



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME

Kelly Emanuely de Oliveira

Recife
Julho / 2010



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

***Estratégias sociais no Movimento Indígena:
representações e redes na experiência da APOINME***

Kelly Emanuely de Oliveira

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, sob a orientação do professor Peter Wilfried Schröder e coorientação do professor João Pacheco de Oliveira.

Recife
Julho / 2010

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

O48e

Oliveira, Kelly Emanuely de.

Estratégias sociais no Movimento Indígena : representações e redes na experiência da APOINME / Kelly Enanuely de Oliveira. – Recife: O autor, 2010.

275 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Peter Wilfried Schröder.

Co-orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2010.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia. 2. Índios. 3. Etnologia. 4. Comunidade. 5. Liderança. I. Schröder, Peter Wilfried (Orientador). II. Oliveira, João Pacheco de (Co-orientador). III. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2011-43)

Kelly Emanuely de Oliveira

**Estratégias sociais no Movimento Indígena:
representações e redes na experiência da APOINME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.
Aprovada em: 26/07/2010.

Banca Examinadora:

Profº Drº Peter Schröder (Orientador-UFPE)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Renato Monteiro Athias (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Edwin Boudewijn Reesink (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Carlos Guilherme Octaviano do Valle (Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFRN

Profº Drº Edson Hely Silva (Examinador Titular Externo)
Colégio de Aplicação (UFPE)

*“Uma sociedade capaz de avaliar-se em seus conflitos
é também a mais aparelhada para fugir
da espiral do terror e da integração manipulada”.
Alberto Melucci (2001)*

*Para
Fernando,
Suetoni,
Bia
Zonaide e
Kaline*

Agradecimentos

Um dia um amigo me perguntou por que tanta gente começa agradecendo a Deus em seus trabalhos. A resposta é simples – porque tudo parte daí! Agradeço a ele, então, não pela tese, mas pelas pessoas incríveis que estão aqui citadas, e que me levaram até este momento. Chegar à conclusão dessa tese passa não só pelos quatro anos de pesquisas direcionadas à sua confecção, mas vem de um percurso muito mais longo de contatos, diálogos, alianças e descobertas no estudo dos povos indígenas. Para tanto, tentarei aqui fazer um breve resumo de tantas relações que foram construídas ao longo do caminho, já me desculpando por algum lapso de memória.

Agradeço a meu querido marido Suetoni, meu filho Fernando e minha enteada Ana Beatriz que tanto amor, força e paciência dispensaram para eu chegar até este momento. A minha mãe Zonaide e minha irmã Kaline, que desde cedo compreenderam meu caminho e tantas vezes me ajudaram a fazer as malas para o campo.

Ao CNPQ, que através de sua bolsa possibilitou que eu realizasse tal pesquisa, e ao grupo de excelentes professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, que me capacitou a compreender mais profundamente o alcance de nosso olhar e as nuances do fazer antropológico. Agradeço ainda aos professores Antônio Motta, Bartolomeu “Tito” Figueirôa, Cida Nogueira, Edwin Reesink, Judith Hoffnagel, Parry Scott, Renato Athias, Roberta Campos e Salete Cavalcanti e às funcionárias do PPGA, Ana, Miriam, Ademilda, e em especial a Regina, sempre amiga e prestativa. Agradeço especialmente a meu orientador, Peter Schröder, por sua atenção, sensibilidade e aguçada compreensão da Antropologia, a meu coorientador, João Pacheco, por suas

horas de diálogos elucidativos Aos meus companheiros da pós-graduação e queridos amigos Sandro, Eliana (Lilica), Rosana, Sávio, Fernando Sabonete, Eliane, Antoinette, Eduardo, Emanuelle, Daniele, Nonato, Carmem e Glauco. A meus queridos amigos, que desde a graduação estão ao meu lado, compartilhando o prazer do trabalho com povos indígenas. Amigos de uma vida, irmãos para todas as horas, que há mais de 10 anos rendem uma parceria de trabalho e de carinho, Hosana Santos, Estêvão Palitot e Fernando Barbosa.

À inesquecíveis mestres, que me incitaram a chegar onde estou, a quem dedico um carinho especial e único, Carlos Guilherme Valle e Annelsina Trigueiro. Aos “Xukurólogos” de uma década de conversas, Edson Silva, que trouxe a história para as minhas reflexões de vida e a Vânia Fialho, que com sua sensibilidade me ajudou não só na pesquisa, mas foi fundamental no meu desejo de ser antropóloga. Aos amigos indigenistas que tanto me ensinam, Guga Sampaio, Roberto Saraiva e Saulo Feitosa, pelas longas conversas e delicadas questões.

Agradeço a todas as lideranças indígenas que me auxiliaram na construção dessa pesquisa, em especial a Ceiça Pitaguary, Uilton Tuxá, Zé de Santa Xukuru, Capitão Potiguara e Jaqueline Potiguara, que entre tantos outros abriram suas casas e suas vidas para o “fuçar” antropológico. Ao povo Xukuru e ao povo Potiguara, onde tudo começou, e para onde sempre retorno. Aos povos no Ceará, que com sua alegria e força seguem em busca de seus sonhos. Aos indígenas nordestinos, mineiros e capixabas, que sempre tão abertamente me receberam.

E a todos que, em algum momento, estiveram em minha vida e, mesmo sem notar, foram fundamentais para meu percurso!

Resumo

A presente pesquisa visa analisar a constituição de estratégias sociais na arena política do Movimento Indígena, a partir de APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), segunda maior organização indígena do país, representando mais de 150 mil pessoas de 65 povos. O estudo pretende observar as diferentes relações estabelecidas entre as lideranças indígenas da APOINME na arena política de atuação da entidade, seja na esfera regional, nacional ou internacional. Também centrei o processo de construção das próprias lideranças, envolvendo os novos desafios de capacitação profissional em demandas crescentes do movimento, como ainda problemáticas pessoais que surgem nessa caminhada, como solidão, ausência em suas comunidades e da própria família. Pretendo, a partir dessa observação, ampliar a compreensão da constituição das organizações do Movimento Indígena no Nordeste e no Brasil, percebendo como as tensões, disputas e alianças envolvidas no processo de representação política podem interferir na constituição de projetos coletivos para as comunidades indígenas.

PALAVRAS CHAVE:

Movimento Indígena, APOINME, lideranças indígenas, etnologia

Abstract

This research aims to analyze the constitution of social strategies in the political arena of the indigenous movement, from APOINME (Articulation of Indigenous Peoples and organizations of the Northeast, Minas Gerais and Espírito Santo), the second greatest indigenous organization in the country, representing over 150.000 people in 65 indigenous people. The study will look at the different relations between indigenous leaders of APOINME in the political arena of activity of the entity, whether in the regional, national or international sphere. Also have focused the construction process of the leadership, involving the new challenges of professional training in increasing demands of the movement, but also personal issues that arise in this journey, as loneliness, lack in their communities and in the family. We intend, from this observation, a broader understanding of the formation of organizations of the Indigenous Movement in the Northeast and Brazil, noting how the tensions, disputes and alliances involved in the process of political representation can interfere with the establishment of collective projects for indigenous communities.

KEYWORDS:

Indigenous movement, APOINME, indigenous leaders, ethnology

Resumen

La actual investigación objetiva analizar la constitución de estrategias sociales en el espacio político del movimiento indígena, tras la Apoinme (Articulación de los Pueblos y Organizaciones Indígenas de Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), segunda mayor organización indígena de Brasil, representando más de 150 mil personas de 65 pueblos. El estudio intenta observar las diferentes relaciones establecidas entre los líderes indígenas de la Apoinme en el espacio político en el que actúa esa organización, sea en la esfera regional, nacional o internacional. Todavía hemos centrado el proceso de construcción de los liderazgos, envueltos en los nuevos desafíos de capacitación profesional debido a las crecientes demandas del movimiento, como también las problemáticas personales que han surgido durante esa caminata, tales como soledad, ausencia en sus comunidades o de la propia familia. Pretendo, a partir de esa observación, ampliar la comprensión de la constitución de las organizaciones del Movimiento Indígena en el Noreste y Brasil, percibiendo como las tensiones, disputas y alianzas envueltas en el proceso de representación política pueden interferir en la construcción de proyectos colectivos destinados a las comunidades indígenas.

PALABRAS CLAVE:

Movimiento Indígena, APOINME, líderes indígenas, etnología

Lista de Siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AMICE	Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Ceará
Amit	Associação Missão Tremembé
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
ANAÍ	Associação Nacional de Apoio ao Índio
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
Arpinsudeste	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste
Arpinsul	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
Arpipan	Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal
ASW	Ação Mundo Solidário
ATL	Acampamento Terra Livre
Aty Guassu	Grande Encontro do povo Guarani
CAP	Comissão de Avaliação de Projetos do Carteira Indígena
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CCLF	Centro de Cultura Luiz Freire
CCPY	Comissão Pró-Yanomami
CDPDH	Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviços
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
Cinep	Centro Indígena de Estudos e Pesquisa
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CISI	Comissão Intersetorial de Saúde Indígena
CLACSO	Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNEEI	Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena
CNPCT	Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais
CNPI	Comissão Nacional de Política Indigenista

CNS	Conselho Nacional de Saúde
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Coimi	Conselho Intertribal de Mulheres Indígenas,
Comin	Conselho de Missão entre Índios
Comixuk	Comissão de Mulheres Indígenas Xukuru-Kariri
Conami	Conselho Nacional de Mulheres Indígenas
Copice	Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará
Copipe	Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DED	Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social (Deutscher Entwicklungsdienst)
DSI/Minter	Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior
FDDI	Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
IBASP	Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos Povos
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Inesc	Instituto de Estudos Socioeconômicos
ISA	Instituto Socioambiental
Norad	Agência Norueguesa para a cooperação no desenvolvimento
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional de Trabalho
OJIP	Organização de Jovens Indígenas Potiguara
ONU	Organização das Nações Unidas
Opan	Operação Amazônia Nativa
OPIP	Organização de Professores Indígenas Potiguara
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PIN	Posto Indígena de Nacionalização
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas
Prolind	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas
SBPC	Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência

Seampo	Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares
SNI	Serviço Nacional de Informação
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação
UNI	União das Nações Indígenas
Unind	União das Nações Indígenas

Lista de Mapas e Tabelas

Mapa de extensão geográfica da representação da APOINME.....	18
Organograma da Comissão Leste-Nordeste (1992).....	129
Organograma Estrutura da Organização (APOINME, 2009).....	242
Organograma da Gestão/ Estrutura (APOINME, 2009).....	243

Sumário

Agradecimentos	6
Resumo	8
Abstract.....	9
Resumen	10
Lista de Siglas.....	11
Lista de Mapas e Tabelas.....	14
 1. Descortinando Experiências	 17
1.1 Teorizando contatos, movimentos e organizações étnicas	20
1.1.1 O Contato e a Política.....	21
1.1.2 Teorizando sobre Movimentos Indígenas.....	32
1.2 Refletindo o campo.....	43
 2. Semeando Contatos: as origens do Movimento Indígena	 53
2.1 O Estado e as políticas indigenistas.....	57
2.2 Construindo o movimento pela Igreja Católica Romana – o CIMI no Movimento Indígena	69
2.3 Estabelecendo pontes: as Assembleias Indígenas e o surgimento das lideranças	75
2.4 Os antropólogos no Movimento Indígena	81
2.5 Formalizando o Movimento. – a UNI e a tentativa da mobilização nacional.	91
2.6 A Constituição Federal na ampliação dos horizontes.....	100
 3. Mobilizando o Nordeste Indígena	 106
3.1 O longo contato – expropriação e invisibilidade no Nordeste indígena.....	108
3.2 Por uma organização nordestina: a Comissão Leste-Nordeste.....	119
3.3 Oficializando a mobilização: surge a APOINME	134
3.3.1 Pernambuco e a presença das ONGs	143
3.3.2 Paraíba – o poder público em diálogo	149

3.3.3 O Ceará e a autonomia no diálogo.....	156
4. Movimento Indígena ou Movimentos Indígenas? A pluralidade na arena política nacional.....	166
4.1 Os indígenas e o poder público	172
4.2 Das ONGs.....	180
4.3 Das organizações indígenas.....	189
5. Profissionalizando o Movimento Indígena: a liderança capacitada.	202
5.1 A capacitação das lideranças – trabalhando a burocracia não-indígena.....	205
5.2 Enfrentando os próprios fantasmas – família, comunidade e ausência.	211
5.3 Construindo histórias - dialogando sobre a constituição de lideranças	217
6. Considerações Finais	238
7. Referências Bibliográficas.....	247
8. Iconografia: índios em movimento.....	256

1. Descortinando Experiências¹

Estudar o Movimento Indígena no Nordeste se apresentou para mim como um desafio. Definido como um processo mobilizatório envolvendo indígenas e diversas instâncias da sociedade civil (a exemplo de ONGs, igrejas, universidades, entidades de classe, etc) e Estado, o movimento indígena surge como um elemento flagrante para entender um novo período da política indigenista nacional, onde os indígenas vão paulatinamente aparecendo como os próprios interlocutores na construção de suas demandas e defesa de seus direitos².

