação sob o título: "A Ocupação e o Desenvolvimento da Amazônia Legal" que expressa o nosso ponto de vista sobre esse assunto.

Valemo-nos ainda da oportunidade para, em apêndice, anexar as informações fornecidas por algumas empresas associadas, diretamente atingidas pelo ativismo do Bispo de São Félix.

Renovando os nossos protestos de muita consideração, subscrevemo-nos,

Atenciosamente


HERMINIO OMETTO-PRESIDENTE

RT/l.s.

escritório cuiabá - av. getulio vargas, 428 - telefones: 4189 - 2542 - cep. 78000 - cuiabá - mt

Figura 7.
Ministério da Justiça,
DSI/MJ, Memorando
para constituir
processo sigiloso
originado pela Carta
da Associação
dos Empresários
Agropecuários da
Amazônia, 13/12/1971,
Carta da AEAA, 1971c,
p. 2.⁸

Em resposta ao documento de D. Pedro Casaldáliga, a Associação dos empresários agropecuários da Amazônia encaminhou ao então Ministro da Justiça, um memorial intitulado: "A ocupação e o desenvolvimento da Amazônia legal" em que expressam seu ponto de vista sobre o assunto e contrapõem o que chamam de "ativismo do bispo de São Félix", negando que as ações das empresas tenham provocado conflitos com povos indígenas e gerado violência (Figura 7).

O cenário de ações desenvolvimentistas e integracionistas do governo e das empresas agropecuárias na região amazônica, denunciadas e repudiadas por Dom Pedro Casaldáliga, se assemelha

⁸ Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/34217.

A estrada que mata BRAN, BSB AR3-DT1.13, p.1/31

Reportage exclusif
de Claude Mossé

*1 million d'Indiens
vivaient en paix
dans la grande forêt amazonienne...
20 ans plus tard,
il n'en reste que 100 000 !*

La route qui tue



Sur la paillasse voisine de la mienne, Paolo se réveille. Habitué au ronronnement des turbines, au vrombissement des bulldozers, aux gémissements des arbres qui tombent de chaque côté de la percée, il a pu dormir. Il est trois heures du matin, je ne le reverrai qu'à midi, sa prestation terminée, englué de boue sur tout le corps, le visage creusé par l'effort et la fatigue, la barbe emplit de cette terre amazonienne dans laquelle il doit vivre pendant 6 mois avant de retourner, en 5 jours de pirogue, jusqu'à Manaus, la ville du repos sinon des plaisirs.

Paolo parle 10 mots de français, ce qui compense mon ignorance totale du portugais, la langue nationale du Brésil. Cela a été suffisant pour qu'au travers des gestes, de la vision directe et de ses phrases maladroites, je comprenne le double drame de l'Amazonie : le drame de ceux qui la gagnent, et celui de ceux qui la perdent.

Car, c'est fini, l'Amazonie, vaste comme 17 fois la France, où la température ne descend jamais en deça de 35°, où l'humidité atteint 90 % en saison « sèche » (!) ; l'Amazonie mystérieuse, épaisse, impénétrable, lourde, l'Amazonie enfer vert, immense marécage dans lequel l'Indien et la bête sauvage ignoraient le Blanc, appartient au domaine de l'Histoire, du passé à jamais révolu.

Par-delà le Brésil secret de la torture politique, à travers le Brésil doré des plages de Copacabana, et des gratte-ciel de São Paulo, un autre pays se dessine, un Brésil plaque tournante de l'Amérique du Sud, animé d'une mystique nationale voire nationaliste qui tend à faire de ce pays encore

en voie de développement une des principales puissances économiques du globe. Transperçant l'immense forêt vierge, les ingénieurs, les administrateurs brésiliens — sous support américain — se sont lancés dans une formidable, fantastique ruée vers l'Ouest assez semblable à celle qu'a connue l'Amérique du Nord à la fin du siècle dernier, mais à quel prix ! On estime à environ 1 million le nombre d'Indiens des différentes tribus, vivant de la chasse, de la pêche et des ressources naturelles dans l'immense bassin amazonien à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Selon les estimations les plus optimistes, il en resterait aujourd'hui à peine 100 000, enfermés dans le ghetto de plus en plus réduit tracé par les routes transamazoniennes, dont le quadrillage toujours plus serré va permettre, avant 1980, la mise en valeur systématique des immenses ressources naturelles de l'Amazonie — fer, étain, bois précieux, uranium, or, etc. —, au seul profit des toutes puissantes sociétés brésiliennes, dont la plupart sont entre les mains des « gringos » de Washington ou de New York, bien décidés à ne pas laisser échapper ce marché aussi neuf que démesuré.



42 illustré

Figura 8. Ministério do Interior, Funai, ASI-Funai, Ofício n. 453, confidencial, 27 de dezembro de 1972, sobre reportagem *La route qui tue* (*A estrada que mata*) de Claude Mossé para a Revista *Ilustré*.⁹

com o atual cenário de incentivo à invasão de terras indígenas e desmatamento, pelo próprio governo federal. Um exemplo é a Medida Provisória (MP) n. 910, de 10 de dezembro de 2019, também conhecida como “MP da grilagem” que prevê a regularização fundiária, mas que na verdade representa o “entreguismo geral para a especulação financeira internacional” (RIBEIRO, 2020) em que “o agronegócio será o principal beneficiado porque são eles os principais invasores” (RIBEIRO, 2020). A MP 910 perdeu vigência em maio de 2020, mas vale ressaltar que o perigo da regularização da grilagem permanece através do Projeto de Lei (PL) n. 2633 – também chamado de “PL da grilagem” – que segue em tramitação na Câmara dos Deputados.

A ESTRADA QUE MATA

Em 1972, a revista suíça *Illustré* publicou uma matéria assinada por Claude Mossé, intitulada *La Route qui tue* (A estrada que mata). O jornalista tece críticas à política indigenista do governo brasileiro, denunciando o genocídio decorrente da abertura de estrada em terras indígenas (*Figura 8*).

Semelhante ao ocorrido na publicação da imprensa norueguesa, a publicação da revista suíça rendeu uma carta do então presidente da Funai, General Oscar Jerônimo Bandeira de Mello para o Embaixador Alarico Silveira Júnior, então Assessor-Chefe de Imprensa e Relações Públicas do Ministério das Relações Exteriores. Preocupado com a imagem do Brasil no exterior, no que tange à política indigenista, o presidente da Funai tentou desqualificar a reportagem alegando que o jornalista percorreu a comunidade indígena do povo Orejone situada em território peruano, desconsiderando por completo o conceito de territorialidade dos povos indígenas que ultrapassa fronteiras geográficas e políticas (*Figura 9*).

UM ATO CONSCIENTE E PROGRAMADO DE GENOCÍDIO

Em 27 de agosto de 1980, o jornal *Correio Braziliense* publicou uma reportagem sobre a ida do antropólogo norte-americano David Price, contratado pelo Banco Mundial para elaborar um parecer sobre a influência de uma variante da BR-364, ligando Cuiabá a Porto Velho, sobre os índios Nambiquara. O Bird solicitou o parecer após receber uma denúncia relatando que, “caso se concretize esta mudança no traçado da rodovia BR-364, ficará caracterizado um ato consciente e programado de genocídio”. A denúncia foi encaminhada em forma de dossiê ilustrado cartograficamente, pela Comissão de Defesa do Povo Nambiquara (*Figura 10*).

⁹ Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/86255.

OFÍCIO Nº 753/PRES

Brasília-DF.,

Em 27 de dezembro de 1972

Senhor Embaixador

Encaminho a V.Exa., em anexo, cópia das páginas da Revista "ILLUSTRE", publicada na Suíça, com a reportagem intitulada "La Route qui tue" (A Estrada que mata), assinada por Claude Mossé, com ataques à política do governo brasileiro, e acusações de genocídio que estaria sendo vítima os índios habitantes da Região Amazonica, em decorrência da abertura das estradas que estão cortando aquela área.

Desejo ressaltar que o cronista se reporta a uma visita feita a comunidade indígena de índios Orejones no rio Napo e, numa extensão propositada, ou por falta de conhecimentos geográficos e antropológicos, os situa em território brasileiro, quando na verdade ambos estão em território peruano. Está evidente a partir daí, a má fé do Sr. Claude Mossé, preocupado apenas em distorcer os fatos e a ação do nosso governo na Amazonia Brasileira.

Aproveito a oportunidade para renovar a V.Exa. os protestos de elevada estima e apreço.

O ORIGINAL FOI
ASSINADO PELO
OSCAR JERÔNIMO BANDEIRA DE MELLO
PRESIDENTE

Ao Exmo. Sr.

Embaixador ALARICO SILVEIRA JÚNIOR

MD. Assessor-Chefe de Imprensa e Relações Públicas do
Ministério das Relações Exteriores

E E S T A

DAVID PRICE

COREIO BRAZILIENSE, 27.9.80, PAG, 21

PSS. 531, p. 32/34

KATUCHIA

Os salvadores do Índio

Há poucos dias, depois de ler nos jornais os nomes de tantas entidades civis e religiosas que se intitulam defensoras do índio, o indigenista Cláudio Villas Boas teve o seguinte desabafo: "O índio perde - se na voragem dos seus salvadores. Ninguém há que, milagrosamente, possa tirar do bolso do colete uma solução ideal para garantir o futuro de um povo, principalmente um povo que nunca teve problemas..."

CORREIO BRAZILIENSE, 27.9.80, PAG. 7

Rodovia dentro de reserva indígena

O antropólogo, norte-americano, David Price, contratado pelo Banco Mundial para dar parecer sobre a influência de uma variante da rodovia BR - 364 (Cuiabá - Porto Velho), a ser financiada pelo Bird, sobre os índios Nambiquara, viajou ontem de Brasília para a área indígena, no Vale do Guarporé, em Mato Grosso, via Cuiabá. O Bird decidiu analisar a influência da variante sobre os índios em decorrência de denúncias que foi encaminhada de Brasília a seu presidente, Robert McNamara, em Washington, segundo a qual,

"caso se concretize esta mudança no traçado da rodovia BR - 364, ficará caracterizado um ato consciente e programado de genocídio". A denúncia foi encaminhada em forma de dossiê ilustrado cartograficamente, em junho passado, pela Comissão de Defesa do Povo Nambiquara, formada em maio último, em Brasília, por 18 organizações, entre elas quatro da Igreja Católica - Conselho Indigenista Missionário, Universidade Católica de Goiás, Serviço de Voluntários Austríacos e Operação Anchieta - e, ainda a Associação Brasileira de

Antropologia. De acordo com os denunciantes, a variante cortará o território indígena, passando a uma distância de apenas centenas de metros de suas aldeias. A CDPN apela ao Bird para que o financiamento seja "com a manutenção do traçado original" da estrada, pela Chapada dos Parecis, ou com o desvio da variante, e para que a instituição apóie sua proposta de demarcação de reserva indígena, "que assegure o mínimo do território contínuo necessário à sobrevivência" do povo indígena.

Figura 10.

Ministério do Interior, FUNAI, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, "Projeto Nambiquara - Mun. De Mato Grosso/MT", 8 de janeiro de 1975, Reportagens, "Rodovia dentro de reserva indígena", *Correio Braziliense*, 27 de setembro de 1980, p. 32.¹¹

Em sua estadia no Brasil para concretização do trabalho, o antropólogo David Price solicitou ao Museu do Índio uma série de documentos fotográficos referentes ao povo Nambiquara, a fim de acompanhar um artigo que publicaria na revista *Natural History* do *American Museum of Natural History* (Figura 11).

A administração do Museu do Índio, por sua vez, solicitou à Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI, de forma confidencial, informações sobre David Price, a fim de deliberar sobre sua

¹¹ Disponível em : http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120563.

425 Hillview Place,
Ithaca, NY 14850
U.S.A.
21 de fevereiro de 1984

Ilmo. Sr.
João Bezerra de Mello
Diretor do Museu do Índio
Rua das Palmeiras, 55
Botafogo
22.270 Rio de Janeiro, RJ
Brasil

PSS, 531, p.33/34

Prezado Senhor Diretor:

Venho pela presente solicitar que o arquivo fotográfico do Museu do Índio forneça material para acompanhar um artigo meu que será publicado em breve pelo American Museum of Natural History na sua revista mensal, Natural History.