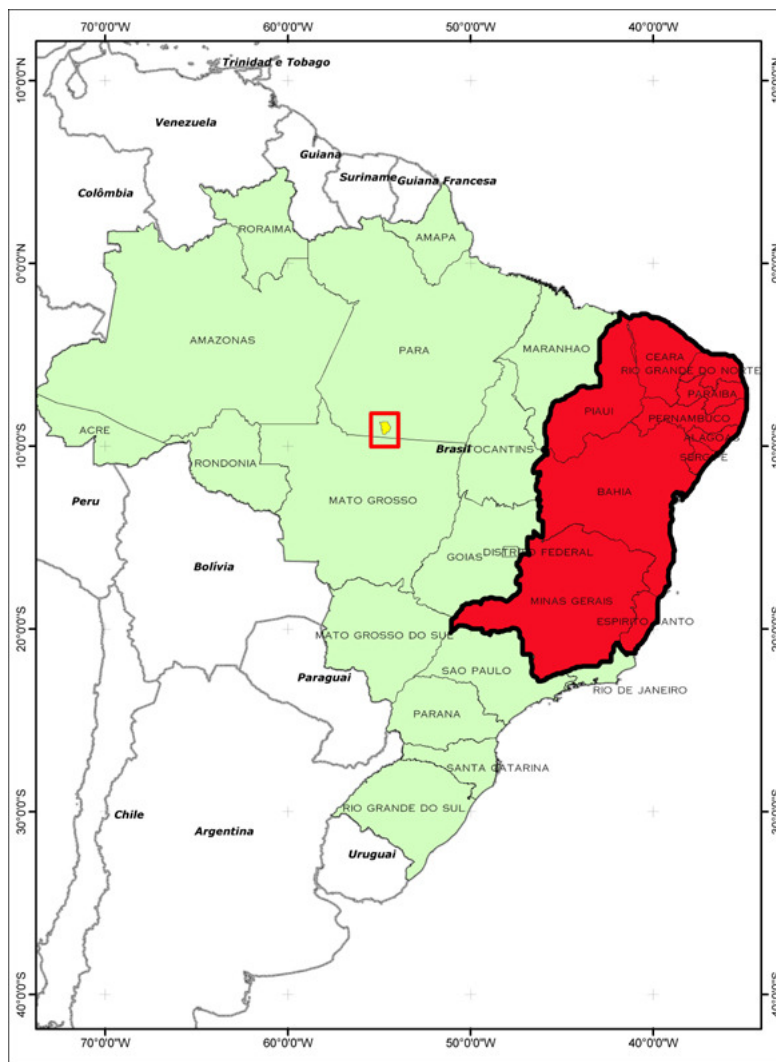
Apesar de cada vez mais evidente, parece ainda pouco explorado o campo de observação que privilegia o exercício das lideranças indígenas em meio à arena política em suas diversas esferas, desde as relações dentro do povo, até aquelas com agentes governamentais e não governamentais, passando pelos mais diversos processos de contato, seja com a sociedade não-indígena, seja com outros povos de estados ou regiões do Brasil. Da mesma forma, outra lacuna que se apresenta há muito está justamente no olhar mais próximo sobre estas mesmas lideranças, suas formações, modos de legitimação, desafios e problemas, desde àqueles ligados ao trabalho no movimento em si, até as contradições pessoais por que passam, sendo por vezes obrigados a deixar amigos e família para se dedicarem ao fazer político.

Nesta pesquisa, tencionei me dedicar a discorrer sobre essas questões, através da análise sobre a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas

¹ O texto foi confeccionado seguindo o novo *Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa*, assinado em Lisboa, em 16 de dezembro de 1990, e aprovado pelo Decreto Legislativo nº 54, de 18 de abril de 1995.

² Trabalharemos uma análise mais aprofundada sobre a definição de “Movimento Indígena” no próximo capítulo.

Gerais e Espírito Santo (APOINME)³, que tem a posição de segunda maior organização indígena do país⁴, atuando na representação de mais de 150 mil indígenas de 65 povos, em uma extensa região, com vemos no mapa abaixo (marcado em vermelho).



A APOINME tem sede em Olinda (PE) e desde o início da década de 1990 vem trabalhando para se legitimar como articuladora e representante dos grupos étnicos na região Nordeste (à exceção do Maranhão), mais os estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Esta organização me foi apresentada no final dos anos de 1990, quando estudava a

³ O termo “Organizações” foi inserido no nome da APOINME apenas em outubro de 2008, quando foi oficializado em Assembleia Extraordinária da Articulação.

⁴ A primeira organização em números de representados é a COIAB, com cerca de 430 mil indígenas, segundo dados do site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), no endereço <http://www.apib.org.br/>, acessado em junho de 2010.

organização política do povo indígena Xukuru (PE), e me despertou o interesse, por se apresentar como um agente que englobava não um, mas inúmeros grupos étnicos com trajetórias diferentes em suas posições políticas, seja frente ao Governo Federal, seja com relação a outros aliados governamentais e não governamentais.

A APOINME é composta por uma Coordenação Executiva (também chamada pelos indígenas de Coordenação Geral ou Coordenação Regional) de três pessoas, mais a coordenadora do Departamento de Mulheres e Jovens, que ficam na sede da entidade, na cidade de Olinda. A organização é subdividida em 10 microrregiões (que chamaremos MRs), sendo elas: Bahia Norte, Bahia Sul, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Alagoas/Sergipe, Rio Grande do Norte, Piauí, Espírito Santo e Minas Gerais, cada uma com dois coordenadores e dois suplentes. A MR Rio Grande do Norte/Piauí foi criada em 2009, durante Assembleia Geral, quando também foram instituídos quatro núcleos que vão servir de intermediários entre a Coordenação Executiva em Olinda e os estados. Ficaram estabelecidos 4 núcleos: Regional 1 (com sede em Pernambuco), que agrega Alagoas/Sergipe, Pernambuco e Paraíba; Regional 2 (com sede na Bahia), que engloba as duas MRs deste estado; Regional 3 (com sede no Ceará), que inclui Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte e Regional 4 (com sede em Minas Gerais), para Minas Gerais e Espírito Santo. Cada núcleo ficou com um coordenador. A entidade ainda mantém um indígena em Brasília, no escritório da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que reúne representantes das organizações indígenas regionais do país⁵.

Cada uma das MRs é gerida de forma independente, atentando para os conflitos e alianças próprias dos povos em cada estado, o que gera certa diferenciação entre as ações e

⁵ A APIB integra hoje as organizações da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpínsul), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste (Arpínsudeste), Aty Guassu (Grande Assembleia Guarani) e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

a representatividade da articulação nas MRs, levando a conflitos, sejam pessoais, sejam étnicos ou institucionais. Foram esses conflitos que me levaram a direcionar um olhar mais atento às diversas nuances de relações sociais geradas em torno da atuação direta ou indiretamente ligada à APOINME. Iniciando a pesquisa em 2006, privilegiei uma análise antropológica que atentasse justamente para a convivência com as diferenças, que se apresentam como elemento motor no processo de mobilização e ordenamento dessa entidade.

Estruturei a tese de forma a ressaltar os desafios que o movimento indígena, as organizações e lideranças indígenas passam na atualidade, e de como foi se construindo esse novo percurso de diálogo com o Estado e sociedade não-indígena, iniciado nas décadas de 1970 e 1980. Para isso, busquei um diálogo interdisciplinar que me auxiliasse na compreensão de como se constituiu o campo de estudo pesquisado, e quais os conceitos fundamentais neste percurso.

1.1 Teorizando contatos, movimentos e organizações étnicas

Desenvolver uma análise sobre o Movimento Indígena através de seus atores e formas organizativas agrega hoje uma base teórica diversificada de conhecimentos nas Ciências Sociais. Para tentar desenvolver uma lógica sobre as contribuições teóricas que alcançam nosso objeto, optei por uma reflexão que primasse pelo reconhecimento de como foi se construindo a discussão em relação aos estudos de contato e de como este foi sendo progressivamente direcionado à chamada Antropologia Política. Uma disciplina que renova e amplia o conhecimento sobre populações autóctones, indo da observação de sistemas políticos como um objeto específico dentro das comunidades a análises recentes da política como temática definida em meio a um campo relacional que envolve diversos espaços, a exemplo dos sociais, econômicos e religiosos.

Em seguida, direciono o olhar para a compreensão de como as análises de contato se integram às pesquisas sobre movimentos indígenas no Brasil e América Latina e as teorias que vêm sendo pensadas para tentar dar conta da dinâmica organizativa desses povos, que demandam a cada dia novas interrogações a respeito de autonomia, poder e representatividade. Estes grupos criam formas de ação política constantemente renovadas, que se constroem em uma corda bamba entre o formalismo burocrático presente em agências governamentais e não governamentais e os modos de ordenamento político e social de cada etnia. Estes campos, como veremos, influenciam e são influenciados mutuamente na construção da mobilização indígena e refletem uma progressiva *profissionalização das lideranças*, que vivem um processo duplo de qualificação profissional e manutenção de sua identidade étnica.

1.1.1 O Contato e a Política

Discuti aqui como se deu a construção da perspectiva de estudos de contato e como seu desenvolvimento desde cedo esteve em diálogo com a Antropologia Política. Relegados ao segundo plano nas pesquisas estruturalistas e funcionalistas das décadas de 1930 e 1940, e posteriormente florescendo no campo fértil da perspectiva processualista da década de 1950 e 1960, os estudos de contato foram se firmando em meio à perspectiva política, fornecendo reflexões que ampliaram a visão da realidade complexa e relacional dessas comunidades. Aqui apresento alguns elementos que contribuem para compreender esse percurso teórico, e de que forma as pesquisas ligadas aos povos indígenas no Brasil foram se aproximando da Antropologia Política.

A primeira referência aos estudos étnicos foi realizada por Max Weber, que em 1921 apresentou o texto “Relações Comunitárias Étnicas”, como parte da obra *Economia e*

Sociedade (Weber, 1991; p.3). O autor traz uma breve reflexão sobre grupos étnicos como sendo:

(...) aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.(Weber, 1991; p.270)

A partir desta definição, Weber apresenta uma visão de grupos étnicos que vai além de características físicas, o que revolucionou a visão biológica tão presente nas Ciências Sociais à época, e propõe a observação desses grupos alicerçados em um mito de procedência comum. Além disso, o autor também contribuiu para a reflexão sobre uma *honra étnica* específica e destaca a importância da observação das relações entre grupos diferentes para delimitação dessas *fronteiras étnicas* (*ibid.*; p.272), o que representa mais um avanço frente às teorias que preconizavam o isolamento como elemento essencial para definição de um grupo étnico. Weber questiona isso, estimulando justamente a observação das relações como fator de definição dessas comunidades.

A reflexão de Weber aparece como a base dos estudos de contato que, no entanto, levaram algumas décadas para serem devidamente desenvolvidos. Influenciados pela perspectiva Evolucionista e Estruturalista, as pesquisas sobre as chamadas sociedades nativas, em referência a populações autóctones, passaram a relegar os estudos do contato a um segundo plano, de ordem mais pragmática. Exemplo dessa perspectiva está no livro clássico, de 1940, *Sistemas Políticos Africanos* (Fortes e Evans-Pritchard, 1981), onde os autores destacam seu interesse em estudar sistemas políticos nativos, deixando de lado a reflexão sobre a presença colonial, já que estariam “mais interessados nos problemas antropológicos que nos administrativos” (Fortes e Evans-Pritchard, 1981; p.27).

É inegável a contribuição das primeiras pesquisas africanistas para a Antropologia. De fato, *Sistemas Políticos Africanos*, que reúne oito artigos desenvolvidos por antropólogos ingleses em populações autóctones que sofreram colonização britânica, pode ser citado como o marco de referência no nascimento da Antropologia Política. Essas pesquisas, desenvolvidas entre as décadas de 1930 e 1940, levaram a pensar a existência de ordenamentos políticos específicos nas ditas sociedades nativas, contribuindo para uma ciência política que se baseava até então exclusivamente em formas de Estado e tradições jurídicas do ocidente europeu (Oliveira, 1986).

Estes estudos serviram de base para uma crítica considerável no meio acadêmico, que ampliou os horizontes da Antropologia Política, aproximando-a progressivamente de uma valorização dos estudos do contato. Edmund R. Leach, em seu estudo sobre os Kachins e os Chans, no clássico *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* de 1954 (Leach, 1996), faz diversas críticas à perspectiva estruturalista clássica, apontando uma análise que vai de encontro a essa estabilidade dos sistemas políticos. Leach aponta as inconsistências das realidades sociais, tomando os estudos anteriores como “ficções etnográficas”, por serem estabelecidos através de modelos baseados em uma ideologia dos próprios nativos, segundo os interesses destes em demonstrar a estabilidade política de suas sociedades (Sigaud, 1996).

Leach também afirma que os sistemas sociais só se tornariam inteligíveis em sua relação com outros sistemas com os quais interagem, não sendo possível observá-los de forma isolada, como realizado pelos africanistas (*ibid.*). Um elemento evidente ligado a essa questão estava no fato dessas sociedades estarem envolvidas em um processo de colonização, destacado pela crítica de Ronald Cohen, que fala da impossibilidade da suposta autonomia política, econômica e cultural dessas sociedades africanas (Cohen,

1965). Cohen explica que na verdade estes grupos viviam sob o regime de uma administração colonial, sendo incorporados e sobrevivendo graças a uma articulação com uma estrutura nacional mais ampliada (Oliveira, 1986).

Malinowski (1926), que na verdade foi um dos precursores na crítica aos estruturalistas, atentou ainda para o descuido na análise dos interesses individuais, colocando as ações dos sujeitos observados como consequência direta de determinações morais ou jurídicas. A questão das escolhas e manipulação de normas e ações por interesses pessoais foram colocados em pauta e analisados por autores como Raymond Firth (1954) e Fredrik Barth (1966) neste período, auxiliando na divulgação do interesse pelo indivíduo como agente capaz de ser motivado por questões pessoais.