O artigo, chamado "The Pacification of the Nambiquara," focaliza os primeiros contatos pacíficos entre os Nambiquara e a Comissão Rondon. Para que a dimensão visual seja a mais apropriada possível, as fotografias devem ser da época focalizada.

A editora de arte da revista solicita ampliações de alta qualidade, apropriadas para a reprodução, e feito diretamente dos velhos negativos. O tamanho pode variar por volta de 20 por 25 centímetros, conforme as proporções dos negativos.

O material que interessa é o seguinte:

- 1) Um retrato do Coronel Rondon, por volta de 1908. O melhor seria a foto que aparece de frontispício no primeiro volume do seu Relatório.
- 2) Um retrato de Júlio Caetano Horta Barbosa--que aparece na página 237 de Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Sr. Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon...
- 3) Uma paisagem mostrando a abertura do picadão para a linha telegráfica--tal como aparece na página 211 de Missão Rondon.
- 4) Uma paisagem mostrando a internada de Campos Novos--tal como aparece na Chapa 82 de Índios do Brasil, vol. I.
- 5) Índios nambiquaras em visita a Campos Novos--como, por exemplo, em página 323 de Missão Rondon ou Chapa 86 de Índios do Brasil, vol. I.
- 6) Chapas 25, 27, 31, 40 ou 41, 53 e 77 de Índios do Brasil, vol. I, ou fotos semelhantes, de boa qualidade, mostrando índios nambiquaras das turmas Anuzê, Nenê, ou Kokoçu.

A revista Natural History reconhecerá o Museu do Índio como a fonte das fotos, e pagará as despesas, que não devem ultrapassar de US\$10 por ampliação, mais uma remuneração adicional para cada fotografia que acaba sendo usada. Também pagará as despesas de encomendar as fotos, que devem ser enviadas pelo correio, "via aérea" e "entrega imediata."

Devem ser enviadas ao meu endereço, para chegar dentro de duas semanas, ou seja, até o dia 6 de março. Ontem falei por telefone com a D. Clara, e ela está providenciando para que o Professor Lamônica faça as ampliações logo que ele volta de férias.

Aproveito o ensejo para afirmar o meu respeito e consideração.

Atenciosamente,

David Price

Urucânia

Figura 11.

Ministério do Interior, FUNAI, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, "Projeto Nambiquara - Mun. De Mato Grosso/MT", 8 de janeiro de 1975, Carta de David Price, 21 de fevereiro de 1984, p. 33.¹²

solicitação. Tal atitude caracteriza uma conduta de censura no que diz respeito às informações sobre os povos indígenas, mais especificamente do povo Nambiquara, cujo território se encontrava sob forte interesse econômico (Figura 12).

¹² Disponível em : http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120564.

Pasta David Price - RI Nambiquara

CONFIDENCIAL

PSS. 531, p.34/34

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

Rio, 27 de fevereiro de 1984.

M/M nº 64/84/MI

Do Administrador do Museu do Índio

Ao Assessor Chefe da ASI/FUNAI

Assunto: Informações sobre David Price

Urbânia
em 05 Mar 84
An. 2

O cidadão David Price está solicitando ao Museu fotos dos índios Nambiquara, dos seus primeiros contatos com a Comissão Rondon, bem como outras fotografias para um artigo chamado "The Pacification of the Nambiquara" (carta anexa).

Gostaríamos de ser informados o que consta sobre o epigrafeado para que seja atendido às suas pretensões.

Usar táxi

Atenciosamente,

[Assinatura]
JOÃO AZEVEDO DE MELLO
Assessor II
Administrador M. .

*Mc. ASI
AESP*

0292860845

09/3/84
[Assinatura]

JM/JCS.-

ASI/FUNAI
N.º 1681
EM 29/02/84

MOD. 116

CONFIDENCIAL

Figura 12.

Ministério do Interior, FUNAI, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, "Projeto Nambiquara - Mun. De Mato Grosso/MT", 8 de janeiro de 1975, Carta do Administrador do Museu do Índio para a Funai - M/M nº64/84/MI, 27 de fevereiro de 1984, p. 34.¹³

13 Disponível em : http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120565.

As reportagens e documentos retratados nesse tópico nos mostram as estratégias usadas pelo governo durante a ditadura militar de negar o genocídio e incriminar o denunciante, estratégia hoje que se repete na criminalização das organizações e lideranças indígenas que denunciam a política genocida do governo Bolsonaro. Um exemplo é a intimação recebida pela líder indígena Sônia Guajajara, como representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), para depor em um inquérito aberto pela Polícia Federal, a pedido da Funai (HANNA, 2021).

A Funai acusa a APIB de difamar o governo e prejudicar a imagem do Brasil no exterior, no documentário “Maracá”, lançado em 2020, que denuncia violações de direitos dos povos indígenas, praticadas pelo governo de Jair Bolsonaro durante a pandemia de Covid-19, revelando mais uma vez as contradições entre a política indigenista e as ações do órgão indigenista.

SOBREVIVENDO AO DESERTO VERDE

O Povo Tupinikim possui uma população estimada em 2.901 pessoas, residindo em aldeias, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, de 2014. Hoje os Tupinikim habitam três terras indígenas demarcadas, a TI Tupinikim e a TI Caeiras Velha, localizadas às margens do rio Piraquê-açu e a TI Comboios, localizada às margens do rio Comboios. O território habitado pelos Tupinikim hoje não corresponde à metade do território ancestral do povo. Registros históricos relatam a presença dos Tupinikim em uma extensão de terras que corresponde do litoral da Bahia até o de São Paulo.

Em decorrência de epidemias, expropriações e conflitos de terras, os Tupinikim foram migrando entre aldeamentos jesuítas e localidades rurais, ao passo que sua população foi diminuindo. Permaneciam sempre nas regiões litorâneas do estado do Espírito Santo, até se estabelecerem na região que hoje compreende o município de Aracruz, onde viveram em comunidades rurais e à beira-mar de forma quase esquecida pela sociedade.

Em 1610, na Capitania do Espírito Santo, foi entregue ao Escrivão de Dadas uma petição na qual dizia que os índios de Reis Magos – na região de Nova Almeida – não possuíam terras para lavoura e as que possuíam estavam cheias de formigas, portanto deveria lhes ser doadas, conforme o regimento de Vossa Majestade, uma sesmaria que correspondia a seis léguas para o sul e seis para o norte, seis léguas para o sertão e seis para o mar, para que seus filhos e as próximas gerações vivessem livremente e sem pagar tributos. O documento de doação da sesmaria foi assinado pelo então governador da Capitania do Espírito Santo, Francisco de Aguiar Coutinho (*Figura 13*).

CONFIDENCIAL

16

TRANSCRIÇÃO DE DOCUMENTO

LEITURA PRECÁRIA

SESMARIA DOS ÍNDIOS - Saibam quantos este instrumento de Dada de Sesmaria virem, que no Anno de Nascimento de Nosso Senhor Jesus / Christo de mil seiscentos e dez annos, aos seis dias do mez do novembro da dita Era, nesta Villa de Victoria, Capitania do Espirito Santo partes do Brasil de que lhe he Capitão Mor e Governador o Senhor Francisco de Aguiar Coutinho na Caza de Santiago e dos Reverendos Padres da Companhia de Jesus, pelo Reverendo Padre João Martins foi dada uma petição a mim Escrivão de Dadas com o seguinte : que os Indios de Reis Magos não tinham terras em que lavrar hora / as que tinham estavam cheias de formigas e no dito limite de Yapara estavam muitas terras devolutas sem nunca se fazerem p'ellas / benfeitorias desde que a dita Capitania era Povoado e forão dadas a algumas pessoas ha vinte e quatro annos, e outras a vinte annos, e nunca como dito se fizeram benfeitorias e quando lh'as derão / lhes limitarão tempo para as cultivar conforme o Direito Livro / quarto e outras leis condicionaes dadas que não fizessem prejuizo aos Indios fôrros e fazendo lh'as não davão e dariam outras em outra parte, e conforme ao Foral e Direito Livro quarto não podião / assim estar devoluto e como elles ditos Indios se querião chegar / para os brancos para mais socôrro e remedio depois de Deos, com seus mantimentos e resgates para o sítio, chamado pela língua da terra Yapara para a banda da Aldea de São João, seis leguas e para banda do Mar a que se achasse e para o sertão outras seis leguas e pela dita devolução estarem perdidas pedião a sua senhoria lhe fizesse Mercê dar do Yapara e já ditas leguas de modo que do Yapara / para todos os rumos fizesse sempre seis leguas em quadro e receberão Mercê. E o despacho do dito Senhor Governador dizia que lhes / dava a terra que pedião conforme o Regimento de Sua Magestade e Regimento das Sesmaria Victoria seis de Novembro de seiscentos e dez. O Capitão e Governador. Dizendo mais o dito Governador que por quanto mais serviço de Deos e que Sua Magestade era estarem as terras, aproveitadas que não devoluto, lhes dava, como de facto logo deu / aos dittos Indios de Reis Magos as seis leguas de terras contheadas em sua petição pelos logares e rumos declarados em sua Petição, para elles seus filhos e sucessores que por elles viessem livremente sem que d'ella pagassem fôro, tributo algum e por esta mandava / a mim Escrivão das Dadas os mettesse de posse e lhes desse a posse real, actual civil e natural e lhes pagasse seo instrumento de posse e outrossim lhes mandou aproveitassem e gosassem de hoje por / diante como cousa sua que era e lhes mandou fazer esta neste li-

CONFIDENCIAL

Figura 13.

Serviço Nacional de Informações, Agência Rio de Janeiro, SNI/ARJ, Informação nº 108/119/ARJ/79, Acompanhamento da atuação de organizações religiosas em áreas indígenas. Transcrição de Documento, Trecho da doação de sesmaria, 2 de julho de 1979, p. 21.¹⁴

14 Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/392550.

Na década de 1940, a Companhia Ferro e Aço de Vitória – COFAVI começou a desmatar as terras indígenas na região do município de Aracruz para a produção de carvão vegetal. Nos anos 1960, a Aracruz Florestal chega à região e dá continuidade ao desmatamento a fim de plantar eucalipto para a multinacional Aracruz Celulose, que se instalava no local. Os Tupinikim assistiram ao desmatamento de seu território enquanto eram obrigados a deixá-lo sob grande violência. Relatos dos próprios Tupinikim confirmam a existência de pouco mais de vinte localidades habitadas pelos indígenas e que, após o processo de expropriação feito pelas empresas, foram reduzidas a apenas três.

Nesse processo, temos a chegada do Povo Guarani Mbya – em busca da terra sem males, fugindo da violência do esbulho territorial no Sul do país. Nesse ínterim, o povo Guarani sofre mais uma remoção forçada para Minas Gerais. Acompanhando os Guarani, foram algumas famílias Tupinikim, fato utilizado pelos invasores para afirmar a ausência de indígenas em Aracruz, justificando o uso das terras em favor da Companhia Aracruz Florestal e Reflorestamento. O relatório do Serviço Nacional de Informação (SNI), agência Rio de Janeiro, de julho de 1979 e intitulado “Acompanhamento da atuação de organizações religiosas em áreas indígenas”, apresenta sua versão dos fatos:

Benedito Joaquim, cacique tupiniquim e João dos Santos ou João Garcia, cacique dos Guaranis, foram em 1972 trasladados com seus índios para uma fazenda da FUNAI, no município de CAMESES ou GUANHÃES/MG, de lá retornando por conta própria [...] O último contato da FUNAI com estes indígenas se deu em 1972 quando de suas transferências para a Fazenda GUARANI, situada em CAMESES ou GUANHÃES/MG [...] Os índios vivem em miséria extrema e não têm nenhuma assistência médica e orientação agrícola. Possuem aspecto doentio e derrubam indiscriminadamente a mata virgem, colocando em seguida fogo [...] (SÃO PAULO, 2 de jul. de 1979, p. 2-4)

Uma versão contestada pelo próprio cacique Tupinikim, na época Benedito Joaquim, no relatório de missão do departamento de Polícia Federal, realizado para compreender a situação de conflito existente entre os indígenas e a empresa Aracruz Celulose, no município de Aracruz:

Ao entrar em contato com o chefe dos Tupiniquins, em Caieira Velha, BENEDITO JOAQUIM, fomos informados que reside naquela área há cerca de 38 anos, tendo mais de quarenta índios com mulheres e filhos, digo, cento e

quarenta índios, com mulheres e crianças, e tendo que passar dez meses em CAMESES/MG por conta da FUNAI, no ano de 1962, ao voltar encontrou a sua reserva invadida por posseiros e a Companhia Aracruz Florestal, terras estas que pertencem a sua tribo, como prova com uma cópia xerox de um documento assinado por vários mandatários da província, inclusive FRANCISCO AGUIAR COUTINHO [...]. Como chefe dos Tupiniquins luta por suas terras, e que a FUNAI tem que tomar conhecimento que sua reserva foi indevidamente invadida, afirmando que nenhum índio abandonará aquele local, já tendo iniciado a plantação da lavoura em vários hectares de terra (SÃO PAULO, 2 de jul. de 1979, p. 9).

Em depoimentos contidos no mesmo relatório, os representantes Tupinikim e Guarani reafirmam sua presença e seu direito ao território em questão, ao passo que denunciam a violência das abordagens dos guardas florestais e representantes da Companhia Aracruz Florestal. Vivem sob ameaças e em constante estado de alerta. Esses depoimentos, tanto dos indígenas como os da outra parte, nos permitem observar, mais que a omissão, a conivência do Estado no processo de validação das afirmações de que a empresa era a proprietária da terra e nós, indígenas, os intrusos contrários ao desenvolvimento da região e ao reflorestamento. O relatório revela ainda uma preocupação e empenho do governo, não para resolver o conflito, mas para monitorar e neutralizar a “ameaça comunista” que colocava em risco a segurança nacional, representada por membros da Igreja Católica ligados à Teologia da Libertação e políticos do MDB – que representava a esquerda legal no cenário político da época.

A Funai reconheceu a presença Tupinikim no Espírito Santo em 1975, identificando 40 mil hectares de terra indígena Tupinikim, mas somente quatro anos depois, em 1979, o governo federal delimitou a área indígena, dividindo-a nas três comunidades que resistiram ao último processo de invasão: Pau-Brasil com 1.500 hectares, Comboios com 2.300 hectares e Caeiras Velha com 2.700 hectares. As três áreas constituem-se em 3 ilhas em meio ao deserto verde de eucalipto, representando menos de 2% da totalidade do território de direito e insuficientes para garantir a sociabilidade do povo. Entretanto, em 1983 a Funai alterou a portaria de delimitação da terra, em favor da Aracruz Celulose, reduzindo para 4.492 hectares, descontínuos (SCHUBERT, 2018) (*Figura 14*).

Em 1997, novos estudos confirmaram o direito dos Tupinikim a 13.579 hectares, mas, mais uma vez, o Estado respondeu aos interesses do poder econômico, demarcando menos de 3 mil hectares. Insatisfeitas, as lideranças iniciaram um processo de autodemarcação para rever o direito negado, mas foram impedidos de concluir

DENÚNCIA

Funai executa grilagem da Aracruz contra Guarani e Tupiniquim

A Funai prendeu, no dia 13 de maio, Fabio Martins Villas, coordenador do CIMI-Leste.

A prisão se deu em Aracruz, terra dos Tupiniquim e Guarani, Estado de Espírito Santo.

Dias antes, em 22 de abril, a Polícia Federal e a Funai impediram Fabio M. Villas de ir até a aldeia de Caieiras Velhas para fazer uma visita a convite dos indígenas. Esses gestos de repressão foram decididos pelo Delegado regional da Funai - certamente por ordem superior - que responsabilizou o Coordenador do CIMI-Leste pelos recentes conflitos entre esses dois povos. No entanto, a principal responsável pelos conflitos é a transnacional Aracruz Celulose que conseguiu ficar com grandes partes da reserva indígena.

Na História encontra-se a raiz dos problemas atuais dos povos indígenas Tupiniquim e Guarani. De fato, os Tupiniquim do Espírito Santo são donos legítimos por doação de 1610, de uma sesmaria de terra demarcada em 1759. O registro dessa doação pode ser comprovado no Livro do Tombo de Nova Almeida e compreende 61,4 Km em sentido Norte-Sul, e 39,6 Km em sentido Leste-Oeste. Essas terras foram gradativamente ocupadas com a expansão da sociedade envolvente nestes últimos séculos, restando aos dois povos indígenas 40.000 ha.

INVASÃO DA MULTINACIONAL

Em 1967, o governo do Estado entregou esses 40.000 ha. à Aracruz Celulose para o plantio de eucaliptos e a construção de uma fábrica de celulose. Em pouco tempo esta empresa multinacional destruiu sete aldeias, expulsando os índios e "ilhando-os" no mar de eucaliptos em três pequenas aldeias: Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios.

Em 1966 os Guarani chegaram a Caieiras Velhas, vindos do Rio Grande do Sul, após sucessivas expulsões de todas as áreas que ocuparam no sul do país. Resistiram ao lado dos Tupiniquim às investidas da Aracruz Celulose até o ano de 1972, quando então foram transferidos pela Funai para a colônia penal indígena, a Fazenda Guarani, em Minas Gerais.

Depois de retornarem, no mês de maio de 1979, os dois povos ocuparam uma pequena mata de 55 alqueires próxima a Caieiras Velhas e exigiram da Funai a devolução de suas terras. Em novembro do mesmo ano, a Funai, através do Decreto nº 609/N declara "como área de ocupação dos índios Caieiras Velhas, Pau Brasil e parte da ilha de Comboios num total de 8.500ha."

Inconformada com este decreto, a Aracruz Celulose se opôs à demarcação destas áreas indígenas. Em maio de 1980, o presidente da Funai, coronel Nobre da Veiga, visitou sigilosamente, dentro de um carro da empresa invasora, a aldeia de Caieiras Velhas, sem se entrevistar com os índios. Diante disto, os povos indígenas realizaram por conta própria a demarcação de Caieiras Velhas e Pau Brasil, enfrentando a força da transnacional e da Funai.

Posteriormente, os Tupiniquim e Guarani foram diversas vezes a Brasília procurar o reconhecimento da Funai do trabalho que realizaram. A Funai não somente não reconheceu a demarcação feita pelos índios como também fez nova demarcação na área de Pau Brasil, reduzindo essa área de 1.500 ha.

para apenas 400 ha. Os funcionários da Aracruz Celulose fizeram essa demarcação auxiliados por um funcionário da Funai.



O sofrimento dos Guarani de Caieiras Velhas. Foto: Alceu Massari

"O ACORDO"

A partir daí, as pressões se concentram sobre os Tupiniquim-Guarani de Caieiras Velhas que impediram a redemarcação de suas terras expulsando a equipe medidora da Aracruz. Essas pressões surtiram efeito, culminando na assinatura de um acordo entre os Tupiniquim e a empresa, que resultavam na resolução da área em traça de bens materiais e projetos econômicos de desenvolvimento.

Neste momento a atitude do CIMI foi no sentido de alertar os Tupiniquim a respeito do prejuízo que tal acordo traria ao grupo. No entanto, os índios decidiram que esta foi a melhor solução encontrada por eles. A decisão foi então respeitada pelo CIMI.

Os Guarani, entretanto, não participaram do acordo, justamente porque não concordaram com a redução da já reduzida área que

estavam ocupando. A Funai e a empresa continuaram pressionando os Tupiniquim até conseguir provocar desavenças entre as duas Nações com o pretexto de que os Guarani impediam a realização do acordo.

No dia 12 de maio deste ano, a Funai iniciou a demarcação da área de Caieiras Velhas sendo rechaçada pelos Guarani que estavam armados e dispostos a lutar. No dia seguinte, a Funai retoma os trabalhos de demarcação, desta vez usando os Tupiniquim na frente da equipe medidora e por pouco o conflito entre os dois grupos atinge graves proporções.

A equipe do CIMI foi chamada ao local pelos Guarani, mas o delegado regional da Funai mandou a Polícia Federal deter o coordenador do Cimi-Leste, sob a acusação de estar provocando conflito entre os dois povos na tentativa de impedir a demarcação das terras.

Com isso, os Guarani resolveram não oferecer mais nenhuma resistência à demarcação, uma vez que se negam a brigar com seus irmãos Tupiniquim, mesmo sabendo que grande parte da área que ocupam ficará no domínio da Aracruz Celulose.

A "solução" do conflito entre Tupiniquim e Guarani com a transnacional Aracruz imposta pela Funai beneficia abertamente os interesses da empresa. Os dois povos perderão aproximadamente 2.000 ha. dos 4.200 ha. que compreendem as áreas de Caieiras Velhas e Pau Brasil. Esta "solução" está longe de encerrar essa disputa. O presidente da Funai declarou diversas vezes na imprensa que não reconhece os Tupiniquim como grupo indígena. São os "critérios de indianidade" e a emancipação compulsória postos em prática. É bom lembrar que em 1976, os Tupiniquim foram citados pela Funai como grupo apto para imediata emancipação.

Restaria então os Guarani, que conservam a língua, a religião e os seus costumes ainda quase intactos. Em relação a estes vem sendo empregadas táticas diferentes das com os Tupiniquim. Ainda no mês de maio, a Funai afirmou, em nota oficial, que os donos da terra são os Tupiniquim. Os Guarani são do Rio Grande do Sul, considerado um povo nômade e portanto não possuem direitos sobre as terras. Além disso, na iminência de um conflito entre os dois grupos indígenas, a Funai poderá se utilizar do Art. 20 do Estatuto do Índio para transferir os Guarani, certamente para a Fazenda Guarani, para onde já foram levados uma vez.

Afastados os Guarani e "emancipados" os Tupiniquim, as terras estarão garantidas para o domínio da Aracruz Celulose.

REPERCUSSÃO

O Jornal do Brasil deu cobertura à versão da Funai, lançando a responsabilidade do conflito para o Coordenador do CIMI-Leste.

O JB, por causa das suas ligações com a Aracruz, está diretamente interessado na expulsão dos índios dessa área.

A arquidiocese de Vitória, através do seu bispo, Dom João Batista da Mota e Albuquerque, deu integral apoio à atuação do CIMI e respondeu à versão tendenciosa do JB de 17.05.81 nos seguintes termos: "Tudo o mais que ocorreu, nos últimos dias e os últimos anos, de conhecimento público ou não, decorre fundamentalmente da inesgotável cupidéz das elites dominantes deste país, eficientemente articuladas no seu papel dominador e espoliador e das quais os povos indígenas em particular têm sido uma tradicional vítima.

Senhor Diretor, Vossa Senhoria há de perceber que esta trama não foi certamente armada pelo CIMI".

Em solidariedade ao Coordenador intimado pela Polícia e para se informar in loco, a Diretoria do CIMI reuniu-se do dia 18 a 24 de maio em Vitória. A presidência do CIMI, junto com o bispo da Arquidiocese, visitaram a área de conflito em protesto da expulsão e confirmaram as denúncias anteriormente feitas. Foi convocada também a Assessoria Jurídica do CIMI à Vitória para verificar as possibilidades judiciais de embargar a grilagem das terras indígenas que vem se processando em Caieiras Velhas e em tantas outras áreas indígenas no Brasil.

Ricardo Parente

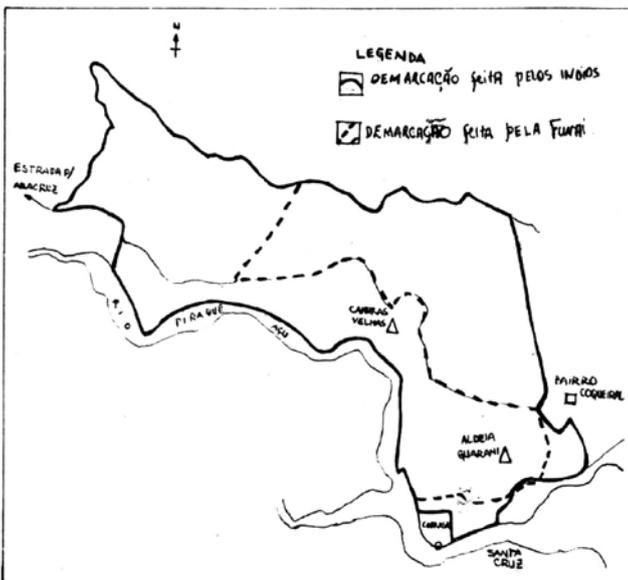


Figura 14.