Todas essas críticas teriam contribuído para uma mudança, mesmo que de forma parcial – visto que a perspectiva estruturalista continuou a sobressair em alguns trabalhos – nas pesquisas direcionadas à Antropologia Política, que passou a basear suas análises no estudo do conflito e mudanças sociais, observando as estratégias e ações individuais e atentando para a multiplicação de critérios de formação de grupos políticos (Oliveira, 1986). Fortaleciam-se assim os estudos de contato, que tiveram como um dos seus autores de maior destaque Fredrik Barth.

Barth, quase 50 anos depois de Weber, retoma a discussão sobre relações étnicas e se dedica ao desenvolvimento do conceito de *grupos étnicos* (seu artigo discutindo grupos étnicos foi publicado em 1969), por meio da observação sobre os processos de construção dos grupos etnicamente diferenciados e a natureza da fronteira interétnica (Barth, 2000). Entre as contribuições deste autor está a afirmação de que a cultura deve ser observada como uma consequência e não como aspecto definidor da organização dos povos, já que a

concentração em análises culturais acarretaria uma redução da relação entre estes a estudos sobre aculturação.

A partir da visão de grupos étnicos como uma forma de organização social, Barth esclarece que são os atores sociais que selecionam quais sinais diacríticos e quais padrões de moralidade serão relevantes para o grupo, sem que seja possível prever, objetivamente, quais valores serão relevantes para a formação da identidade étnica. Sua intenção é de explicitar que, sejam quais forem os valores sociais escolhidos coletivamente, o que importa é o fato de que essas características serão utilizadas na manutenção de uma fronteira. Sendo assim, a observação das fronteiras sociais é, para Barth, elemento essencial, não importando necessariamente o grau em que estejam as diferenças. Uma observação que indiretamente contribui para uma reflexão sobre o processo de compreensão dos índios no Nordeste, fruto de um longo processo de contato, pois para o autor:

O mais importante é reconhecer que uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simples com uma redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras. (...) A melhor maneira de analisar essa interconexão é o exame dos agentes de mudança: quais estratégias se abrem e são interessantes para eles, e quais são as implicações organizacionais das diferentes escolhas que eles venham a realizar?(Barth, 2000; p.60)

Com esse trabalho, Barth refutou ideias como a perda da identidade, presente no conceito de aculturação, que preconizava a possibilidade de mudanças de padrões culturais em grupos que entravam em contato direto, num processo nomeado por alguns pesquisadores como “assimilação” ou “descaracterização”. O autor centrou sua pesquisa em uma abordagem relacional interacionista, que favorecia a observação dos elementos presentes na composição das fronteiras étnicas. Além disso, tirou o foco da observação exclusivamente cultural para uma diretiva enquanto organização social.

Os estudos de Barth tiveram influência no Brasil, num período em que a noção de aculturação começava a ser questionada. A aculturação tinha entre seus expoentes mais conhecidos no Brasil Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, este último chegando a prever o desaparecimento (no sentido de descaracterização) de comunidades indígenas no prazo de 50 anos, que seriam paulatinamente integradas à sociedade brasileira⁶. Exemplo dessa perspectiva também pode ser encontrada em texto de Eduardo Galvão, que ao fazer referência à relação dos índios no Nordeste com a comunidade rural, destacou que “o índio age aí como elemento receptor simplesmente” (1979, p.128), seguindo com a conclusão sobre um suposto desaparecimento das culturas indígenas em detrimento da cultura nacional.

A perspectiva da aculturação deixava de fora a reflexão sobre o fenômeno da dominação de uma cultura pela outra, no caso das relações coloniais de dominação dos “brancos” sobre os índios, a forma como esses padrões culturais eram impostos e como foram absorvidos. Essas questões levaram a uma série de críticas que tiveram entre um dos mais importantes expoentes no Brasil o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1981). Seguindo uma linha de reflexão que se aproximava em alguns pontos da de Barth, ele desenvolveu a partir de 1962 a teoria da fricção interétnica.

Com base na noção de *situação colonial* de Balandier, definida como o domínio de uma minoria estrangeira sobre uma maioria materialmente inferior, Cardoso de Oliveira definiu *fricção interétnica* “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1981; p.26). O conflito

⁶ Felizmente o próprio Darcy Ribeiro pôde constatar sua profetização cair por terra. Ele inclusive, no livro *Diários Índios* (1996), fala sobre a questão da “integração sem assimilação” que estaria ocorrendo entre os Tenetehara do Maranhão, criticando a ideia de que eles estariam se “dissolvendo”, apregoada por Eduardo Galvão (Ribeiro, 1996).

passa a ser visto como elemento constitutivo e não desarticulador das relações interétnicas, rompendo assim com a perspectiva da condição de índio como algo passageiro (Oliveira Fº, 1988).

Os estudos de Cardoso de Oliveira, publicados a partir da década de 1960, substituíram o foco cultural das pesquisas de aculturação, pela ênfase nas relações interétnicas, propondo uma nova abordagem teórica do contato, que tinha o conflito e a interação continuada entre “brancos” e índios como componentes estruturais da situação de contato (Oliveira Fº, 1988; Matos, 1997).

Apesar da irrefutável contribuição para uma percepção mais direcionada à teoria organizacional, a fricção interétnica recebeu uma crítica consistente apresentada por João Pacheco de Oliveira (1988), que ao analisar em profundidade sua construção, depõe sobre o caráter assimilacionista presente em seu desenvolvimento. De acordo com Oliveira, Cardoso de Oliveira, em reflexões futuras, aprofunda a perspectiva de *fricção interétnica*, transformando-a na noção de *sistema interétnico*. Este seria composto de dois subsistemas, o tribal e o nacional, que se opõem, em uma ideia de dualismo que acaba por cair novamente no processo de assimilação do índio à sociedade nacional. O próprio Cardoso de Oliveira corrobora com a observação de ser pautado por uma visão de “integração social”, afirmando que “o destino das sociedades indígenas, enquanto sociedades, é o de sua descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integradas às economias regionais” (Cardoso de Oliveira, 1981; p.121). Além disso, Oliveira afirma que o esquema desenvolvido limita a aplicação da noção de fricção interétnica a uma só modalidade de contato, como modelo para pensar todos os outros, argumentando que Barth, igualmente trabalhando com aspectos de conflito e interdependência como elementos de criação dos grupos étnicos, está mais aberto às variações das situações de contato (Oliveira Fº, 1988).

É justamente Oliveira que desenvolve uma perspectiva mais aprofundada sobre o estudo dos grupos étnicos no país. Atentando para uma reflexão que atendesse às especificidades encontradas na realidade dos povos indígenas do Brasil, seguindo a linha de estudos da Antropologia Política, este autor trata de centrar sua reflexão em autores processualistas, dando destaque a Max Gluckman. Em sua tese, transformada no livro *O Nosso Governo: os Ticuna e o Poder Tutelar*, Oliveira discutiu os obstáculos ao estudo do contato e, por meio da análise da obra de Gluckman, que ganha destaque no fim da década de 1950, enfatizou a necessidade de se estudar os padrões de interdependência entre os agentes sociais.

Os agentes de contato deveriam ser tratados nas pesquisas, segundo Gluckman (1987), não como externos à vida tribal, mas como integrantes da comunidade. Este autor apregoa na sua obra o estudo fundamental da interdependência, pela *situação social*, ou seja, “um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos” (Oliveira Fº, 1988; p. 55). A análise dessas relações de forma mais densa levaria então à observação dos padrões de interdependência entre os personagens envolvidos, sendo esta interdependência vista de forma crítica, ou seja, consciente da reciprocidade não balanceada entre os grupos e do peso desigual existente na determinação dos rumos da interação (*ibid.*).

Oliveira parte da perspectiva de *situação social* de Gluckman e propõe ir além de eventos isolados, pelo conceito do que chama de *situação histórica*, que “trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta nos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito” (*ibid.*; p.57). A *situação histórica* faz referência a formas de distribuição do poder entre os atores sociais, valorizando o processo concreto de interação social e percepção dos grupos, desestimulando dualismos ou artificialismos acadêmicos.

Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos (Oliveira Fº, 1988; p.58).

Se faz necessário apontar aqui a preocupação deste autor em trabalhar os estudos de contato em relação direta com a Antropologia Política. De acordo com Oliveira, é necessário desenvolver uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação, evidenciando a forte articulação entre instituições nativas e coloniais. Para isso, segundo ele, é preciso compreender a ação política como intencional, ou seja, “uma sequência articulada de atos” (*ibid.*; p. 9).

Diferentemente da noção de *situação colonial* desenvolvida por Balandier e utilizada por Cardoso de Oliveira, a *situação histórica* não coloca os grupos indígenas em uma posição submissa à sociedade nacional, existindo, segundo Oliveira, “diferentes graus de compromisso com cada um dos diversos atores, além de certa dose de legitimidade, proveniente de uma conexão positiva estabelecida pelo grupo étnico subordinado entre essa dominação e seus próprios valores últimos” (*ibid.*; p. 59).

Oliveira desenvolve nos anos seguintes reflexões mais aprofundadas sobre a noção da *situação histórica* e direciona o olhar particularmente para os povos indígenas no Nordeste, que teriam justamente na dimensão política o elemento primordial de fortalecimento étnico. Além da *situação histórica*, o autor desenvolve ainda outras noções pertinentes à compreensão dos povos indígenas no Brasil, a exemplo do conceito de *territorialização*. Segundo ele, a dimensão chave para a compreensão de como os povos indígenas se incorporam dentro do estado-nação é a territorial. Seria a partir da imputação a um grupo de uma base territorial fixa que teríamos o ponto de partida para

compreendermos as mudanças passadas pelo povo, que afetariam tanto o funcionamento das instituições da sociedade étnica, quanto à significação de suas manifestações culturais (Oliveira, 2004).

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (Oliveira, 2004; p.22)

Os processos de territorialização seriam um caminho a ser priorizado para compreendermos como as populações indígenas estão se tornando coletividades organizadas, “formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (*ibid.*; p. 24). O território é, sem dúvida, um elemento fundante de mobilização política, principalmente no caso dos povos indígenas no Nordeste, que na década de 1980 – período de fortalecimento do movimento indígena na região – se encontravam em situações semelhantes de expropriação de terras e a partir dessa constatação iniciaram o movimento de luta pela regularização territorial.

Temos, assim, a noção de *situação histórica* como uma das bases para refletirmos nosso objeto de pesquisa. Observar como são construídas as relações entre os diversos agentes envolvidos nos parece o caminho mais indicado para a obtenção e análise de informações de como se construiu o Movimento Indígena no Nordeste e a própria APOINME, e como essa organização e as lideranças nela envolvidas vão se reconstruindo ao longo dos anos, demandando uma renovação no olhar sobre a mobilização política dos índios no Brasil.

Para refletir sobre essa estrutura e o processo de origem do movimento indígena, me utilizo ainda de alguns conceitos recorrentes às análises em Antropologia Política, partindo da própria definição do que seria *política*, *campo político* e *arena política*. A definição do conceito de *campo* e *arena política* toma por base Swartz (1968). O autor define primeiramente a *política*, como eventos que estão envolvidos na determinação e implementação de objetivos públicos e/ou a distribuição diferencial e uso do poder dentro do grupo ou grupos preocupados com os objetivos que estão sendo considerados (Swartz, 1968; p.1). Proveniente das reflexões processualistas vindas de Max Gluckman, Swartz traz uma definição mais precisa não só sobre seu objeto de estudo (a política), como também define *campo político*, como sendo delimitado pelo “interesse e envolvimento dos participantes no processo que está sendo estudado” (*ibid.*; p.9), tendo como palco o que chama de *arena política*, que “além dos atores envolvidos também envolve os valores, significados e recursos possuídos pelos participantes do campo, que mesmo não sendo utilizados por eles nos processos que constituem o campo, também são parte da arena” (*ibid.*; p.9).

Swartz traz uma contribuição fundamental para pensar o campo como envolvido diretamente com as relações de poder, através do espaço definido como *arena política*. O termo, aliás, não pode ser observado neste trabalho como resultante de uma só definição. Ele vai sendo reapropriado ao longo dos anos por diversos autores que o descrevem de forma própria, mas sempre relacionando as questões de poder como elementos fundamentais. Entre as definições que parecem mais precisas sobre a arena política está a de Geertz, que a define como espaços onde “ideias dominantes fundem-se com instituições dominantes para dar lugar a uma arena onde acontecem os eventos que influenciam a vida dos membros desta sociedade de uma maneira fundamental” (Geertz, 2001; p.184). Utilizo, portanto, a definição clássica de Swartz e a mais recente de Geertz de forma a compreender

a *arena política* como um espaço de negociações de questões de interesse de uma ou mais coletividades, marcado pelos valores tanto individuais quanto definidos por cada um dos grupos envolvidos.

1.1.2 Teorizando sobre Movimentos Indígenas

Os estudos sobre movimentos indígenas na América Latina aparecem hoje como um elemento pulsante nas pesquisas em Antropologia. Relegados a apenas duas grandes orientações políticas durante a colonização (a do império colonial espanhol e do império colonial português), as populações indígenas passaram a desenvolver relações das mais diversas com a formação dos Estados Nacionais (Caleffi, 2003). A consequência disso foi o estabelecimento de caminhos diferenciados de reprodução cultural e social para esses grupos, que definiram modos específicos de mobilizações pelos seus direitos, indo de confrontos abertos a estratégias de negociação ou mesmo submissão às propostas Estatais.

O resultado desse ampliado número de realidades políticas direcionadas a povos indígenas foi um crescente interesse acadêmico pelos estudos das mobilizações étnicas na América Latina, com trabalhos que transitam por duas vias. Por um lado, alguns autores se empenham em estudar os movimentos indígenas de forma localizada, em um país ou região. Por outro, existem pesquisas voltadas à tentativa de construção de uma lógica explicativa que abarque as diversas mobilizações indígenas, definindo assim um Movimento Indígena da América Latina. Aqui apresento alguns exemplos sobre essas duas perspectivas, a fim de mostrar como cada uma delas pode contribuir com a nossa reflexão. Não tenciono centrar em autores, mas sim em construções teóricas que esclareçam como vêm sendo estudados os movimentos indígenas.

Em revisão teórica sobre o que chama de “quarta onda” de mobilizações indígenas iniciada na década de 1970, Trejo (2006) afirma que poucas foram as tentativas de tecer explicações gerais sobre o ressurgimento de identidades indígenas ou sobre as diferentes táticas de mobilização. Tentando encontrar uma lógica explicativa para o Movimento Indígena na América Latina, o autor argumenta que os estudos empíricos direcionados à “quarta onda” se manteve à margem dos principais debates sobre etnia e mobilização social na Sociologia e Ciências Políticas.

Trejo apresenta um quadro com as principais teorias sobre a origem das mobilizações étnicas na América Latina, onde expõe estudos que vão das macroestruturas às análises microanalíticas. As hipóteses por ele analisadas são divididas em dois grandes blocos. O primeiro se refere a estudos comparativos, que dão ênfase às explicações macroestruturais (econômicas), a fatores institucionais (políticos) ou a explicações relativas à organização. As explicações passam pela perspectiva de marginalização das populações rurais, que teria levado à mobilização étnica (Bonfil Batalla, 1980; Stavenhagen, 1992). Em outros estudos, a democratização é apontada como o elemento de mobilização da ação coletiva, tendo a Igreja Católica Romana servido como escola para o recrutamento e formação de lideranças indígenas (Yashar, 1998). Haveria ainda a perspectiva de que o fracasso nas políticas agrárias “desenvolvimentistas”, entre as décadas de 1960 e 1970 tivesse sido o estopim para a mobilização sobre redes comunais que surgiram da iniciativa do Estado, da competição religiosa entre católicos e protestantes ou da mobilização dos partidos políticos (Le Bot, 1994). Num segundo bloco, apresenta estudos de caso na Guatemala, Bolívia e Equador, que trazem discussões mais localizadas sobre o processo de construção das mobilizações indígenas nesses países, considerando elementos políticos e históricos.

Cada uma dessas perspectivas é criticada pelo autor. No caso das pesquisas macroestruturais com base nas explicações econômicas, Trejo questiona o porquê de, em uma mesma situação de péssimas condições sociais, apenas alguns grupos se rebelam. Já em relação aos estudos de caso argumenta sobre a longa lista de “hipóteses alternativas”, que enfrentaria diversos problemas metodológicos. Por fim, o pesquisador dialoga sobre os “frágeis alicerces teóricos e metodológicos” da “quarta onda”, argumentando que a Antropologia e a Sociologia, diante de uma perspectiva relativista, acabam por excluir a comprovação de hipóteses.

Em um campo dominado pelo “ativismo científico” e pela “ciência socialmente comprometida”, os antropólogos são juiz e parte do fenômeno ético, pois ou estão a favor do Governo ou dos indígenas. Entre uma posição e outra, resta pouco espaço para a comprovação empírica de hipóteses. (Trejo, 2006; p.269)

Trejo diz que existe um consenso científico de que as estruturas sociais em que se apoiam as mobilizações indígenas foram criadas nas décadas de 1960 e 1970, resultantes da modernização organizacional das comunidades indígenas e que seria a penetração do Estado, da Igreja Católica Romana, das igrejas protestantes e dos partidos políticos que explicariam o processo de organização e modernização das comunidades indígenas.

As argumentações do autor parecem mais direcionadas a tentar dar uma lógica unificadora às mobilizações indígenas na América Latina, que entendê-las de fato. Sua perspectiva parece limitada por um olhar que tenta chegar a uma macro explicação sobre as identidades étnicas na América Latina, como se estas pudessem ser explicadas por meio de um número limitado de agentes sociais (Igreja Católica, protestante, Estado e partidos políticos), que se agrupariam de formas distintas em cada país. Essa análise, obviamente, deixa de fora a diversidade de construções em que esses grupos étnicos estão inseridos, caracterizadas pelo autor como “hipóteses alternativas”.

Trejo apresenta um rico levantamento de pesquisas sobre mobilizações indígenas na América Latina, mas peca e termina por se frustrar ao tentar equacioná-las em uma mesma direção. Seu olhar desconsidera as especificidades de cada tipo de mobilização num Continente marcado por um pluralismo de valores e constructos políticos, sociais e históricos, que são justamente os elementos que chamam a nossa atenção para os estudos de mobilizações indígenas.

Temos, logicamente, elementos confluentes no percurso histórico dos povos indígenas na América Latina, e alguns estudos – menos pretensiosos na tentativa de enquadrar a diversidade por meio de uma mesma linha de reflexão – nos possibilitam perceber pontos de confluência nos movimentos indígenas nacionais. Yashar (2005) apresenta um interessante estudo sobre as mobilizações indígenas no México, Guatemala, Peru, Bolívia e Equador, através de um enfoque histórico comparativo que analisa três fatores: as mudanças nos regimes de cidadania, as redes sociais e os espaços de associativismos políticos. Segundo a autora, as lideranças indígenas estão cada vez mais presentes nas agendas políticas, exigindo voz e assento em lugares que antes ignoravam os povos indígenas, se mobilizando por um tratamento igualitário e pela sua autonomia (Yashar, 2005; p. xiv)

Yashar consegue empreender estudos localizados sobre a formação dos movimentos indígenas nos cinco países estudados e daí retira reflexões sobre a situação de pobreza, desigualdade e vulnerabilidade social, que atinge praticamente todos os grupos étnicos desta região.

Com a formação contemporânea dos movimentos indígenas na América Latina, os povos indígenas estão contestando os termos da cidadania. Eles estão exigindo o reconhecimento de seus direitos especiais como povos nativos - com reivindicações por terra, autonomia nas esferas jurídicas e o direito de manter identidades étnico-nacionais distintas, mas integradas em um Estado multinacional. Como tal, eles

estão abrindo o debate sobre o que implica a cidadania - especialmente em um contexto multicultural. (Yashar, 2005; p.5)

Segundo Varese (1996), que desenvolveu diversos estudos sobre mobilizações étnicas na América Latina, tecendo uma reflexão madura sobre o Movimento Indígena no continente americano, a estratégia de defesa internacional dos direitos indígenas parece ser mais eficaz que o exercício exclusivo das mobilizações convencionais em nível nacional. As relações estabelecidas pelas mobilizações étnicas, apesar de variar de país para país, têm um alinhamento no seu percurso de ordenamento, tendo entre os fatores de reconhecimento conexões com agentes governamentais e não governamentais, que instituem uma agenda global de valores envolvendo ecologia, Direitos Humanos, desenvolvimento sustentável, entre outros, que são incorporadas às demandas locais das organizações indígenas. Essas organizações étnicas passam por um processo de institucionalização também motivadas por essas relações extralocais, que acabam por levá-las a estabelecer modelos de ação política que se assemelham, dentro da pauta burocrática atualizada pelas agências de fomento, governamentais e não governamentais.

No entanto, é preciso reconhecer que, existindo o processo de mobilização na América Latina, ele não pode ser compreendido sem levarmos em consideração as especificidades dos inúmeros grupos indígenas no continente, que detêm problemáticas específicas e desafios explicados por percursos históricos e políticos únicos. É o caso, por exemplo, dos países andinos, que estão entre os mais pobres do continente e são marcados por um alto grau de instabilidade política e econômica, incluindo o conflito armado, como na Colômbia (Santoro, 2005). Além de amargarem posições econômicas sempre inferiores aos não-índios (dado comum a praticamente todos os grupos do Continente), os povos ainda sofrem com genocídios perpetrados com a anuência estatal, tendo percursos

históricos de violência só compreendidos através de um olhar direcionado a sua trajetória enquanto unidades nacionais.

Para tomarmos um exemplo das trajetórias únicas em cada país, devido em grande parte às suas relações com a política estatal, temos o caso do Peru onde as violências praticadas contra os grupos étnicos foram até recentemente executadas com a anuência do Governo. Em 2009, no fato conhecido como “o Massacre de Bagua”, também no Peru, mais de 30 pessoas foram mortas, em um embate entre policiais e indígenas. Os índios haviam bloqueado há cerca de 50 dias estradas e rios em protesto a decretos governamentais relacionados ao Tratado de Livre Comércio entre Peru e EUA, e que segundo as lideranças indígenas feria o direito de propriedade sobre as terras índias (Coelho, 2009). A ação policial revoltou não só as comunidades indígenas naquele país, como percorreram o mundo as imagens da brutalidade do embate, que na verdade só repete uma prática de violência há muito existente contra indígenas naquele país. Durante a década de 1980, a população indígena se viu no meio do embate entre o Exército e as guerrilhas do Sendero Luminoso⁷ e Túpac Amaru, o que levou ao extermínio de líderes indígenas e ao combate de qualquer forma de organização política que ameaçasse os poderes estabelecidos. Se estima que cerca de 75% das 70 mil pessoas mortas nestes confrontos eram de origem indígena (Varela, 2004), como aliás foi o padrão nas guerras de contrainsurgência da América Central, em particular na Guatemala (Santoro, 2005). Já na década de 1990, sob o governo de Alberto Fujimori, foi instituída a nova *Ley de Tierras* de 1995, que decretou o fim da inalienabilidade das terras comunais. Além disso, unidades militares antissubversivas foram instaladas na selva e serra e se tornaram corresponsáveis

⁷ O Sendero Luminoso, apesar de recrutar seus membros entre a população indígena, nunca teve em suas reivindicações qualquer referência à origem étnica. A guerrilha recorria às lutas de classes, era influenciada pelo maoísmo, e propunha a revolução camponesa nos moldes da revolução chinesa (Delgado e Lemgruber, 2006; p.10).

pela violência política e abusos de direitos humanos contra a população camponesa (Yashar, 2005).

Compreender o percurso de lutas no Peru, que apesar do difícil diálogo com o Estado está entre os países com mais antiga atuação no Movimento Indígena da América Latina, nos auxilia na argumentação de como cada país estabelece suas próprias relações históricas e políticas com os grupos e organizações indígenas e que, se por um lado podemos estabelecer pontes entre as mobilizações étnicas entre os diversos países, será apenas através de um olhar mais focado no local que poderemos desenvolver uma análise pormenorizada sobre o processo de formação dos movimentos e reflexões teóricas mais aprofundadas sobre as formas encontradas pelos povos de se relacionar com os diversos agentes envolvidos no processo de reivindicações desses indígenas.

Entre os estudos direcionados à compreensão de como se estabeleceu o Movimento Indígena no Brasil temos diversos textos de Ramos (1993; 1996; 1997; 2007) que ao longo dos anos se dedicou a analisar a formação e desenvolvimento das mobilizações étnicas no país, realizando discussões importantes como a reflexão sobre a formação de lideranças, suas implicações políticas, o papel dos diversos atores estatais e não governamentais envolvidos no Movimento Indígena e as implicações políticas do reconhecimento dos povos enquanto representações legítimas no diálogo sobre os rumos das políticas indigenistas. Nos estudos mais recentes a autora se dedicou a questionar a autonomia desses povos, que hoje reivindicam um reposicionamento mais independente no diálogo com assessorias e maior participação nas próprias pesquisas acadêmicas, apropriadas por vezes como instrumentos de legitimação de reivindicações.

Oliveira também se dedica à reflexão sobre a formação de uma mobilização indígena junto ao Estado, tratando de compreender, a partir de pesquisas mais localizadas (Oliveira

Fº, 1988) até estudos ampliados sobre estratégias indígenas de inserção política e diálogo/inserção/enfrentamento com o Estado e agências não governamentais (Oliveira, J. P., 2006). O autor também nos traz uma importante contribuição com relação à ponderação sobre os povos indígenas no Nordeste, trazendo uma reflexão centrada na emergência étnica dos ditos “povos misturados”, portadores de pouca distintividade cultural visível, que vieram à pauta dos estudos acadêmicos justamente pelo viés político (*idem*, 1998).

Não só por meio de textos direcionados aos povos no Nordeste, mas pela influência que exerceu em diversos trabalhos relacionados aos indígenas na região (*idem*, 2006), Oliveira estabeleceu as bases de reflexão sobre os grupos nordestinos, tendo além do estabelecimento da noção de *situação histórica*, conceitos como o de *indianidade* e *territorialidade*, que compõem elementos fundamentais para pensar os grupos étnicos nesta região.

O termo *indianidade* (Oliveira Fº, 1988), se refere a características culturais, não necessariamente inerentes a um povo em específico, mas a “modos de ser” característicos das comunidades indígenas que desenvolvem relações econômicas e políticas com o órgão indigenista. Esses “modos” podem envolver o ordenamento da divisão política nas aldeias - a exemplo da existência de lideranças indígenas facilitando o diálogo com a instituição - ou ainda a realização de rituais específicos, como o Toré⁸, um dos itens mais representativos da indianidade na região, expresso por grande parte dos povos indígenas no Nordeste e que foi inclusive “repassado” de povo para povo em alguns casos, também como instrumento demarcador de *indianidade*. O que se torna marcante na *indianidade* é, portanto, o estabelecimento pelos grupos étnicos de elementos simbólicos e políticos,

⁸ Dança ritual realizada pelos índios, por vezes com a presença do pajé ou liderança religiosa do grupo, e que ainda pode vir acompanhado de outro ritual, a pajelança. Trataremos especificamente deste assunto nos próximos capítulos.

elaborados ou reelaborados a fim do reconhecimento pelo órgão estatal responsável, na atualidade a Funai.