Funai executa grilagem da Aracruz contra Guarani e Tupiniquim, Porantim, Em defesa da causa indígena, Ano IV, n. 29, junho/julho de 1981a, p. 3.¹⁵

os trabalhos por intervenção da Polícia Federal. Segundo relatos de lideranças, apoiadores foram presos e os acessos para as comunidades foram bloqueados por forças policiais que impediam a entrada de apoiadores e até de mantimentos. Por fim, os caciques foram coagidos a assinar um Termo de Ajustamento de Conduta no qual dava direito à Aracruz Celulose de continuar com a monocultura de eucalipto nas terras indígenas, enquanto as comunidades permaneciam confinadas em territórios descontínuos.

Passados sete anos, o povo decide retornar à luta pelo território, retomando a autodemarcação interrompida em 1998. Foram dois anos de intensas lutas até a publicação da portaria demarcatória reconhecendo 11.009 mil hectares como de direito dos povos Tupinikim e Guarani, sendo homologada em 2010.

O desmatamento promovido pela Companhia Aracruz Florestal, que deu lugar à monocultura de eucalipto que serviria de matéria-prima para a indústria de celulose, transformou a região em um deserto verde, causando danos irreparáveis ao meio ambiente e à reprodução cultural do povo Tupinikim e Guarani. Os mais velhos contam sobre uma terra com matas densas e rios navegáveis com grandes embarcações, em que não existiam estradas e o transporte até o mar, de onde vem a base da nossa alimentação, era fluvial; um cenário que tento reproduzir na imaginação enquanto escuto as histórias, compartilhando também o sentimento de tristeza quando recordam a chegada dos tratores.

Hoje, o povo Tupinikim e Guarani do Espírito Santo sofre com falta de água em decorrência das mudanças climáticas causadas pelo “progresso” e, embora as estradas tenham facilitado o acesso à praia, a chegada de novos empreendimentos na região tem refletido na relação com o mar, já impactada pela instalação da multinacional de celulose. A construção de estaleiro nas praias de Aracruz interrompeu uma prática milenar do povo Tupinikim que é a coleta de ouriços do mar em tempos de maré baixa. O ouriço faz parte da base alimentar do povo Tupinikim, assim como outros mariscos e crustáceos coletados no mangue e no mar, hoje contaminados pelos rejeitos de minério liberados com o rompimento da barragem da mineradora Samarco em Mariana/MG, em 2015.

A Terra indígena Tupinikim e Guarani no Espírito Santo é uma das terras com mais empreendimentos, dentro e no entorno dos limites territoriais. Além de lidar com as consequências desse “desenvolvimento”, precisamos também lutar contra o preconceito por sermos indígenas e, sobretudo, por sermos indígenas que não correspondem ao estereótipo do bom selvagem disseminado pela literatura de autores como José de Alencar. Sobreviver ao deserto verde é sobretudo resistir, dia após dia, a esse preconceito diário que vem de uma sociedade que nos olha, mas não enxerga nossas especificidades e não aceita a historicidade dos fatos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As demarcações de terras indígenas que deveriam ter sido concluídas em cinco anos, a partir da Lei nº 6.001 de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, o qual confere aos povos indígenas o direito territorial coletivo de forma inalienável, têm sido constantemente proteladas pelo poder público, com a conivência do Estado, tornando a questão territorial indígena cada vez mais criminalizada, bem como a questão fundiária do país.

Na história da invasão do Brasil, os Tupinambá e os Tupinikim são como a árvore do pau-brasil. Assim como o pau-brasil foi a primeira árvore a ser sangrada, violentada e explorada, esses povos foram os primeiros a ter contato com o karaíba e a sofrer o genocídio, etnocídio, o memoricídio e todas as demais violências.

Até os dias atuais, os resquícios do colonialismo se fazem presentes, com as políticas integracionista e desenvolvimentista. Esses povos, que foram dados como extintos, continuam na luta para permanecerem nos seus territórios, na luta pela demarcação e proteção dos seus territórios sagrados. O que antes na História foi dito como descobrimento do Brasil, identificamos como invasão, e essa invasão ocasiona até hoje a destruição dos nossos territórios.

O governo brasileiro usa a palavra “desenvolvimento” e leva para a sociedade que os povos indígenas atrapalham o desenvolvimento do país, mas não contam a história de que essas políticas desenvolvimentistas são as grandes responsáveis pelo genocídio dos povos indígenas. Por décadas, muitos dos nossos antepassados perderam a vida por lutar para defender os seus territórios sagrados e, hoje, muitos dos nossos continuam perdendo a vida, pois o desenvolvimento do país é construído em cima do sangue dos indígenas, porque o desenvolvimento não é pela vida, o bem viver, o respeito pelo modo de vida do outro, da cultura, tradição, e sim, tem como prática a destruição de tudo que se interponha aos seus objetivos. Existe para sustentar e alimentar o sistema capitalista, o lucro das empresas e de quem faz políticas.

Esses povos que vivem no litoral brasileiro, os Tupiniquim e os Tupinambá, têm lutado acirradamente contra os grandes empreendimentos, como os resorts que são construídos à beira-mar, privatizando as nossas praias, poluindo o mar, aterrando e matando os nossos manguezais, modificando os espaços nos nossos territórios e dificultando a sustentabilidade do povo que vive do marisco e pescado.

Sabemos que as terras indígenas sempre estiveram sob forte especulação do grande capital. “O grande latifúndio, apoiado por políticos, tanto do partido do governo como ‘oposicionistas’, com a cumplicidade da Funai e do próprio Estado, está invadindo e expropriando pela violência as terras indígenas, em conflitos tão feroces que empalidecem a penetração do Oeste dos Estados Unidos”

(SÃO PAULO, 1981b, p. 8). Este trecho foi retirado do texto “A Questão Indígena Brasileira”, elaborado pelo Partido dos Trabalhadores, como subsídio para discussão em 1981, mas retrata claramente o atual cenário da questão indígena do Brasil.

Os empreendimentos, dentro e ao redor das terras indígenas, o esbulho e a pilhagem têm resultado em territórios insuficientes no que tange à subsistência dos povos, levando grande parte da população indígena a se deslocar para centros urbanos ou se submeter aos próprios invasores, como mão de obra assalariada. Essa realidade imposta às comunidades tem causado impactos significativos, principalmente relacionados à reprodução e manutenção de aspectos culturais, como a segurança alimentar e a percepção dos processos de saúde e doença.

A forma violenta como a pandemia de Covid-19 atingiu as terras indígenas e as ações do governo de não enfrentamento da pandemia, sobretudo em relação aos territórios em processo de demarcação – que representam as consequências desse apagamento da história de tantos povos, em prol do enriquecimento de uma pequena elite, disfarçado de desenvolvimento e progresso do país, somados às propostas do governo Bolsonaro para as populações indígenas, remetem à política integracionista dos tempos da ditadura.

A partir dos documentos aqui apresentados podemos ter uma dimensão de como o Estado promove a invisibilidade dos povos indígenas, o apagamento das memórias, da real história de Pindorama, para escrever uma história de falso progresso. Um falso desenvolvimento que só causa pobreza e destruição, de todos os tipos. Mas por mais que tentem apagar, as marcas da nossa história permanecem fortes e a resistência prevalece. ●

*“Eles arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos,
derrubaram nossos troncos. Mas esqueceram do fundamental:
arrancar nossas raízes!”*

Maninha Xukuru – Kariri

REFERÊNCIAS

AMAZÔNIA Notícia e Informação, Ação da Funai muda critérios para determinar identidade indígena [online], 15 de fevereiro de 2021. Disponível em: <http://obind.eco.br/2021/02/15/amazonia-noticia-e-informacao-acao-da-funai-muda-criterios-para-determinar-identidade-indigena/>.

BRASIL, Comissão Nacional da Verdade (CNV), Relatório, vol. II, Textos temáticos, Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas, 2014.

FELLET, João. Os 5 principais pontos de conflito entre governo Bolsonaro e indígenas [online], *BBC News Brasil*, 29 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51229884>.

HUPSEL FILHO, Valmar; ARRUDA, Roldão. Crimes contra indígenas na ditadura devem ser alvo de investigação ampliada [online]. *O Estado de São Paulo*, Caderno Política, 27 de out. de 2014. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,crimes-contra-indigenas-na-ditadura-devem-ser-alvo-de-investigacao-ampliada,1583449>.

HANNA, Wellington. Grupo indígena recorre à justiça para trancar inquérito que investiga Sônia Guajajara [online], *G1 Portal de Notícias da Globo*, 03 de maio de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/05/03/grupo-indigena-recorre-a-justica-para-trancar-inquerito-que-investiga-sonia-guajajara.ghtml>.

RIBEIRO, Maria Fernanda. Dinamam Tuxá: invasões de terras indígenas aumentaram só com tramitação da MP da grilagem [online], *De olho nos ruralistas*, 12 de maio de 2020. Disponível em: <http://obind.eco.br/2020/05/12/de-olho-nos-ruralistas-dinamam-tuxa-invasoes-de-terras-indigenas-aumentaram-so-com-tramitacao-da-mp-da-grilagem/>.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Reportagem sobre o livro *Índios mortos não falam* (Oslo, 23 de novembro de 1970). In: Ministério do Interior, DSI/MINTER, Funai, Informação n. 22/018/71, “Imagem do Brasil no Exterior. Problema Indígena”, confidencial, 27 de janeiro de 1971a, p. 11. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124749.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Informação n. 005/SSI/Funai/MI/71. In: Ministério do Interior, DSI/MINTER, Funai, Informação n. 22/018/71, “Imagem do Brasil no Exterior. Problema Indígena”, confidencial, 27 de janeiro de 1971b, p. 16-19. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/124754.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, “Bispo condena sistema de colonização da Sudam”, *O Estado de São Paulo*, 10 de novembro de 1971. In: Ministério da Justiça, Divisão de

Segurança e Informação do Ministério da Justiça, DSI, memorando n. 510, confidencial, 10 de dezembro de 1971c, p. 12. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/34225.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, “Uma igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”. In: Ministério da Justiça, Divisão de Segurança e Informação do Ministério da Justiça, DSI, memorando n. 510, confidencial, 10 de dezembro de 1971c, p. 139. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/34367.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Carta da Associação de Empresários Agropecuários da Amazônia. In: Ministério da Justiça, Divisão de Segurança e Informação do Ministério da Justiça, DSI, memorando n. 510, confidencial, 10 de novembro de 1971c, p. 2. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/34218.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena. MOSSÉ, Claude, *La route qui tue* (A estrada que mata), Revista *Illustré*, s/d. In: Ministério do Interior, Assessoria de Segurança e Informação da Funai, ASI/Funai, Ofício n. 453/PRES, confidencial, 27 de dezembro de 1972, p. 1. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/86255.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Ofício n. 453/PRES, confidencial, 27 de dezembro de 1972. In: Ministério do Interior, Assessoria de Segurança e Informação da Funai, ASI/Funai, 1972, p. 11. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/86265.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Rodovia dentro de reserva indígena, *Correio Braziliense*, 27 de setembro de 1980. In: Ministério do Interior, FUNAI, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, “Projeto Nambiquara – Mun. De Mato Grosso/MT”, confidencial, 8 de janeiro de 1975, Reportagens, 1975, p. 32. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120563.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Carta de David Price, 21 de fevereiro de 1984. In: Ministério do Interior, Funai, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, “Projeto Nambiquara – Mun. De Mato Grosso/MT”, 8 de janeiro de 1975, M/M nº 64/84/MI, confidencial, 1975, p. 33. Disponível em : http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120564.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Carta do Administrador do Museu do Índio para a Funai, 27 de fevereiro de 1984. In: Ministério do Interior, Funai, ASI/Funai, Informação de n. 006/74, “Projeto Nambiquara – Mun. de Mato Grosso/MT”, 8 de janeiro de 1975, M/M nº 64/84/MI, confidencial, 1975, p. 34. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/120565.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Informação nº 108/119, “Acompanhamento da atuação de organizações religiosas em áreas indígenas”. In: Serviço Nacional de Informações, Agência Rio de Janeiro, SNI/ARJ, em Transcrição de Documento, Trecho da doação de sesmaria, 2 de julho de 1979, p. 21. Disponível em : http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/392550.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, Funai executa grilagem da Aracruz contra Guarani e Tupinikim, *Porantim. Em defesa da causa indígena*, Ano IV, n. 29, junho/julho de 1981. In: Serviço Nacional de Informação/ Agência Central, junho/julho de 1981a. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/439254.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, “A questão indígena brasileira”, Partido dos Trabalhadores, Grupo de Trabalho da Comissão Nacional, Texto para debate n. 3. In: Divisão de Inteligência do Departamento de Polícia Federal. Junho de 1981b. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/269925.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, “Os povos indígenas e a situação das suas terras no Brasil”, Relatório do CIMI. In: Ministério do Interior, Funai, Assessoria de Segurança e Informação da Funai, ASI/Funai, Gabinete do Presidente, Ofício n. 031/PRES, 14 de janeiro de 1982. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/73215.