Matos (1997) também traz uma importante contribuição para os estudos do que chama de Movimento Pan-Indígena, cimentado entre as décadas de 1970 e 1980. A autora traz uma rica análise sobre o contexto social, político e acadêmico das origens do Movimento Indígena no Brasil, estabelecendo reflexões não só sobre os diversos agentes governamentais e não governamentais envolvidos no processo como também faz um apanhado sobre as principais lideranças indígenas envolvidas neste período, suas motivações pessoais e enquanto representantes de suas comunidades e percurso de formação política que eles tiveram.

De caráter mais localizado Peres (2003), em sua tese sobre o associativismo no Baixo Rio Negro também elabora reflexões importantes para se pensar a formação das organizações indígenas no Brasil, contextualizando os agentes e estratégias políticas envolvidas no início do Movimento Indígena. Peres também traz reflexões teóricas interessantes sobre as noções de *indianidade* desenvolvida por Oliveira.

No cenário interétnico contemporâneo o Estado não exerce mais o monopólio das práticas e representações formadoras da indianidade, embora ainda detenha atribuições e competências legais que condicionam esta arena política. Ampliou-se a esfera de interlocução na qual os índios elegem suas estratégias de negociação da identidade e afirmação de direitos territoriais. (Peres, 2003; p.34)

Peres propõe então que as noções de tutela e territorialização sejam combinadas com noções de cidadania e *etnificação*⁹, a fim de entendermos o novo palco de redes transnacionais de movimentos sociais e organizações não governamentais.

⁹ O que Peres chama de **etnificação** refere-se ao “congelamento da identidade no âmbito de ideologias étnicas que podem inscrever-se na ossatura institucional do Estado e das redes de movimentos sociais e organizações civis, baseadas em uma consciência reflexiva da cultura e que fundamentam esforços

Outros estudos têm hoje seguido a linha de reflexões direcionada a entender melhor o desenvolvimento do Movimento Indígena no Brasil. Seja por meio de análises direcionadas ao estudo de um só grupo étnico, ou pela análise de organizações estaduais ou regionais, tem se ampliado o leque de pesquisas que tencionam entender a emergência de uma mobilização étnica organizada no Brasil. No nosso trabalho tenciono portanto utilizar essa ampla base teórica para aprofundar a reflexão sobre a região da mais antiga colonização do país e que por muitos anos foi descartada dos estudos antropológicos justamente por sua pouca distintividade cultural.

É, porém, justamente essa relação próxima com a sociedade não-indígena que traz ao Movimento Indígena no Nordeste elementos de distinção e complexidade no diálogo com o Estado e sociedade civil. Reconhecidamente envolvidos em práticas sociais bem próximas a de outros movimentos sociais presentes na sociedade brasileira, esses indígenas se destacam pela rapidez com que desenvolvem estratégias políticas de mobilização na reivindicação pelos seus direitos.

Para nos auxiliar na compreensão dessas estratégias, optei por analisar a organização e mobilização indígena no Nordeste não só pelo viés dos estudos étnicos, mas busco um diálogo com pesquisadores dos movimentos sociais, a fim de entender as estratégias de ação política desenvolvidas pelas lideranças indígenas.

Entre os autores elencados para a discussão sobre movimentos sociais está Gohn (2002), que traz uma rica análise sobre as principais teorias ligadas a movimentos sociais, dando destaque a um olhar sobre a construção desses movimentos na América Latina e no Brasil. A autora desenvolve uma narrativa crítica sobre as principais teorias a respeito dos movimentos sociais na atualidade e destaca como essas mobilizações vão se modificando

deliberados de revitalização cultural promovidos em comunidades argumentativas em que a “ancestralidade” precisa ser representada convincentemente diante de interlocutores difusos” (Peres, 2003; p.36).

no Brasil, indo de um período de efervescência na década de 1980 a um período de maturação, com a institucionalização dessas mobilizações. Gohn traz ainda contribuições sobre a construção dessas lideranças e as fragilidades dos movimentos sociais, que segundo ela são “fluidos, fragmentados, perpassados por outros processos sociais” (Gohn, 2002; p.343). Perceber a fluidez dessas mobilizações e dos próprios atores envolvidos, que se acendem ou apagam ao longo do tempo, nos possibilita compreender a mobilidade das lideranças que passam por organizações indígenas em determinados períodos históricos e que, na mudança de contextos políticos, perdem força e terminam por deixar de lado a representação coletiva.

As razões de ação dessas lideranças, aliás, tem no diálogo com Melucci um campo fértil de reflexões, com uma perspectiva de valorização da identidade coletiva. O autor combina a subjetividade dos agentes envolvidos nos movimentos sociais com a análise das condições político-ideológicas de um dado contexto histórico (Gohn, 2002). Ele analisa a constituição de lideranças presentes em movimentos sociais e observa como se dão as relações entre as lideranças e o grupo em que está inserido, seu papel e o processo de formação (Melucci, 1996). Através de uma análise que privilegia o olhar sobre a construção das identidades, o autor destaca a progressiva capacidade de autonomia dessas mobilizações e observa que “o processo de uma identidade coletiva é, portanto, também a capacidade de produzir novas definições, integrando o passado e os elementos emergentes do presente para a unidade e a continuidade de um ator coletivo” (Ibid.; p.75).

Como observamos, o campo dos movimentos indígenas se apresenta hoje em meio a uma arena complexa. Suas teias de relações são fluidas e diversificadas, e sua reprodução no tempo e no espaço provoca uma série de questionamentos não só nos estudos das organizações como também sobre as próprias lideranças que, movidas por demandas

personais e coletivas, dão o tom do andamento dessas mobilizações, num intenso processo de construção da ação indígena. A análise desse processo ainda está em construção, o que possibilita um diálogo aberto com diversas disciplinas que possam nos auxiliar na compreensão sobre esses multifacetados objetos que são o movimento e as organizações indígenas no país. Um diálogo alimentado por um campo fértil, que a todo o momento testa a nossa capacidade de articular metodologicamente o exercício da etnografia.

1.2 Refletindo o campo

Pesquisar a APOINME se configurou como um rico exercício metodológico, onde a cada passo da pesquisa me foram apresentados novos desafios. Para compreender melhor esta organização e sua relação, tanto interna quanto externa, com os povos, agências governamentais, não-governamentais, igrejas, pastorais, universidades e a sociedade não-indígena (para citar apenas alguns dos personagens presentes no campo político), optei por um trabalho que privilegiasse a análise de entrevistas individuais e grupos focais, aliado à busca por fontes documentais que me possibilitassem a reconstrução da história da entidade, além do trabalho de observação participante, que ao final das contas se mostrou como a porta de entrada para a pesquisa.

Refletindo sobre o percurso da pesquisa e cada uma dessas etapas, percebo a importância de ter tido um histórico de contato com parte das lideranças indígenas integrantes da APOINME. O antropólogo Johannes Fabian, em seu estudo sobre Etnografia e Memória, já assinalava para a importância, para o pesquisador, de “um passado compartilhado e um período de distanciamento mútuo que faça memorável o passado” (Fabian, 2004; p.31). Ele afirma que este período de “re-conhecimento” (sic), em que o pesquisador reencontra suas fontes, pode vir a tornar os encontros mais produtivos e agradáveis, o que de fato se fundamentou. Logo que entrei em contato com o coordenador

geral da APOINME, Uilton Tuxá¹⁰, fui prontamente questionada sobre como conhecia a entidade. Foi quando me apresentei como pesquisadora no povo Xukuru (PE), grupo que tem forte presença política no movimento indígena, sendo o vice-cacique (Zé de Santa) um dos coordenadores regionais da APOINME. Também relembrei que conheci Uilton no território Potiguara (PB), quando da posse do cacique geral, Antônio Pessoa Gomes, Caboquinho Potiguara, em 2002.

Além de Uilton, figuravam em 2007, também como coordenadores regionais, Zé de Santa Xukuru (PE), que já conheço desde 1999 quando iniciei pesquisa em seu povo; Paulinho Tupiniquim (ES), que posteriormente saiu da Coordenação e Ceíça Pitaguary (CE) que entrou como coordenadora do Departamento de Mulheres e Jovens da entidade, em 2007¹¹, e saiu do cargo em 2010. Para além destes quatro coordenadores regionais, existe uma rede de coordenadores por microrregiões e por núcleos, como vimos anteriormente.

Após o contato inicial, para apresentar e explicar o projeto, passei a visitar a sede da APOINME em Olinda (PE) com certa frequência, disposta a entender melhor a estrutura da organização. À medida que conhecia a instituição, percebi que a linha entre a pesquisa e o apoio ao Movimento Indígena caminham de forma muito próxima, tanto que, por ter relatado meu interesse em analisar os documentos do arquivo da articulação, terminei por ser convidada a auxiliar na confecção de um documento das ações da APOINME desde a sua oficialização, em 1995, para ser utilizado pela Coordenação como um currículo a ser anexado a projetos.

¹⁰ O etnônimo do povo ao qual pertencem é adotado de forma ampla entre lideranças indígenas do país, sendo utilizado inclusive de maneira formal no trato com algumas documentações envolvendo o trabalho político destes. Optei, assim, por utilizar esta forma de representação dos envolvidos na pesquisa, já que estes se reconhecem e são reconhecidos desta maneira, muito mais que pelo nome presente no registro de nascimento.

¹¹ No final de 2009, durante a VII Assembleia Geral da APOINME, realizada em Recife, foram alterados os coordenadores (saíram Zé de Santa Xukuru e Paulo Tupiniquim e entraram Dourado Tapeba e Renato Tupiniquim).

Assim, diante do desafio de conjugar trabalho de pesquisa documental à confecção do currículo (que ao final das contas seriam a mesma coisa, só que utilizada para fins diferentes), aceitei ajudar e passei cerca de 2 meses trabalhando sobre a documentação da entidade. Através da observação participante nesse espaço institucionalizado da APOINME, me fiz cada vez menos exótica à organização (sem ter a pretensão, logicamente, de me sentir parte da entidade), estabelecendo laços de amizade com alguns funcionários e lideranças, quando então pude compreender melhor como se dão as relações entre os envolvidos com a articulação e suas dificuldades, tanto no nível institucional (a exemplo das posições políticas diferentes – e por vezes opostas – das lideranças, instabilidade financeira nas ações da articulação e falta de pessoal para a grande demanda de eventos que careciam da presença da APOINME), quanto no pessoal (ausência da família e amigos que ficaram nas aldeias, pressão para que se façam presentes em seus territórios, excesso de demandas de trabalho, críticas quanto à falta de diálogo com as bases¹²).

O trabalho no cotidiano da sede da APOINME foi fundamental para conhecer a instituição, mas foi na ampliação da presença em eventos e mobilizações onde compreendi melhor como se desenvolve o Movimento Indígena, tanto entre os povos, quanto em sua relação com o Estado e agências não governamentais. Para isso realizei pesquisa baseada não em um espaço geográfico específico, mas em espaços políticos que tiveram como eixo de ligação justamente a presença da articulação. Apresento abaixo um breve resumo dos eventos e locais em que estive, que serão melhor discutidos ao longo da tese. São eles:

¹² A “base” é compreendida, segundo os integrantes da APOINME, como o total de indígenas representados pela entidade, englobando aí não só as lideranças locais, mas todos os índios dos povos presentes na articulação. Essa definição, no entanto, por vezes se apresenta conflitante com a realidade de ação da entidade, se apresentando como mais direcionada aos representantes da organização política de cada grupo indígena que ao total de pessoas das comunidades. Exploraremos melhor a questão nos capítulos seguintes.

- Terra-Toré (território Pankará/PE – abril/2007), encontro que reuniu lideranças políticas e religiosas de diversos estados do Nordeste para discutir problemas comuns a seus povos e trocar experiências de ação política e de religiosidade.

- VII e VIII Assembleias Indígenas Xukuru (território Xukuru/PE – maio/2007 e maio/2008), eventos que reuniram, além dos Xukuru, lideranças de diversos grupos étnicos, inclusive uma delegação de mais de 10 povos no Maranhão (em 2007) que vieram conhecer a estrutura política e organizacional deste povo.

- IV Assembleia Potiguara (Pousada das Ocas. Baía da Traição/PB – outubro/2007), que discutiu problemas relacionados ao grupo e sua relação com o Estado e aliados políticos.

- Reunião Carteira Indígena (Garanhuns/PE – outubro/2007), que reuniu indígena do Nordeste na avaliação sobre o programa e sobre o desenvolvimento de projetos nos grupos étnicos, suas implicações políticas e problemáticas de representação.

- XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará (Aldeia São José e Buriti. Território Tremembé/CE – dezembro/2007), que reuniu representantes de todos os povos no Estado discutindo questões relativas à política, terra, saúde e educação.

- II Reunião Extraordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista CNPI (Pousada das Ocas. Baía da Traição/PB – março/2008), onde lideranças

indígenas e representantes de Ministérios, Funai e ONGs se encontraram para discutir os rumos da política indigenista.

- I Oficina de Comunicação da APOINME (Olinda/PE – abril/2008), que teve a participação de indígenas de toda a área de abrangência da APOINME, discutindo estratégias de melhoria de comunicação interna e externa aos grupos, meios de comunicação já existentes e relação com a mídia;

- V Acampamento Terra Livre / Abril Indígena (Brasília/DF – abril/2008) – onde povos de todo o país se reuniram para avaliar a realidade indígena e por em pauta os problemas a serem discutidos com o Estado.