SÃO PAULO, Armazém Memória, Centro de Referência Virtual Indígena, “Funai gera contradições sobre massacre”, *Jornal de Brasília*, 14 de janeiro de 1986. In: Comissão Permanente dos Índios 1983-1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docindio/211351>.

SCHUBERT, Arlete Maria Pinheiro. *Lutas Territoriais Tupinikim: saberes e lugares conhecidos*. Curitiba: Appris, 2018.

UOL. “Índio tá evoluindo, cada vez mais é ser humano igual a gente, diz Bolsonaro” [online], *Política*, 23 de janeiro de 2020, São Paulo. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-cada-vez-mais-e-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.htm >.





Capítulo 6



Expedição punitiva, massacre do Paralelo 11 contra o povo Cinta Larga em 1963.
Fonte: *Survival International*

Brasil, um país em interdito. Povos indígenas, reparação e mecanismos de não repetição

MARCELO ZELIC

“O problema crucial dos povos indígenas continua sendo o desrespeito, as invasões e a usurpação de suas terras.”

23ª Assembleia Geral da CNBB, Itaici, 10 a 19 de abril de 1985

“Os países industrializados participam de muitas formas na destruição da Amazônia: eles determinam o modelo de desenvolvimento e fornecem a tecnologia, são os principais consumidores dos recursos naturais que são obtidos através da exploração dos recursos naturais, determinam as condições de mercado para a economia brasileira”.¹

Carta de Belém da IECLB de 10/09/1991

Interdito, segundo o dicionário Houaiss, é o que está sob interdição; proibido, interditado. É preciso, porém, listar alguns de seus sinônimos para alcançar a dimensão dos ataques aos direitos constitucionais dos povos indígenas nos anos 20 deste século XXI. São hoje considerados por aqueles que controlam o Estado brasileiro direitos vedados, banidos, interditados, ilegais, restritos, expulsos [do ordenamento jurídico], impedidos, cercados, fechados [ao reconhecimento], encerrados, isolados, bloqueados, trancados [no desrespeito], proscritos.² *Lat interdictus* declarado contra culturas e crenças dos povos indígenas, suas organizações políticas e sociais, seus direitos à saúde e educação diferenciadas, à autodeclaração de pertencimento, ao reconhecimento e usufruto integral de suas terras tradicionais, ao meio ambiente, negando a consulta prévia e informada sobre o que lhes atinge enquanto povos, suas decisões a respeito e também à vivência de suas culturas.

É importante ter em mente que o interdito declarado contra os direitos dos povos indígenas, à luz da justiça de transição, interdita a democracia em todo o país, na mesma proporção de urgência que a degradação ambiental da Amazônia, Cerrado e demais biomas nos atinge a todos e todas com a mudança climática. Os direitos indígenas seguem sendo um importante termômetro que mede a saúde da democracia no Brasil, que não suporta esperar até as eleições de 2022; sua derrocada representa o rebaixamento ético e moral da cidadania e da democracia de todos os brasileiros e brasileiras.

1 “Criação e libertação – O desafio da Amazônia”, Carta de Belém da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), página 6 item 4.7. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/28126.

2 Disponível em: <https://synonyms.reverso.net/dicionario-sinonimos/pt/interdito>.

No governo Bolsonaro, o conflito entre o modelo de exploração predatório executado pelo Estado brasileiro e os povos indígenas acontece como uma flagrante retomada de práticas e “repetição da violência de Estado”, retratada no relatório final da Comissão Nacional da Verdade (CNV) e, o que agrava e muito a situação, ocorre em meio a uma pandemia mundial de Covid-19, gerando denúncias de genocídio contra os povos indígenas em tribunais nacionais e internacionais.

O Estado brasileiro busca com esse interdito de direitos restabelecer a *tutela* sobre o cidadão indígena e seu patrimônio para impor seus projetos e visão de mundo à força, ou, como se dizia em outros ciclos de desenvolvimento violento de nossa história, a ferro e a fogo, reintroduzindo na política indigenista conceitos e práticas integracionistas extintos pela Constituição de 1988.

Com os direitos sob ataque permanente, resistem os povos indígenas a mais uma investida violenta do Estado brasileiro sobre sua cultura, direitos e territórios, realizada por setores políticos e econômicos que tomaram o Executivo para si com o golpe de 2016 e a fraude jurídico-eleitoral-midiática de 2018.

Pouco antes do golpe, em dezembro de 2014, a Comissão Nacional da Verdade concluiu seu trabalho, que introduziu as graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas na justiça de transição e retratou em seu relatório final a violência praticada entre 1946 e 1988. Expôs fatos, crimes praticados, formas de agir no âmbito das várias instâncias dos poderes do Estado, suas ações e omissões calculadas; jogou luz no período abordado sobre atores e interesses que promoveram a barbárie contra os povos indígenas em busca de um butim de guerra, que é enaltecido como desenvolvimento da pátria. Apontou em 2014 que a ausência de demarcação das terras indígenas foi o principal fator gerador da violência estudada e identificou a estrutura tutelar como mecanismo de controle e facilitador para a opressão e esbulho dos povos indígenas, retirando de cada membro das comunidades e aldeias a visibilidade de desejos, direitos e, em muitos casos, o próprio chão onde existem. Declarou que a demarcação das terras indígenas e sua proteção são também, *em si*, mecanismos de não repetição a serem realizados pelo Estado brasileiro para a superação da violência. Sugeriu caminhos por meio de recomendações para a efetivação de direitos dos povos indígenas referentes à memória e à verdade, à justiça e à reparação, base da justiça de transição; porém, em vez de termos ações de seguimento dos trabalhos da CNV por parte do Estado brasileiro, deu-se o oposto.

Nenhum passo foi dado para criação de políticas e leis de efetivação de direitos indígenas, realizando a demarcação reparadora, a desintrusão e a revitalização ambiental de territórios devastados como recomendado, bem como a aplicação legal de reparações e criação de mecanismos de não repetição da barbárie relatada no relatório.

- 3 “Os povos indígenas e a pastoral indigenista no atual momento histórico”. 23ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Itaici/SP, 10 a 19 de abril de 1985. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/492531.
- 4 Estado Maior das Forças Armadas (EMFA), DPE/SAE, Memória n. 058/DPEE/90, “Áreas indígenas: principais problemas”, 16 de agosto de 1990. Disponível em: http://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/138454.
- 5 Sobre a situação fundiária das terras indígenas, ver artigo: LE TOURNEAU, François-Michel. O governo Bolsonaro contra os Povos Indígenas: as garantias constitucionais postas à prova, *Confins* [online], 501 | 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/22413>.

É preciso salientar que a CNV identificou a centralidade da ausência da demarcação de terras como fator determinante das violências, tal qual a CNBB o fez, quase 50 anos antes, em 1985, por meio de documento emitido em uma Assembleia Geral da instituição.³ A Secretaria de Assuntos Estratégicos do Estado Maior das Forças Armadas (EMFA) também o identificou em 16 de agosto de 1990 no documento “Memória nº 058/DPEE/90”, localizado no Arquivo Nacional e que trata dos principais problemas nas Áreas Indígenas no início do governo Collor, apontando que “da análise da problemática indígena, conclui-se que a questão fundiária é a raiz das principais controvérsias”.⁴ Até quando a sociedade brasileira vai permitir a repetição e o eterno retorno do mesmo *modus operandi* violento contra os povos indígenas? Até quando?!

Em 2013, durante o governo Dilma Rousseff, a Ministra da Casa Civil Gleisi Hoffmann suspendeu as demarcações de terras indígenas nos estados do Paraná e Rio Grande do Sul, pretendendo, em troca do direito indígena, o apoio ruralista no Congresso Nacional. Um ano antes, a Portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU) fazia parte do mesmo esforço. Tal política de mercantilizar o direito alheio não teve o efeito desejado. Veio o golpe de 2016 e todas as demarcações foram suspensas, só ocorrendo mediante decisões judiciais e abriu-se um novo ciclo de desenvolvimento predatório e violento baseado justamente nas práticas apontadas pela CNV. Os ataques foram intensificados com a chegada de Bolsonaro à Presidência da República em 2019, aprofundando o interdito contra os direitos estabelecidos na norma jurídica, rebaixando leis e artigos constitucionais por portarias, instruções normativas e decretos, trazendo como resultado cotidiano uma violência explícita contra os povos indígenas em todas as regiões do país.

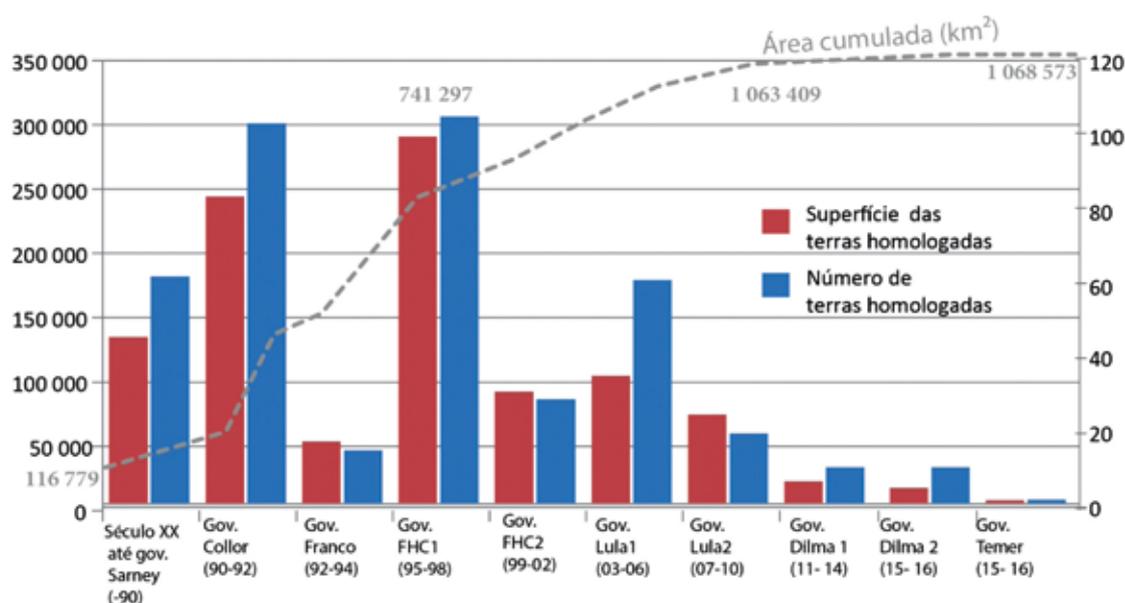


Figura 1. Reconhecimento de Terras Indígenas em função dos governos. Fonte: Isa – Instituto Socioambiental (apud LE TOURNEAU, 2019).⁵

Saímos de uma guerra de baixa intensidade, característica da violência contra os povos indígenas em momentos de existência de regimes democráticos entre os períodos de ditadura, para uma situação de violência explícita que ameaça a integridade física e a existência indígena no Brasil.

A “Emergência Indígena” decretada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)⁶ em decorrência da pandemia da COVID 19 e dos ataques aos direitos indígenas traz nas denúncias das práticas do Governo Bolsonaro ações do passado retratadas pela CNV, em que o uso das doenças e seu controle ou não são determinados segundo interesses alheios a salvar as vidas indígenas e, em muitos casos, as epidemias são usadas como um bom momento para promover a expansão de políticas de integração nacional. Faz-se urgente o desenvolvimento de mecanismos de não repetição e a associação solidária da sociedade civil organizada para sua construção, sem os quais não prospera a justiça de transição no Brasil, comprometendo qualquer reação democrática.