Nestes eventos, além do exercício da observação participante, realizei entrevistas com lideranças indígenas ligadas à APOINME, índios não representados por esta entidade, representantes de organizações não governamentais e governamentais – inclusive com o presidente da FUNAI, Márcio Meira, que relatou os problemas da Fundação em aceitar, em suas administrações regionais, entidades indígenas como agentes legítimos no diálogo com o Estado. Foi interessante perceber as posições distintas das lideranças componentes da APOINME quanto ao que esperam da organização, cada vez mais solicitada a se adequar à crescente demanda de ocupação de assentos em instâncias de diálogo com o Estado, necessitando de um nível cada vez mais ampliado de capacitação dentro da burocracia estatal. Se por um lado verifiquei a crescente necessidade das lideranças estarem se capacitando neste diálogo, por outro foram numerosas as críticas de indígenas que veem esse diálogo mais aproximado com o Governo como um reflexo de um “enfraquecimento” do Movimento Indígena em relação à luta pelos direitos dos grupos étnicos.

Durante esses eventos, era sempre estimulada a declarar minha posição enquanto antropóloga com relação ao Movimento Indígena, se o apoiava, quais lideranças eu conhecia e a minha opinião sobre elas – situações que, por vezes, me colocavam em uma posição delicada, pelo conflito entre algumas lideranças, mas que era sempre contornada com uma explicação mais longa da minha posição de “pesquisadora que pretende estudar a organização indígena, e não denunciar seus participantes”. Houve, de fato, um constante “controle de impressões” durante o período de campo, semelhante ao que define Berreman (1975). Segundo o autor, uma das tarefas do etnólogo ao chegar a campo é estabelecer o tipo de impressões que deseja que o grupo pesquisado tenha dele, ao mesmo tempo em que deve ter consciência de que o outro também está controlando comportamentos e atitudes a serem expostas ao pesquisador.

Durante esse período, as relações profissionais se transformaram em amizade com alguns índios, com a consciência, entretanto, que “uma aceitação polida e até mesmo a amizade nem sempre significam que está garantido o acesso às regiões interiores confidenciais da vida dos que o facilitam” (*ibid.*, p. 168). O “estar em campo”, ou seja, a convivência no mesmo espaço que os indígenas – dormindo em barracas no acampamento em Brasília, participando das críticas nos momentos mais informais da reunião da CNPI ou mesmo revendo antigos colegas na Assembleia Xukuru – foi cimentando uma relação de confiança que me facilitou algumas entrevistas, visto a dificuldade de alguns índios em falar com pesquisadores, seja por desconfiança ou mesmo pela experiência negativa de pesquisas que nunca foram apresentadas a seus povos. Me apresentar como alguém que já estudava povos indígenas desde 1999, que já era conhecida de algumas lideranças consideradas importantes do movimento e que era, sobretudo, pesquisadora da universidade – considerada pelos indígenas como uma agência mais isenta de ideologias preestabelecidas – facilitou meu campo, e esclareceu para mim a importância de constituir

posições firmes, seja na hora de declarar o apoio à mobilização étnica, seja na hora de me ausentar de conflitos locais.

O trabalho de campo, assim, se estendeu principalmente entre os anos de 2007 e 2008, sendo que posteriormente continuei em contato com lideranças componentes da APOINME, para ir me atualizando sobre modificações dentro da organização, como as que ocorreram em 2009, período em que houve eleições para renovação do quadro de coordenadores da articulação dentro das MRs. Nestas eleições houve a discussão sobre de inclusão de uma cláusula de paridade de gênero que, apesar de não ser efetivada, levou à discussão sobre a necessidade de mais mulheres atuando nas Coordenações Microrregionais. Também neste último ano houve a VII Assembleia Geral, quando foi renovada parte da Coordenação Executiva e criados os Núcleos Regionais já citados acima.

Para a metodologia da pesquisa, optei por mergulhar em um trabalho etnográfico que privilegiasse um diálogo com a história, que suscitou discussões fundamentais para pensar o trato com dados, tanto apreendidos em entrevistas e pela observação participante, quanto àqueles provenientes de registros documentais. De fato, observar as críticas da História com relação tanto à análise documental quanto à apreensão de depoimentos e observação da História Oral, foi de suma importância para perceber as diversas nuances envolvidas no trato do trabalho de campo.

Na verdade, diversos pesquisadores já chamaram a atenção para a importância do diálogo entre História e Antropologia nas pesquisas. O antropólogo Alban Bensa, no artigo *Da Micro-história a uma Antropologia Crítica* (1998), argumenta que a etnografia deveria examinar não apenas as representações do tempo, mas os processos envolvidos no desenvolvimento da vida social. O autor afirma que

Ao excluir a dimensão do tempo da observação etnográfica, a antropologia corre o risco de ficar prisioneira ora de filosofias rígidas da história, ora, o que não é muito diferente, de hipóteses estruturalistas atemporais. (Bensa, 1998; p.60)

As críticas de Bensa são importantes para compreendermos como a Antropologia e a História podem trabalhar juntas nas análises sociais. Percebemos que parte dos estudos antropológicos ainda se abstém da observação de como estabelecer o diálogo entre as diversas narrativas históricas, mas que há um grande potencial no uso dessas narrativas para a compreensão de fenômenos culturais e sociais. O autor afirma que é necessário perceber as ações e enunciados não como projeções de modelos intemporais e incontroláveis, mas como soluções diante de problemas que surgem de interações situadas em determinado tempo e espaço concretos. “O modelo nasce das circunstâncias, e não o inverso”, argumenta o autor, explicando que é preciso analisar como uma questão real é dada, para depois perceber como transportar sua conceituação para outros contextos (*ibid.*; p. 76). Dessa forma, tenciono nesta pesquisa valorizar uma análise etnográfica que tivesse no tempo histórico um elemento fundamental para entender os processos de construção e reconstrução das organizações indígenas e do próprio Movimento Indígena.

Para isso, realizo entrevistas individuais de profundidade, ou seja, àquela onde a cosmovisão do entrevistado é explorada em detalhes (Bauer e Gaskell, 2005), através de uma retrospectiva da sua história de vida, não só com relação à APOINME, mas dentro de uma perspectiva mais ampla, que contempla a visão sobre a reivindicação pelos direitos étnicos. Também foram realizadas entrevistas com grupos focais, onde se pretendeu estimular os participantes a falar e reagir diante daquilo que os outros integrantes do grupo diziam (*ibid.*). É importante perceber que a própria entrevista foi refletida também como uma forma de observação participante, já que correspondeu a uma situação particular, onde a reação dos atores não seriam necessariamente as mesmas numa interação em outro momento (Hammersley e Atkinson, 1994). A História Oral, de fato, se configurou como

um elemento fundamental para entender a definição do que seria o próprio Movimento Indígena para seus participantes. Em seu livro *Ouvir Contar*, Verena Alberti (2004) faz uma interessante introdução do que seria esse método de apreensão de realidades, afirmando que:

É da experiência de um sujeito que se trata; sua narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular em nossa história, um sujeito que efetivamente viveu – e, por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes. (...) Que interessante reconhecer que, em meio a conjunturas, em meio a estruturas, há pessoas que se movimentam, que opinam, que reagem, que vivem, enfim! (Alberti, 2004; p. 14).

A partir desse relato, Alberti apresenta algumas noções importantes para a compreensão de História Oral, atentando para a necessidade do pesquisador se preparar para entender expressões de vida dos entrevistados. A autora lembra que cada entrevista será uma interpretação da realidade, que não contemplará a totalidade. Entretanto, para não cair em um relativismo exacerbado, o pesquisador deve ter consciência de que deverá interpretar o que está apreendendo, complexificando o que foi dito dentro de uma realidade histórica e valores pessoais do entrevistado.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, outra estudiosa da História Oral, acrescenta que “da mesma forma que desenho e palavra escrita constituem uma reinterpretação do relato oral, também o indivíduo intermediário, por mais fiel, acrescenta sua própria interpretação ao que está narrando” (Queiroz, 1988; p.17). Assim, cabe ao pesquisador tecer a crítica à sua fonte, levando em consideração as nuances envolvidas nos discursos apreendidos.

Mas, da mesma forma que a memória é socialmente construída, também a fonte escrita está sujeita às mesmas críticas, sendo necessário que o pesquisador esteja atento a uma análise aprofundada de qualquer tipo de fonte (Pollak, 1992). A historiadora Sílvia Lara atenta que é preciso “inventar as fontes”, não no sentido de criá-las, mas de

“interrogar os textos de tal modo que sejam capazes de fornecer informações sobre as ações humanas no passado” (Lara, 2008; p.18). A análise documental, portanto, careceu de uma observação mais detida sobre o contexto, atentando não só para o que está escrito, “mas como foi escrito, por que foi escrito e como aquele texto circulou e foi guardado” (*ibid.*; p.22).

Dessa forma, analisando a documentação da APOINME, desde as primeiras reuniões, pude perceber nuances sobre a forma como a entidade foi constituída, ainda sob o alicerce da assessoria de ONGs, em especial do Conselho Indigenista Missionário, que por um bom tempo serviu como tradutor da linguagem burocrática na confecção de projetos e de como, ao longo dos anos, a articulação foi ganhando autonomia nesta área e em outras. Também observei o processo de alianças e entidades de apoio que mantiveram economicamente a entidade e de que forma os indígenas geriram a APOINME. Estabelecer, portanto, o diálogo entre as fontes orais e as escritas foi elemento imprescindível para compreender como a articulação foi se remodelando administrativa e ideologicamente ao longo dos anos.

2. Semeando Contatos: as origens do Movimento Indígena

Entender como se processa o surgimento e desenvolvimento de uma entidade indígena como a APOINME passa necessariamente por uma compreensão mais ampla da conjuntura histórica e política em que se processou esta realidade. Um olhar mais ampliado, a fim de observar o contexto nacional da mobilização indígena e indigenista, presentes no chamado Movimento Indígena Brasileiro.

A própria expressão “Movimento Indígena”, apesar de presente em diversos trabalhos acadêmicos, ainda é pouco discutida em uma definição mais apurada. Afinal, como podemos definir esse termo? O antropólogo Gersen Baniwa, liderança indígena com longa experiência nas reivindicações pelos direitos étnicos, o afirma como “o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (Luciano, 2006; p.58). Esta definição, que está presente em livro editado pelo MEC e Museu Nacional, faz parte de uma coleção distribuída para professores indígena de todo o país, onde Baniwa descreve a realidade dos povos na atualidade, incluindo a mobilização política.

Esta primeira definição nos fornece pistas para compreendermos esta mobilização étnica. No entanto, nos parece necessário um olhar mais detido no processo que se configura por um desenvolvimento envolvendo avanços e retrocessos, tanto nas alianças, quanto na própria estrutura de como se organizaram os indígenas. Afinal, o que seria esse “conjunto de estratégias e ações”? Em que espaço social elas são desenvolvidas? Quem seriam os personagens envolvidos nesses processos?

A antropóloga Maria Helena Ortolan Matos, que pesquisou em sua dissertação o que chamou de “Movimento Pan-Indígena”, cimentado entre as décadas de 1970 e 1980, define esta mobilização como “uma forma de organização dos índios em defesa de seus direitos dentro do Estado brasileiro” (Matos, 1997; p.1). Ela leva em conta um dos personagens fundamentais no processo de estruturação do Movimento Indígena – o Estado brasileiro – que exerce o controle das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, definindo estratégias de ação ou mesmo de omissão para os problemas dessas comunidades.

Porém, longe de pensarmos de forma dicotomizada, com indígenas de um lado e Estado do outro, é preciso que tenhamos o cuidado de observar que o campo político em que se desenvolve o Movimento Indígena agrega inúmeros outros personagens, que dentro do jogo político de alianças e embates, modificam o seu posicionamento, dependendo da conjuntura temporal e espacial em que estejam atuando. A autora nos auxilia na compreensão sobre esta questão, tomando o cuidado de explicitar os variados contextos no estudo dessa realidade.

O Movimento Pan-Indígena no Brasil, enquanto uma política de resistência, deveria ser compreendido como um processo que envolve contextos sócio-políticos específicos, concepções diversas, atores sociais distintos, padrões de relações entre diferentes grupos e, também, entre membros de um mesmo grupo. Qualquer tentativa de análise sobre o Movimento Pan-Indígena que não considere seu caráter processual correria o risco de cometer erros de interpretação. (Matos, 1997; p.3)

Compreender esse caráter processual está no cerne da questão. Com a intenção de identificar alguns princípios ordenadores do universo político envolvendo os indígenas, através de jogos e estratégias sociais, o antropólogo João Pacheco de Oliveira discorre sobre o Movimento Indígena. Em texto onde reflete sobre as políticas indígenas contemporâneas, o autor atenta que o movimento foi estabelecido pela crença fundamental de que, ao invés de solicitar a intervenção protetora de um “patrono” para terem seus

direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisavam realizar uma mobilização política. Essa reflexão levou à composição de mecanismos de representação, estabelecendo alianças e trazendo suas demandas à opinião pública, pressionando assim o Estado a atuar na defesa e execução das reivindicações indígenas não só por terra, como também saúde, educação e outras necessidades das comunidades (Oliveira, J. P., 2006).

As diversas instâncias de intermediação entre o Estado e os povos merecem destaque, dado seu papel fundamental nesse processo. Podemos compreendê-los como “mediadores” a partir da definição apresentada por Wolf, que atenta para a ação destas pessoas dentro de uma perspectiva de mudança de foco, saindo da organização interna das comunidades para o modo como se integram nos sistemas maiores. De acordo com o autor,

(...) eles [os mediadores] controlam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo. Sua função básica é estabelecer relações entre os indivíduos orientados para a comunidade que querem estabilizar ou melhorar suas chances na vida, mas que não têm a segurança econômica e as conexões políticas, com os indivíduos orientados para a nação que atuam principalmente em termos das formas culturais complexas padronizadas como instituições nacionais (Wolf, 2003; p.88)

Os mediadores teriam sua existência pautada justamente nas tensões entre os grupos orientados para a comunidade e os orientados para a Nação, tendo a incumbência de manter um domínio dessas tensões, para que o conflito não lhes fuja ao controle, tendo como consequência a perda de espaço para mediadores melhores. Silverman (1977), que aprofunda a reflexão de Wolf, atenta para o fato desses mediadores serem um caso específico de “intermediários” (como podem ser apontados outros profissionais e agentes presentes no convívio nas comunidades, a exemplo de comerciantes, médicos, estudiosos, etc.). De acordo com Silverman os mediadores não só se destacam por terem uma posição estratégica entre o sistema social local e o nacional, mas também detêm a exclusividade em sua posição e por isso são classificados como um número restrito de agentes.

A definição de mediador empregada por estes autores nos fornece uma base para pensar os agentes que passaram a ampliar o diálogo com os povos indígenas na defesa e debate sobre seus direitos. Verificamos que a entrada de novas agências abre a possibilidade de novas perspectivas de ação. Não exatamente substituindo o órgão indigenista oficial, mas engendrando apoio ao desenvolvimento de estratégias mais combativas de defesa dos direitos étnicos, essas entidades absorvem a demanda pelo auxílio na melhoria da qualidade de vida das populações indígenas. Ao mesmo tempo, desvendam os mecanismos de locomoção dentro da malha burocrática estatal para a obtenção de recursos públicos. Mas, em troca desse apoio, podemos também visualizar uma rede de interdependências, onde estas agências exercem uma interferência nas relações de poder local e na legitimação de lideranças. Se por um lado esses mediadores inegavelmente auxiliam na construção da organização do movimento indígena, por outro vemos que acaba “deixando de fora outras possibilidades de interlocução e mobilização do espaço público” (Zaluar, 1988; p.113), traçando diretivas de ação que por vezes limitam ou inibem outras estratégias. Como veremos ao longo da pesquisa, iniciativas como a de mobilização pelo CIMI levaram, e ainda hoje levam, a divergências com lideranças indígenas que negociam formas diferenciadas de relações políticas com o Estado. Não cabe a nós, no entanto, valorar esta questão, mas atentar para a teia de conexões que é criada diante dessas novas relações estabelecidas, nem sempre tranquilas, mas resultantes de constantes renegociações.

Observamos que visualizar o Movimento Indígena como um processo linear de desenvolvimento de uma consciência de mobilização dos povos pelos seus direitos nos parece um olhar demasiadamente primário sobre as diversas redes de relações criadas e recriadas ao longo do tempo. O movimento, na verdade, parece se materializar como tal no

momento em que promove uma mudança, em diversos níveis, no diálogo com as diversas instâncias do Estado, da sociedade não-indígena e entre os próprios grupos indígenas.

Temos, portanto, a definição primária do Movimento Indígena brasileiro, iniciado na década de 1970, como um elemento motor de um reordenamento na política indigenista, por meio da intensificação do contato com outras instâncias de interlocução (organizações não governamentais, universidades, antropólogos, igrejas, e agências internacionais), da criação de novos espaços de diálogo entre os povos (Assembleias Indígenas), do estabelecimento de uma nova categoria de representação étnica (as chamadas lideranças políticas) e do desenvolvimento de instâncias indígenas de mobilização (as chamadas organizações indígenas). Pelas ações e reações entre os elementos elencados e o Estado é que teremos o desenvolvimento de novas diretrizes nas reivindicações pela garantia dos direitos indígenas.

Objetivando entendermos mais profundamente esse percurso de construção e reconstrução das estratégias políticas de luta dos indígenas, passaremos a um olhar histórico sobre o início do Movimento Indígena, a realidade social e política em que se processou a construção de novas instâncias de diálogo, os mediadores envolvidos na defesa dos direitos indígenas e as estratégias dos indígenas na construção de uma alteridade ainda em desenvolvimento.

2.1 O Estado e as políticas indigenistas

O Movimento Indígena é apontado como desenvolvido durante a década de 1970, ainda sob uma conjuntura de um Governo Militar que tencionava a integração, o quanto antes, das comunidades indígenas à sociedade nacional, sob pena de que estas pudessem vir a obstacular o tão aclamado “desenvolvimento nacional”. A ideia do integracionismo

das populações indígenas à sociedade, como uma política estatal, no entanto, pode ser visualizada bem antes deste período. Um marco neste processo foi, sem dúvida, o momento da instalação de um órgão indigenista oficial para centralização das políticas destinadas aos grupos indígenas.

Durante a primeira metade do século XX o Governo instituía os primeiros passos no estabelecimento de um órgão oficial voltado a uma política pública e administrativa específica para o controle do processo de integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) tinha por objetivos a fixação de trabalhadores no campo, nacionalização do interior e diminuição dos custos da fronteira. A partir de 1918 o órgão se fixou estritamente na questão indígena e passou a ser chamado Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

O órgão oficial surgiu dentro da Primeira República, marcada pela transição entre o trabalho escravo e as novas formas de trabalho juridicamente livres (Lima, 1995). A intenção era o contato com povos isolados e pacificação, até a assimilação destes à sociedade nacional. Dentro dessa lógica foram privilegiadas as regiões de Santa Catarina, Oeste Paulista, Mato Grosso e posteriormente Amazônia (Arruti, 1995), sendo apenas anos depois contempladas outras regiões, como o Nordeste, quando os próprios indígenas foram em busca do órgão solicitar o seu reconhecimento e a assistência do Estado.

Para instrumentalizar essa transição de índios isolados para trabalhadores rurais foi criada no Código Civil, em 1911, a figura da “tutela”, onde os povos indígenas eram encarados como tendo capacidade civil relativa, dependendo do “grau de aculturação” que tivessem. Dessa forma, o SPI desenvolveria legalmente o controle para atuar na orientação e combate a ações e significados que estivessem em desacordo com o código dominante.

“Assim, a tutela é fator de controle do grupo social sobre um conjunto de indivíduos potencialmente perigosos para a ordem estabelecida, uma vez que partilham, junto com os infratores, de condutas vistas como anti-sociais” (Oliveira Fº, 1988; p.224). Aos índios, no entanto, diferente dos infratores, era apresentado o atenuante de que desconheciam as normas dominantes, cabendo ao SPI auxiliá-los na caminhada pela sua “civilização”.

Ao Serviço de Proteção aos Índios, portanto, cabia garantir a integração progressiva e pacífica desses povos para o trato, principalmente, de terras ainda não colonizadas. Sob a direção inicial do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon e forte influência positivista de incorporação dos índios, o SPI passou a trabalhar na “pacificação” dos povos, seja em prol da expansão do mercado de terras e do extrativismo vegetal, ou mesmo pela defesa das fronteiras nacionais (Lima, 1995).

Esse processo de atração e pacificação, no entanto, gerou consequências graves para os grupos étnicos. Foram pensados “núcleos de atração” para os índios mais isolados, “povoações” para aqueles a meio caminho da assimilação e “centros agrícolas” para os ditos “assimilados” e sertanejos.¹³ Esses espaços, em medidas diferentes, recebiam a diretriz de imputar o costume aos índios de receberem doações do órgão indigenista oficial, o que levou a um paternalismo que se arrastou pelo indigenismo governamental (Matos, 1997).

Na verdade, após a “pacificação”, eram flagrantes as dificuldades do SPI em cumprir com o programa de assistência e proteção, levando a sérias consequências para os indígenas que, já envolvidos na lógica assistencialista, passavam a uma situação crescente de dependência e vulnerabilidade. Exemplo dessa realidade pode ser vista em ofícios

¹³ Sertanejo aqui deve ser entendido como aqueles que moravam nos sertões, entendendo a definição de sertões não como a área geográfica compreendida hoje, mas como as regiões mais afastadas dos centros urbanizados da época.

como o de fevereiro de 1953, do chefe da Inspetoria Regional 4, Raimundo Dantas Carneiro, ao diretor do SPI no Rio de Janeiro, comunicado da vinda de um grupo de 20 índios Xukuru (PE) “tangidos pela calamitosa seca que assola as terras que habitam, em procura de recursos para minorar a angustiosa situação de fome que atravessam”¹⁴. Dantas Carneiro solicitava verbas para atenuar a situação de miséria em que se encontrava, sendo esta apenas uma das diversas solicitações para grupos indígenas no Nordeste¹⁵, que viam no órgão a solução para a assistência Estatal de que careciam (Oliveira, K. E., 2006). Faltava, no entanto, recursos, pessoal e poder político ao Serviço, para garantir a ajuda necessária aos indígenas.

Com o passar dos anos, o órgão foi paulatinamente sendo sucateado, passando após a Revolução de 30, quando a burguesia urbano industrial assumiu o poder político, a ser jogado de ministério a ministério (saiu do Ministério da Agricultura, em 1930, para o dos Negócios e Trabalho. Em 1934 foi vinculado ao Ministério da Guerra e em 1939 voltou ao da Agricultura), até que, a partir do Golpe Militar de 1964, passou definitivamente a basear suas ações na defesa da soberania e desenvolvimento nacional (Matos, 1997), sendo vinculado ao Ministério da Justiça.

Durante seu processo de estabelecimento, o SPI criou todo um aparato de instalação de uma presença física nas comunidades indígenas, que envolveu Delegacias, Inspetorias Regionais e Postos Indígenas, que serviam como base de controle sobre os povos. Essas locações se transformaram paulatinamente em espaço de negociações com os poderes locais, e diante do sucateamento do órgão, foram crescentes as denúncias de

¹⁴ Sedoc/MI (Setor de Documentação do Museu do Índio), filme 182, fot. 117-118.

¹⁵ Os grupos indígenas no Nordeste na verdade tiveram um percurso diferenciado na relação com o SPI, pois só estabeleceram contato com o órgão bem depois de sua fundação, sendo os próprios indígenas que, ao saberem da existência de um órgão oficial indigenista, foram em busca de reconhecimento e assistência do Estado.

corrupção e irresponsabilidades administrativas que levaram às expropriações de terras e violências.

Um dos casos mais flagrantes foi o do massacre dos Cinta-Larga, em 1963, conhecido como “Massacre no Paralelo 11”, quando o Brasil foi denunciado internacionalmente por permitir o genocídio impetrado por firmas como a Arruda e Junqueira, entre outras, que vinham explorando seringais e pesquisando ouro e diamante na região. A firma patrocinau expedições para “limpar a área” e foi denunciada quando um dos participantes do massacre, Atayde Pereira dos Santos, não tendo recebido o pagamento prometido, compareceu à sede da Inspetoria do SPI em Cuiabá e denunciou o caso e seus mandantes (Dal Poz, 1988 apud Curi, 2005). Outros crimes contra este mesmo povo já haviam sido registrados ainda na década de 1950, quando homens, mulheres e crianças haviam sido assassinados e envenenados, com requintes de crueldade.

Ainda na década de 1950 começaram a ser divulgadas denúncias na imprensa contra o SPI, atestando corrupção e desmandos administrativos. Entre 1962 e 1967 foram instaurados aproximadamente 150 inquéritos contra funcionários do órgão (praticamente todos sem resultado) e em 1963 foi instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). Presidida pelo Deputado Federal Valério Magalhães, a CPI levantou ainda mais crimes, sugerindo a reorganização do SPI e agilização do processo de demarcação das terras indígenas.

Após o Golpe Militar, já em 1967, diante do crescente número de denúncias que já se arrastavam por anos, foi instaurada uma nova Comissão de Inquérito, presidida pelo Procurador Geral Jader Figueiredo, que teve como resultado o chamado “Relatório Figueiredo”. O relatório teve 21 volumes, totalizando 5.515 páginas, com denúncias contra funcionários do SPI, atestando entre as acusações: genocídio (massacre em aldeias com

uso de dinamites, metralhadoras e açúcar envenenado), prostituição forçada e escravidão, crimes contra a propriedade dos índios, desvio de verbas públicas e orçamentárias, falsificação de documentos oficiais, omissão em detrimento dos interesses dos índios e contratação irregular de funcionários (Rocha, 2003).

Com a desmoralização do SPI o Presidente da República, General Costa e Silva, extinguiu o órgão ainda em 1967, e criou em seu lugar a Funai. É importante que se diga que essa reestruturação atendeu a duas necessidades políticas. A primeira foi a de apresentar, no plano internacional, uma visão positiva do Estado, de moralização de uma instituição marcada por décadas de denúncias engavetadas. Essa ação se mostrou de extrema importância para adquirir financiamentos externos ao país. A segunda teve relação com a própria redefinição burocrática estatal. Afinal, a mudança aconteceu no mesmo período em que se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país, mais especificamente na Amazônia, envolvendo a montagem de alianças e esquemas de poder que a ditadura militar administraria. Essas manobras políticas levaram, então, à criação de um órgão novo – a Funai, porém marcado pela persistência de diversos traços e vícios presentes no extinto SPI (Lima, 1995). A Fundação Nacional do Índio foi, portanto, criada de modo a intensificar a política de desenvolvimento brasileira, principalmente na Amazônia, evidenciando mais uma vez a proximidade de relações entre as políticas indigenista e a econômica no Brasil.