Cada ciclo autoritário de desenvolvimento traz a marca da continuidade de práticas do passado, arraigadas na forma de agir da sociedade e do Estado brasileiro em sua relação com os povos indígenas e seus direitos, dando ao genocídio um caráter de “genocídio continuado” em busca de riqueza e terra.

6 Para ver o site da campanha Emergência Indígena: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>

7 Disponível em: <https://www.loc.gov/item/01020219/>.

Figura 2.
Ilustração do livro *Narratio regionum Indicarum per Hispanes quosdam devastarum verissima*, 1598, p. 17.
Fonte: Théodor de Bry, 1598.⁷



O primeiro registro localizado dessa forma de agir foi documentado por Bartolomeu de Las Casas em seu livro publicado em 1598, onde as ilustrações falam por si como se agia na época da conquista. Já o primeiro “golpe de Estado” registrado ocorreu 50 anos antes, em 23/04/1543, contra Alvar Núñez Cabeza de Vaca, descrito em suas memórias, que, como governador de Assunción, contrariou os interesses da conquista e exploração da terra ao tentar mudar a forma de relação do “modelo de desenvolvimento” com os povos indígenas, substituindo a violência e o terror promovido na invasão pelo diálogo e o comércio como bases da ação. Esses registros revelam duas importantes matrizes de identidade que, ao longo do tempo, se reafirmam e se propagam em práticas violentas, de geração em geração, na busca do desenvolvimento do país.

Do século XVI para cá, ao longo desses cinco séculos de opressão, inúmeras denúncias e relatos da barbárie foram registradas, reproduzindo essas matrizes de identidade. Algumas denúncias foram feitas por indignação, humanismo e ética; outros relatos aparecem para vangloriar-se das conquistas territoriais e o desenvolvimento da nação. O certo é que o país jamais superou esse modelo de desenvolver-se enquanto “nação” e, século após século, década após década, tem na violência contra os povos indígenas uma marca genocida registrada e permanente, que produz essa indiferença para com a vida nas aldeias, o ser indígena e seus direitos originários, se estendendo também para grande parte da população não indígena, descendentes de negros e pobres, que vivem excluídos dos benefícios desse desenvolvimento sem respeito.

Um dos aspectos importantes do relatório final da Comissão Nacional da Verdade foi trazer o foco sobre a violência contra os povos indígenas para o período recente de 1946 a 1988. Ao retirar o foco do português e dos crimes realizados na colonização e no Império, proporcionou à sociedade olhar para os crimes do século XX e para um período cuja violência sofrida pelos povos indígenas, por se tratar de história recente, tem consequências até os dias de hoje, escancarando o caráter continuado dessa violência, expresso em muitos dos conflitos territoriais que acontecem no Brasil em 2021, como o que permanentemente vive o povo Yanomami, apesar de suas terras, demarcadas em forma contínua depois de longa batalha judicial, serem reconhecidas como patrimônio da União e de usufruto imemorial deste povo pelo Estado brasileiro.

No século XXI o ataque armado de garimpeiros contra o povo Yanomami ocorrido em 10/05/2021, cujo conflito segue em andamento ainda, estimulado pela omissão do Estado brasileiro, conta com mais de 20 mil garimpeiros invadindo suas terras e explicita a repetição dessa matriz de identidade em nosso presente, violência forjada como elemento central do desenvolvimento e expansão de negócios. Remonta e reproduz as expedições punitivas para a afir-

mação de fronteiras, tomada de territórios ou ponto de lavra, sendo no caso Yanomami para a exploração de recursos minerais, violência semelhante à ocorrida com a barbárie realizada contra o povo Cinta Larga em 1963.

Conforme relatório da CNV, a ação garimpeira é estimulada por agentes do Estado brasileiro como “bucha de canhão” para o avanço da atividade mineradora e sua entrada no território indígena, iniciando o processo de quebra da legislação e como etapa preliminar da apropriação das riquezas por corporações e mineradoras de capital nacional e internacional.



Figura 3.
Vista aérea do tatuzão do Mutum em dezembro de 2020. Devastação do garimpo na TI Yanomami.
Fonte: ISA/HAY⁸

O ataque à comunidade Yanomami de Palimiu em Roraima ocorreu depois de estímulos diretos do presidente Jair Bolsonaro e alguns de seus ministros a uma política de exploração ilegal e inconstitucional das terras indígenas pelo garimpo, mineração, agronegócio e madeireiros, onde, no caso de Roraima, foi anunciada uma visita presidencial à região para “conversar” com os garimpeiros, afirmando que “ninguém vai lá para prender não. Só conversar.” Dando, portanto, um sinal verde para o arbítrio, rasgando mais uma vez a Constituição, afrontando o direito indígena em terra já demarcada e promovendo a ilegalidade e a violência com palavras e gestos, deixando expostos o Ministro da Justiça e o presidente da FUNAI por crime de prevaricação, mediante a omissão por não tomarem atitudes de desintrusão das terras da União demarcadas como território indígena.

⁸ Ver Relatório “Cicatrices na Floresta. Evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020” elaborado pela Hutukara Associação Yanomami/ Associação Wanasseduume Ye'kwana (HAY) e pelo Instituto Socioambiental (ISA) em dezembro 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrices-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-ti-yanomami-em-2020>.

Foi estimulado também pela flagrante omissão do Supremo Tribunal Federal que num arroubo tutelar, escancarado no voto do Ministro Luís Roberto Barroso na ADPF 709 (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental), negou ao povo Yanomami e outros seis povos o pedido de desintrusão de garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e colonizadores ilegais de suas terras demarcadas, reproduzindo em 2021 inúmeros momentos de conivência judicial em nossa história, quando o assunto envolve questões ligadas ao direito à terra.



Figura 4.

Ministro Luís Roberto Barroso. Fonte: Nelson Jr./SCO\STF.

No Brasil, atitudes que envolvem o direito à terra indígena só são tomadas depois de tragédias. O processo de desintrusão de garimpeiros das terras Yanomami é claro exemplo disso, onde decisões deixam de ser tomadas no tempo adequado, justificando-se a inação atrás de uma complexidade do assunto, como fez o Ministro Barroso em seu voto, deixando o povo Yanomami à revelia do direito constitucional e entregue à própria sorte. Tragédia anunciada que repete situações similares ocorridas para a desintrusão de garimpeiros em décadas anteriores, quando somente depois de cadáveres indígenas e da repercussão que causam em parte da sociedade, é que o Estado brasileiro atua montando forças-tarefas para a retirada dos invasores.

A omissão é um dos principais elementos da ação tutelar do Estado brasileiro ao longo de todo o século XX e tem raízes tão profundas no judiciário brasileiro que, mesmo depois de abolida a tutela do texto constitucional em 1988, segue presente por inércia, conivência ou alinhamento ao modelo de desenvolvimento genocida, fazendo-se presente em muitos dos julgados de suas instâncias, inclusive no Supremo Tribunal Federal.

Em relação aos direitos constitucionais dos povos indígenas, seja na guerra de baixa intensidade, seja nos períodos de violência explícita, a omissão é promotora de repetição dos crimes realizados contra os povos indígenas no período estudado pela CNV e permissiva com as práticas violentas do passado em nosso presente, sendo elemento importante para a não superação das matrizes de identidade citadas e ligadas ao modelo de desenvolvimento.

A Comissão Nacional da Verdade demonstrou que a violência nos territórios indígenas ou nas aldeias está ligada às questões do uso da terra e exploração das riquezas contidas nelas e não acontece sem condições favoráveis proporcionadas por políticas definidas pelo governo federal, ligadas à ausência de estruturas de controle e presença do Estado na região de conflito, mediante omissões calculadas, esvaziamento dos recursos financeiros, ações lentas e tardias, bem como a divisão dos povos por meio de interlocução do Estado com indígenas que não são lideranças de seus povos, negando mais uma vez a Constituição e o reconhecimento à organização livre dos povos indígenas.

O governo Bolsonaro, no intuito de deixar correr solta a violência na ponta, ou melhor, nas aldeias, não só estimula as ilegalidades e o desrespeito aos direitos indígenas em suas *lives* e aparições na internet ou eventos, como age na construção de um quadro institucional que favorece o interdito de direitos, promovendo decretos e medidas como instruções normativas e portarias sabidamente ilegais para gerar confusão ao direito estabelecido e “passar a boiada” a ferro e fogo com a confusão gerada, contando como elemento de protelação e imposição das medidas editadas com as ações de contestação judicial, promovendo a conquista do “fato feito” através do lento caminho para cassação das medidas a ser percorrido no âmbito do judiciário.

No limbo jurídico criado com essas medidas do governo Bolsonaro, cercas se levantam nos territórios indígenas, o fogo é ateado às matas, florestas viram pastos, indígenas são assassinados e o terror se faz presente; instalam-se grupamentos humanos nos locais, constrói-se desenvolvimento à base da terra de ninguém e da pistoagem, seja esta jurídica ou de fato.

Retoma-se a militarização da Funai, escolhe-se a dedo pessoas indicadas a cargos de execução das políticas indigenistas do Estado, ligadas a interesses contrários aos direitos dos povos indígenas estabelecidos na Constituição, como o presidente da Funai que, por sua vez, nomeia indivíduos que enraízam as diretrizes de ataque e omissão efetivando o interdito de direitos indígenas.

Reproduz assim práticas já condenadas no passado, como, por exemplo, as investigadas no Relatório Figueiredo que trouxe à luz do dia a violência promovida pelo diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o major da aeronáutica Luís Vinhas Neves, que após o golpe militar substituiu o sanitarista Noel Nutels no cargo e

foi acusado, entre inúmeros crimes, de promover o roubo de terras indígenas na Bahia através de inoculação de varíola nos membros da comunidade, dizimando-os.

Ou então dos presidentes da Funai que o sucederam, que ao deixarem o cargo assumiram funções de comando em empresas mineradoras, beneficiadas ao longo de suas gestões na direção do órgão indigenista, como foi o caso dos três primeiros militares presidentes da Funai e também do ex-senador Romero Jucá, cuja responsabilidade pelas violências contra os povos indígenas aparece no relatório final da Comissão Nacional da Verdade.

Junto ao desvio de função promovido nas instâncias do Estado brasileiro, sobretudo o Ministério da Justiça e a Funai, cuja função constitucional é de proteção e efetivação dos direitos dos povos indígenas, promove-se a extinção ou precarização de conselhos e órgãos de controle, como o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) e com isso a exclusão da sociedade civil, afastando a participação indígena e da sociedade dos fóruns de proposição, decisão e controle, enveredando para a perseguição de lideranças e organizações indígenas com ameaças e perseguições políticas mediante abertura de processos judiciais ilegais com base na Lei de Segurança Nacional, enquanto que nas aldeias e comunidades, atentados, como o ocorrido contra a comunidade Yanomami de Palimiu em Roraima, se repetem ao longo de toda a gestão Bolsonaro em graus e com motivações econômicas diversos.

9 Disponível em : <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/autonomia-indigena-e-destaque-na-live-do-presidente-jair-bolsonaro>.



Figura 5.

Live presidencial com presidente da Funai. No passado a emancipação do índio, hoje autonomia indígena. Fonte: Ministério da Justiça e Segurança Pública, Funai, Notícias, 30/04/2021 [online]⁹

Desmonta-se o orçamento das estruturas de gestão criadas para a efetivação dos direitos constitucionais dos povos indígenas, removendo funcionários de carreiras de trabalhos estruturados, perseguindo, cerceando a liberdade de manifestação de funcionários públicos e promovendo a censura sobre os problemas reportados nas aldeias, nas repartições locais e regionais, que passam a ser geridas por pessoas alheias aos interesses de bem viver dos povos indígenas. Tal qual na ditadura militar, essa conduta afronta a Constituição e promove a violência nas aldeias e territórios indígenas.

Deste quadro emergem a urgência de construção de mecanismos de não repetição e medidas judiciais de reparação das violências passadas e presentes contra os povos indígenas, como a formação de uma rede de estudo e pesquisa para a criação da Comissão da Verdade Indígena, sendo esta uma das respostas ao chamado à sociedade feito pela APIB sobre a “Emergência Indígena” que vivemos hoje e a necessidade de todos nós, brasileiros e brasileiras, de reafirmarmos o caminho democrático, respeitoso à diferença e inclusivo.

A “autonomia indígena” proposta pelo governo Bolsonaro repete o passado ao buscar a mesma fórmula proposta na ditadura militar com o malfadado Decreto de Emancipação do Índio de 1978, traz o mesmo vício de esbulho de terra embutido na proposta e maquiado como algo bom na forma de sua apresentação, porém visa unicamente abrir as terras indígenas para a ampliação de áreas produtoras de *commodities*.

Autonomia indígena é demarcação e respeito ao seu jeito próprio de existir em sociedade.

A justiça de transição no Brasil é fato recente e tardio. Começou a ser realizada sem o critério de interdependência e complementaridade de seus eixos, surgiu muito mais como cortina de fumaça e analgésico, desenvolvendo-se fracionada, tendo aspectos importantes para seu êxito pouco ou nada incorporados a suas ações e ao processo em andamento.

Para sua efetivação é preciso que tenhamos uma atuação simultânea em seus vários eixos. A ausência de um deles compromete todo o resultado, daí o caráter de simultaneidade, de interdependência, de complementaridade na execução de cada um dos seus eixos, sendo condição para obtenção de um resultado que promova a democracia em países que viveram e vivem ciclos constantes de opressão por violência de Estado e genocídio indígena continuado, como é o caso brasileiro.

É preciso dar acesso à memória e possibilitar a busca da verdade dos fatos, promover a identificação e responsabilização daqueles que cometeram os crimes contra a pessoa e o patrimônio indígena no passado estudado e criar correspondências com o presente, além de implementar formas de reparação aos povos atingidos por essas violências e criar mecanismos jurídicos e

estruturais para coibir a repetição de graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas.

É fundamental que esses eixos aconteçam ao mesmo tempo, porém no Brasil a justiça de transição não se desenvolveu de forma plena, engatinha ainda e, portanto, até o momento segue com pouca eficácia para evitar a retomada dos conceitos de vazio demográfico, integração e tutela, tão nocivos e violentos no passado e que se fazem presentes nas práticas da política indigenista aplicada pelo governo Bolsonaro.

No caso brasileiro, a busca da verdade e memória se viabilizou enquanto CNV para esconder o descumprimento por parte do Estado brasileiro de sentença de condenação do Brasil na Corte Interamericana de Direitos Humanos no julgamento do caso Gomes Lund (Guerrilha do Araguaia) e que até os dias atuais não foi cumprida.

Assim, a verdade produzida no relatório final da Comissão Nacional da Verdade partiu de um erro de origem, que foi em parte corrigido pelo envolvimento social que obteve para sua realização, mediante a criação de inúmeras outras comissões impulsionadas pela sociedade civil, de Norte a Sul do país, envolvendo atingidos, universidades e setores políticos nos parlamentos estaduais ou municipais, ampliando o leque de violências a serem abordadas e evitando que o processo de busca da verdade ficasse restrito a um conjunto de 11 pessoas e seus assessores, escolhidas pelo próprio Estado para a consolidação de uma memória tão sofrida por tantos indivíduos, setores e segmentos sociais atingidos pela violência do Estado.

A abertura e recepção pelos comissionados da CNV a esta participação da sociedade foi crucial para o estabelecimento da verdade e aponta a necessidade de se promover na *Comissão da Verdade Indígena* envolvimento assemelhado, aprofundando os aspectos positivos já construídos no processo de justiça de transição no Brasil.

Sobre a evolução dos eixos da justiça de transição como política de Estado, tivemos em 1995 um começo com foco somente na reparação econômica por quase duas décadas, voltada a setores predominantemente urbanos atingidos pela violência do Estado durante a ditadura militar, ou civil-militar, como se passou a designar atualmente esse período. A forma de reparação que foi concebida, priorizando danos econômicos e individuais, restringe o direito coletivo dos povos indígenas em receber reparações pelos bárbaros crimes praticados por seus tutores do Estado brasileiro.

A busca oficial da memória e verdade veio somente em 2012 com a criação da CNV, sendo a responsabilização pelos atos de violência promovidos por aqueles que na época dos crimes conduziam as ações do Estado brasileiro negada em 2010 no julgamento da ADPF 153 realizado pelo STF, que reafirmou o entendimento sobre a extinção de crimes dos dois lados pela Anistia de 1979, decisão que

colide com a sentença proferida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos na condenação citada.

Vale ressaltar que os povos indígenas não podem ser incluídos nesta interpretação, uma vez que a violência que sofreram foi decorrente de um modelo de desenvolvimento e os crimes de lesa-humanidade praticados contra eles, além de imprescritíveis, já estavam tipificados à época, por meio de tratados internacionais dos quais o Brasil já era signatário e que prevalecem frente à Lei de Anistia e ao “acordo” de transição vivido à época.

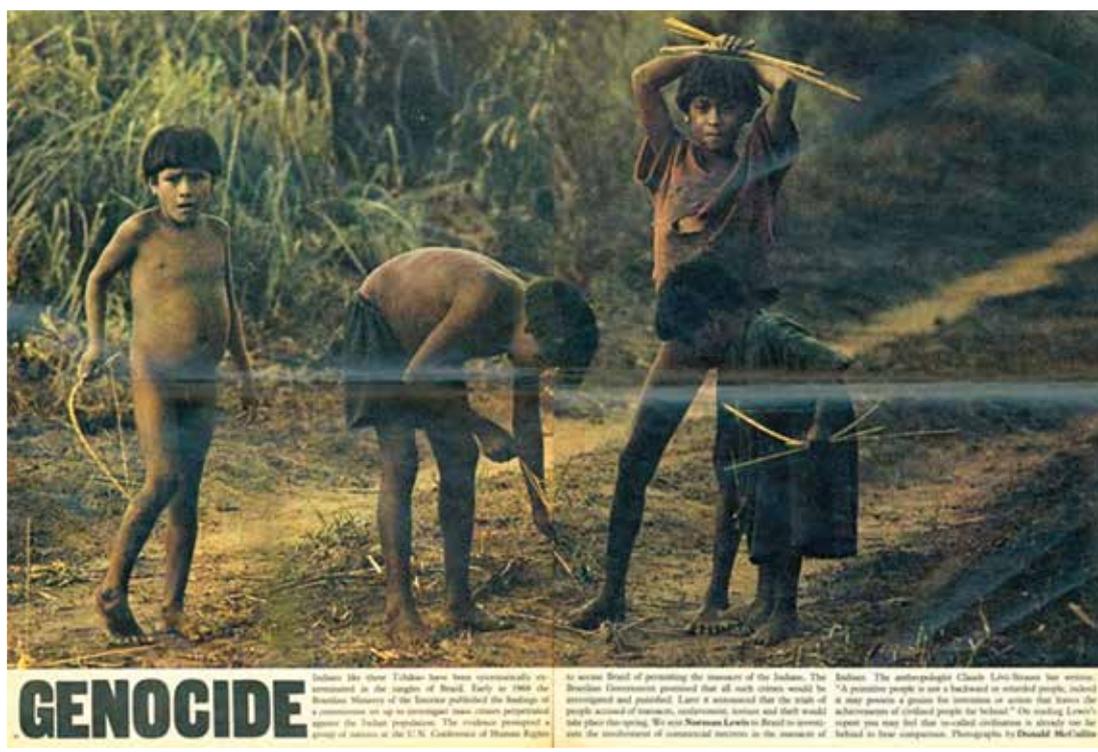


Figura 6. Matéria publicada em 1969 por Norman Lewis no *The Sunday Times* denuncia o genocídio indígena no Brasil. Fonte: Survival International¹⁰

O debate de criação de mecanismos de não repetição jamais foi posto na ordem do dia em todo o processo de redemocratização; percorremos todo o período entre ditaduras de 1964 a 2016 sem espaço para que existissem iniciativas sobre esse eixo, apesar dos avanços constitucionais estabelecidos na Constituinte de 1988. Na realidade, temos um interdito total sobre a responsabilização judicial da violência praticada por agentes do Estado no Brasil, seja durante a ditadura militar, seja sobre a repetição da violência em período posterior e os crimes atuais.

¹⁰ Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/about/funai>.

Nenhuma recomendação indígena da Comissão Nacional da Verdade foi efetivada, assim, dado o quadro atual de grave repetição de violência explícita contra os povos indígenas e seus direitos, cabe à sociedade trabalhar solidariamente em rede contra essa violência imposta pelo Estado brasileiro e construir, com o próprio esforço, uma Comissão da Verdade Indígena que possa atuar a partir dos casos levantados, sejam os estudos realizados e organizados por etnias, ou temas, ou regiões, ou entes do Estado e a relação com empreendimentos privados, ou setores produtivos, e ir além de recomendações ao Estado brasileiro e promover processos judiciais de reparação e proposições no Congresso Nacional, no Judiciário brasileiro e Cortes Internacionais para criação de mecanismos de não repetição.

Criar a Comissão da Verdade Indígena é uma oportunidade de impulsionar a justiça de transição no Brasil, corrigindo-se os erros apontados, defender a democracia no Brasil, o meio ambiente e a diversidade etnocultural para se contrapor a esse interdito dos direitos constitucionais indígenas, mas é preciso calibrar os objetivos e colocar como elementos centrais da pesquisa de casos de graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas o desenvolvimento dos eixos de reparação e criação de mecanismos de não repetição.

Para se construir mecanismos de não repetição é necessário identificar nos casos estudados os mecanismos usados para promover a violência e legitimá-la, torná-la aceitável e justificada perante a sociedade, bem como em cima de cada caso concreto apresentar a correspondente prática no presente, fundamentado com subsídios e provas para que no campo jurídico possa-se promover inúmeros processos judiciais cabíveis de reparação e responsabilização, caso a caso, e não como foi procedido nos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, em que os casos serviram para a exposição da verdade e a contextualização histórica da violência praticada para fundamentar recomendações que se tornaram letra morta nas prateleiras de bibliotecas. É urgente e necessário ir além disso.

Os povos indígenas incluídos no processo de justiça de transição produziram dois relatórios realizados por seus próprios povos e apoiadores, entregando o resultado final à CNV, tendo os dois casos avançado em algum tipo de reparação.

Os Aikewara no Pará tiveram pessoas que receberam indenização da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça, e trouxeram sua versão sobre os fatos limpando da história a pecha de colaboradores da ditadura que lhes foi injustamente imputada por setores da esquerda, porém a reparação coletiva por terem vivido em campo de concentração durante a Guerrilha de Araguaia e terem sido obrigados sob ponta de fuzil de participar da caçada aos guerrilheiros jamais foi cogitada e segue devida.

Os Xavante de Marãiwatsédé, a partir da Conferência Rio +20 em 2012, quando tomaram ciência da instalação da Comissão Nacional da Verdade, iniciaram a elaboração de seu relatório, retratando todas as violências que sofreram com as remoções forçadas, a invasão de suas terras e durante sua retomada. Em 2013, lograram a desintrusão total de suas terras e três meses depois da retirada dos invasores entregaram à CNV o relatório produzido. Como o trabalho de resgate histórico e memória da violência sofrida atuou nesse processo? É algo que deveria ser estudado, para entendermos o significado profundo da justiça de transição no fortalecimento da busca por direitos e reparações devidas.

É urgente e necessário o envolvimento amplo e organizado de uma rede de grupos de estudo e pesquisa e a construção de um amplo encontro nacional a médio prazo para aprofundamento do tema e estratégias para realização da Comissão Indígena da Verdade. É urgente e necessário nos juntarmos ao chamado de emergência indígena feito pela APIB, colaborando solidariamente para o fortalecimento da justiça de transição para os povos indígenas e democracia no Brasil.

É possível com a sociedade e povos indígenas juntos dar esse passo e impulsionar um rumo ao desenvolvimento no país que tenha no respeito à vida dos povos indígenas, aos seus territórios e ao meio ambiente, fatores de superação dessas matrizes de identidade genocida que estão arraigadas em nosso modelo de desenvolvimento, proporcionando um ambiente social fértil para a existência da democracia, da diversidade étnica no Brasil e respeito ao meio ambiente.

Solidariedade, memória ativa e retomadas na história. Emergência Indígena, precisamos de corações e mentes. ●

Sobre os autores



BRAULINA BANIWA

Hipamaalhe – Indígena pesquisadora do povo Baniwa, mãe e mulher, bacharela em Antropologia, Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília – UnB, membra pesquisadora do projeto de ampliação de dados no Projeto Acervo Memórias Indígenas no Brasil – Armazém Memória. Pesquisadora no Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas – OBIND/UnB/6ª Câmara e Instituto de Políticas Relacionais.



DEBORA TUPINIKIM

Debora Barros dos Santos é indígena pertencente ao povo Tupinikim. Nasceu na Aldeia Pau-Brasil, localizada na Terra Indígena Tupinikim, município de Aracruz, litoral norte do estado do Espírito Santo. Graduada em Serviço Social pela Universidade de Brasília (UnB), atualmente cursa o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Política Social na mesma universidade. É pesquisadora do Projeto de Ampliação do Centro de Referência Virtual Indígena do Armazém Memória em parceria com o Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND) da UnB e Instituto de Políticas Relacionais (IPR). Pesquisadora da Coordenação da Questão Indígena da UnB e Preceptora do Ambulatório de Saúde indígena da Universidade de Brasília.



FELIPE TUXÁ

Felipe Sotto Maior Cruz é pesquisador indígena do Povo Tuxá de Rodelas/Bahia. Professor no curso de Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) desde 2018. Atuou como professor convidado pelo Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares/NEAB/UnB na disciplina “Cultura, Poder e Relações Raciais” em 2017 e 2018. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) (2017). Atualmente, cursa o doutorado em Antropologia Social na mesma universidade. Desenvolve pesquisas sobre as experiências de racismo contra povos indígenas, genocídio indígena, violações de direitos indígenas no Nordeste do país e inserção de estudantes indígenas no Ensino Superior. É membro e assessor da Associação dos Acadêmicos Indígenas da Universidade de Brasília (AAIUnB); sócio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA); membro integrante da Comissão de Ações Afirmativas do PPGAS/DAN UnB. Pesquisador do OPARÁ – Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação.



IURY TIKUNA

Iury da Costa Felipe – Tapü'ücü: Indígena do Povo Magüta – Tikuna, da comunidade indígena Vila Betânia – Mecürane, localizada na Terra Indígena Betânia (TIB) – AM. Graduado em Ciências Sociais, bacharelado em Antropologia e Licenciado pela Universidade de Brasília (UnB), mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela UnB, pesquisador do Laboratório Matula DAN/UnB dos povos tradicionais, pesquisador do projeto de Centro de Referência Virtual Indígena: ampliando a documentação digital e o acesso à cultura indígena, cooperação firmada entre o Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND), curso de extensão ligado ao LAEPI-UnB, e o Instituto de Políticas Relacionais (IPR), do Armazém Memória.



JULIANA TUPINAMBÁ

Juliana dos Santos Santana liderança indígena do povo Tupinambá de Olivença, da Aldeia Mãe, localizada na Terra Indígena Tupinambá de Olivença – BA. Educadora indígena, geógrafa, pedagoga, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, pesquisadora do Projeto de Ampliação do Centro de Referência Virtual Indígena do Armazém Memória e do Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND) da UnB, Assessora de comunicação do APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, Diretora do departamento de mulheres e infantojuvenil do MUPOIBA – Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia.



MAIRU KARAJÁ

Mairu Hakuwi Kuady Karajá é indígena do Povo Iny (Karajá), nascido na terra indígena São Domingos – Krehawã do estado de Mato Grosso e saiu de sua comunidade aos 16 anos para estudar em um internato. Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), foi bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET Indígena/NEAI Conectando Saberes. Mestrando em Direito, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (UnB), e é membro do Observatório dos Movimentos Sociais e Comunidades Tradicionais do Tocantins (UFT) e pesquisador na ampliação do Centro de Referência Virtual Indígena e pesquisa sobre o Direito dos Povos Indígenas.



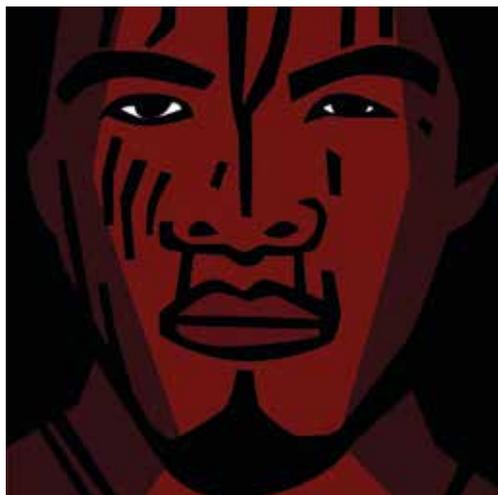
MARCELO ZELIC

Marcelo Zelic é membro da Comissão Justiça e Paz de São Paulo e coordenador do Armazém Memória. Marcelo Zelic, idealizador e criador do Armazém Memória, é uma referência para o estudo histórico em vários setores, tendo colaborado para a criação, junto ao Arquivo Nacional do projeto Memórias Reveladas, que logrou reunir e abrir ao público mais de 18 milhões de páginas de documentos referentes ao período da ditadura militar de 1964-1985. Zelic exerceu atividades por duas gestões no conselho de representantes da sociedade civil junto ao Arquivo Nacional. Foi proponente e um dos responsáveis pela coordenação executiva do projeto “Brasil Nunca Mais Digital”, junto com o Ministério Público Federal (MPF) e o IPR, que recuperou toda a documentação produzida nos anos 1980 sobre a tortura durante o regime militar brasileiro. Essa iniciativa tornou-se referência de projeto de direitos humanos desenvolvido no Brasil e foi responsável pela inclusão no ordenamento jurídico brasileiro dos mecanismos de combate à tortura em nosso país, ainda em 1985. Marcelo Zelic se tornou uma referência importante também na luta pela inclusão dos povos indígenas do Brasil na justiça de transição. Participou ativamente dos trabalhos sobre os povos indígenas na Comissão Nacional da Verdade de 2011 a 2014. Desde então, Marcelo Zelic tem se dedicado ao resgate, à preservação e à organização do acervo da história e da memória indígenas no Brasil.



SULIETE BARÉ

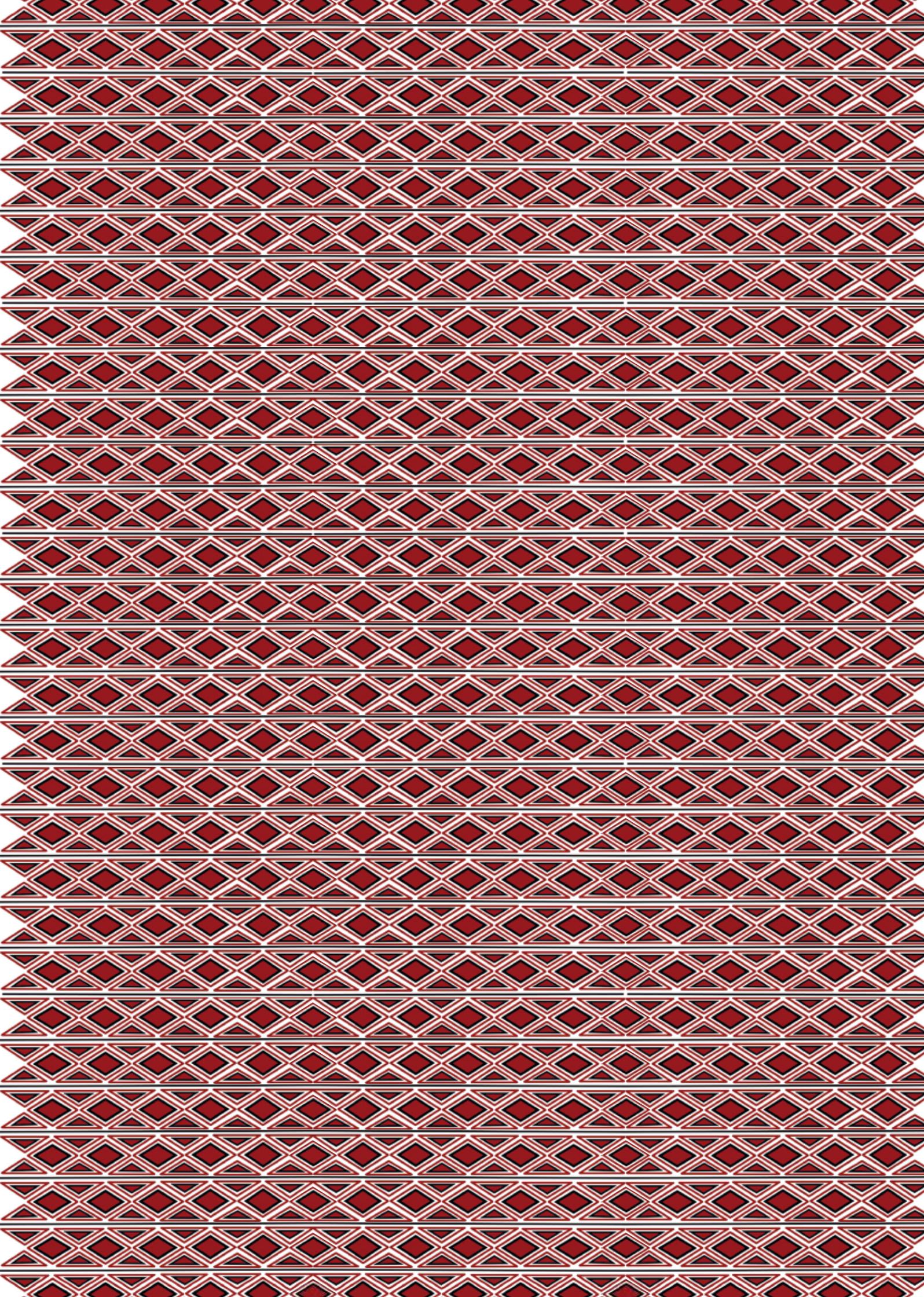
Suliete Gervásio Monteiro é indígena do povo Baré. Em sua família há três povos indígenas diferentes, Baré, Tukano e Baniwa. Ela nasceu na comunidade indígena Tapereira, às margens do Médio Rio Negro, no noroeste do estado do Amazonas. Graduiu-se em Engenharia Florestal pela Universidade de Brasília (UnB), é mestranda em Direitos Humanos e Cidadania/PPGDH/CEAM/UnB, pesquisadora vinculada ao Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas (OBIND) e defensora dos direitos dos povos indígenas.



© Daniel Kondo

PAULO PAULINO GUAJAJARA (1993-2019)

Guardião da Floresta, morto a tiros em uma emboscada no dia 1º de novembro de 2019. Paulo Paulino Guajajara, assim como muitos outros guerreiros que nos antecederam e derramaram seu sangue na luta em prol dos povos indígenas e de seus territórios, morreu defendendo sua terra, a Terra Indígena Arariboia no Maranhão. Nossa homenagem a Paulo Paulino Guajajara e a todos os Guardiões da Floresta.



O livro *GENOCÍDIO INDÍGENA E POLÍTICAS INTEGRACIONISTAS: demarcando a escrita no campo da memória* aparece em um momento crucial da luta dos povos indígenas no Brasil. Momento em que se veem, mais uma vez, ameaçados em sua sobrevivência diante de tantos ataques aos seus direitos duramente conquistados. Os povos indígenas lutam hoje, em várias frentes, pelo direito de existir: no enfrentamento direto contra os invasores de suas terras, pela via judicial, pela mobilização nacional e internacional e, no caso desse livro, lutam, demarcando a escrita, contra o apagamento de sua memória e história.

O debate sobre o genocídio indígena no Brasil se enriquece com as contribuições dos autores, pesquisadores indígenas que, a partir de suas próprias perspectivas, vão dar ao leitor a oportunidade de compreender melhor as várias formas de violência que os povos indígenas sofreram e continuam sofrendo até os dias de hoje. Considerando as muitas tentativas de extermínio desses povos, as autoras e os autores indígenas examinam as políticas integracionistas, os processos de evangelização, a propagação de doenças, os massacres, a apropriação dos territórios e a destruição do meio ambiente sob a lente do genocídio.

Realização:



INSTITUTO DE POLÍTICAS
RELACIONAIS



Apoio:



Embaixada da Noruega
Brasília

ISBN: 978-65-89236-02-3



9 786589 236023