Observando por meio de um olhar mais voltado aos interesses indígenas, Cardoso de Oliveira salienta que até esse período, e mesmo durante os primeiros anos da Funai no Governo Militar, o indigenismo brasileiro havia sido um “longo e chato monólogo” (Cardoso de Oliveira, 1991; p.151), onde o saber do “homem branco”, amparado ou não na Antropologia, bastava em si. Este, segundo o autor, teria sido o maior erro da política

indigenista – o de ignorar a possibilidade de diálogo entre o órgão e as autoridades indígenas locais, a fim de ouvir os interesses dos povos e suas necessidades.

Durante o regime militar, Cardoso de Oliveira (*ibid.*; p.151-152) alega que dois grandes problemas mantiveram esse distanciamento de qualquer tentativa de diálogo direto com os grupos étnicos. Um deles foi a própria natureza autoritária do regime, que sujeitou o país a uma ideologia de segurança nacional, levando a um controle das liberdades na política indigenista, onde era combatido qualquer discordância da interpretação oficial - o que levou à demissão de inúmeros etnólogos e indigenistas que trabalhavam na Funai. Por outro lado, o próprio órgão indigenista estava desmoralizado, não só frente à opinião pública, como também em relação ao próprio Governo que, sujeitando a Funai ao Ministério do Interior, levou a Fundação a ter suas ações fortemente controladas, redirecionadas e por vezes desautorizadas, frente às diretrizes econômicas do Estado. Todas essas dificuldades afastaram, cada vez mais, o órgão indigenista de um diálogo qualificado com os povos, restando apenas relações pontuais e, na maioria das vezes, de cunho paternalista, quando não autoritário, como se processou entre o final da década de 1970 e início da década de 1980.

A década de 1970 foi, de fato, um momento singular tanto no surgimento do Movimento Indígena, quanto nas pretensões do Estado de finalizar com a problemática indígena de uma vez por todas. Ente os pontos de destaque neste período estão o Estatuto do Índio, as propostas de Emancipação, os novos agentes na arena de discussão da política indigenista e o embrutecimento do Estado com relação às ações de mobilização indígena.

Os conflitos nos projetos governamentais, que hora pendiam pelo desenvolvimento nacional com grandes empreendimentos, hora se voltavam à necessidade de apresentar um Estado empenhado no respeito aos direitos indígenas, representam um ponto de destaque

nessa década. Com a estratégia de apresentar uma imagem internacional de país preocupado com as populações indígenas, ainda sob a pressão das denúncias de genocídio e outros crimes na época do SPI, o Estado se encarrega de trabalhar uma proposta de política que abarque uma ação efetiva de controle sobre os povos indígenas. Essa ação é concretizada através da promulgação em 1973 do projeto do Estatuto do Índio (Lei nº 6001/73), que foi recebido no primeiro momento como um avanço nos direitos indígenas, tanto por parte dos indígenas, quanto por indigenistas.

O Projeto de Lei do Estatuto era problemático, por se basear num processo assimilacionista, cercado por uma perspectiva de progressiva integração do índio à sociedade não-indígena e consequente emancipação. Apesar disso, garantia direitos que legitimavam a demarcação de terras no prazo de 5 anos, melhorias na saúde, educação e respeito aos costumes e tradições dos povos. O Estatuto oferecia uma esperança no diálogo com o Estado e foi sem dúvida um incentivo ao progresso da mobilização indígena em busca de garantir seus direitos (Deparis, 2007) – mesmo que, nos anos subsequentes, se tenha visto muitos desses direitos virarem apenas promessas, em especial o da regularização fundiária.

Mas, ao mesmo tempo em que era aprovado o Estatuto, uma série de projetos de desenvolvimento (criação de rodovias, exploração de recursos naturais, expansão de frentes agrícolas) em áreas indígenas eram discutidos, denunciando a real proposta Estatal, que seria de deslocar os índios de quaisquer espaços que pudessem comprometer o projeto desenvolvimentista nacional. E a estratégia para isso estava no próprio Estatuto, que

apregoava a possibilidade de emancipação das comunidades que tivessem sua “plena integração na comunhão nacional”¹⁶.

A proposta de emancipação veio à tona por diversas vezes. Essa proposta tinha a perspectiva de diminuir a problemática da demarcação de terras e as divergências entre projetos da Funai e projetos desenvolvimentistas apresentados por alguns ministérios, principalmente na Amazônia,. O seu maior destaque se deu em 1978, quando o então Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, anunciou que o decreto de emancipação dos indígenas, previsto no Estatuto em seus artigos 9, 10 e 11, seria assinado pelo Presidente da República Ernesto Geisel. Essa propositura mobilizou profissionais (antropólogos, médicos, linguistas, sertanistas, juristas, etc.) ligados à questão indígena, bem como entidades como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), e proporcionou a alavanca para o estabelecimento efetivo de diversas ONGs relacionadas à temática, que se mostraram contrárias à proposta¹⁷. O Decreto foi então engavetado, por força da mobilização política dessas entidades e dos indígenas.

No entanto, para além das propostas de emancipação, ações concretas chegaram a ser realizadas dentro da perspectiva de apoio ao projeto desenvolvimentista estatal. O exemplo mais evidente dessa prática foi o caso dos Guarani no Oeste do Paraná, que foram “relocados” pela Funai no processo de criação da binacional Usina de Itaipu. Reconhecidos pelo órgão indigenista em 1977, quando se instituiu um subgrupo de trabalho para averiguar a presença indígena nas terras destinadas à hidrelétrica, estes indígenas foram tutelados sob a perspectiva de representarem um entrave a ser superado na construção do empreendimento.

¹⁶ Artigo 11 do Estatuto do Índio, Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973.

¹⁷ Falaremos de forma mais detida sobre as ONGs no subtítulo destinado à atuação dos antropólogos na formação do Movimento Indígena no Brasil.

Pressionados pelos agentes da Binacional para que se retirem prontamente dos locais que habitam, os Guarani se veem compelidos a firmar uma espécie de tratado com a Itaipu e o órgão tutelar. Por meio deste acordo, a Empresa cede aos índios um terreno com dimensões de 251,15 hectares, demarcado pela FUNAI como reserva indígena. Tem-se, então, a Área Indígena de Santa Rosa do Oco'y, para a qual o grupo é remanejado em meados de 1982, ocasião em que o reservatório da Usina ainda não está formado (Ribeiro, 2006; p.178) ¹⁸

Tentando corroborar com as ações concretas de “relocação” de povos em benefício do desenvolvimento nacional, a Funai mostrava apenas uma das faces de um conflito interno intenso que se deu na década de 1970. Neste período funcionários comprometidos com um trabalho voltado aos interesses indígenas eram demitidos ou pediam exoneração e pessoas com pouco ou nenhum engajamento eram contratadas, levando a Funai a afundar cada vez mais frente à opinião pública. O despreparo ou mesmo a falta de interesse do novo quadro de funcionários levou o órgão a afundar cada vez mais na burocracia que emperrava o trabalho de demarcação de terras. Do fim dos anos de 1970 ao início da década de 1980, há um agravamento dessa realidade, somando a todos esses problemas o embrutecimento das ações de controle do Estado contra os indígenas.

Carneiro da Cunha faz uma reflexão bastante crítica sobre esse posicionamento, quando publica no caderno *Folhetim*, da Folha de São Paulo de 24.5.1981, artigo defendendo, por meio da apresentação do percurso histórico de violências por que passaram, os direitos dos povos indígenas no Brasil.

Ora, as terras são constantemente violadas por particulares, mas sobretudo por obras públicas que não respeitam as garantias do artigo 198 da Constituição; as tentativas de organização são coibidas e o

¹⁸ A mudança para a condição de tutelados, somado ao confinamento em um espaço restrito, levou os Guarani a irem nos anos seguintes em busca de um entendimento com os órgãos governamentais responsáveis pela sua alocação, mas só 15 anos depois conseguem um entendimento para a aquisição, pela hidrelétrica, de um terreno de 1744 hectares, no município de Diamante do Oeste, que é passado à Funai para ser demarcado oficialmente como território indígena para os Guarani no Oeste. O caso dos Guarani, no entanto, até hoje representa um problema com relação ao órgão indigenista, que não consegue adequar uma política à organização territorial do grupo, que rejeita o confinamento, sendo caracterizada por “um movimento cíclico que tem como fundamento elementos culturais, sociais e Econômicos” (Ribeiro, 2006; p.183)

chefe da Casa Civil da Presidência encaminha, ao Ministro do Interior, parecer do SNI¹⁹ contendo instruções explícitas nesse sentido, conforme consta de documentos divulgados em abril de 1981 pelo CIMI-Norte; a tutela, enfim, é exercida pela FUNAI como coação sobre os índios, tidos como “grandes crianças”. Quando o Tribunal Federal de Recursos pronuncia-se em julgamento exemplar, em novembro de 1980, contra essa interpretação coativa da tutela, o governo propõe uma mudança da lei, que permite punir os líderes com emancipação compulsória... Em suma, se a lei é aplicada, mude-se a lei. (Carneiro da Cunha, 1987)²⁰

O texto de Carneiro da Cunha explicita algumas das estratégias Estatais de barrar o desenvolvimento de uma mobilização dos povos, levando essas informações ao conhecimento da opinião pública. É importante destacarmos que, no período mais intenso da repressão militar, a crítica sobre a política indigenista e o tratamento dado às comunidades indígenas era um dos poucos assuntos possíveis de serem debatidos publicamente, servindo como instrumento de catarse na vazão de críticas contra o Estado autoritário.

Essa proposta de denúncia apresentada por Carneiro da Cunha, aliás, é apenas uma das ações que começam a ir de encontro com a perspectiva Estatal. Com a continuidade de uma assistência precária e falta de perspectivas de diálogo com o Estado, o indigenismo brasileiro vai abrir espaço para o fortalecimento de outros agentes junto aos povos, que vão ampliando o campo de aliados nas questões indígenas. Se na época do SPI era o Estado o personagem principal na defesa dos povos indígenas (ao menos oficialmente) a partir da década de 1970 são as entidades civis, com ênfase para a Igreja Católica Romana (principalmente através do CIMI), ONGs e entidades de classe, como a ABA e a OAB, que vão paulatinamente ocupando esses espaços (Matos, 1997). Agrega-se também a ação de universidades, que através de professores, principalmente da área de antropologia,

¹⁹ Serviço Nacional de Informações.

²⁰ O artigo, reproduzido em livro (Carneiro da Cunha, 1987), foi originalmente publicado no “folhetim”, Folha de São Paulo, de 24.5.1981, representando um exemplo da inferência de antropólogos junto à opinião pública, na defesa dos povos indígenas. Esse mesmo texto foi ainda republicado em “Índios, Direitos Históricos”, Cadernos da Comissão Pró-Índio, nº 3, 1981, uma publicação da ONG Comissão Pró-Índio de São Paulo.

desenvolvem projetos direcionados ao apoio aos povos indígenas e fomentam uma perspectiva de intervenção mais efetiva no apoio aos grupos indígenas.

Esses novos agentes do indigenismo possibilitam mudanças profundas na relação entre os indígenas e o Governo. Dou destaque, neste momento, ao CIMI, que instituiu a mobilização e discussão entre lideranças indígenas através de Assembleias, reunindo um ou mais povos, e nestes encontros foram sendo aprofundadas as reivindicações dos grupos, principalmente por terra.

Mas, se por um lado se somaram os aliados indígenas, por outro o Estado, através da Funai, trabalhou cada vez mais intensamente para tentar barrar essa proposta de mobilização indígena, deslegitimando qualquer organização indígena fora do órgão indigenista oficial.²¹ Houve um real embrutecimento, por parte do Estado, com relação às Assembleias indígenas que, ao ganharem destaque como espaços importantes de discussão dos direitos indígenas, foram sendo “minadas” pela Funai. O órgão indigenista, baseado no princípio da Tutela, negava a permissão de suas realizações, chegando até mesmo à proibição de “passes” para líderes indígenas saírem de seus povos para participar dos eventos (Miller, 1999; p.6).

Além disso, organizações indígenas ainda embrionárias eram cercadas com pressões de todo o tipo. O exemplo mais evidente aconteceu no caso da União das Nações Indígenas (UNI), primeira proposta de um Movimento Indígena nacional, que reuniu estudantes indígenas em Brasília²². A União trabalhou inicialmente na mobilização de indígenas e reflexão sobre as políticas direcionadas a essas comunidades e à medida que foi ganhando

²¹ Na verdade o autoritarismo militar tentava neste período limitar qualquer forma de organização de movimentos sociais, gerando um movimento de reação por parte da sociedade civil. Neste período, entre o fim dos anos de 1960 e início dos 70, se fortaleceram o movimento sindical, feminista, negro e de bairro, entre outros. Podemos incluir neste período, portanto, também o Movimento Indígena, de forma alguma dissociado dessa realidade maior.

²² Falaremos de forma mais detida sobre essa organização mais à frente.

espaço na sociedade não-indígena, teve seus membros pressionados a abandonarem a mobilização. Entre as ações de repressão houve a perda de bolsas de estudos (fornecidas pela FUNAI) para índios que se identificassem como membros da UNI, negação pública de legitimidade da organização, perseguição política aos seus integrantes, etc. As ONGs também foram alvo dessas ações, sendo progressivamente proibidas de se fazer presentes nas áreas indígenas e passando a alvo de denúncias, a exemplo do CIMI, que por ter financiamento internacional era (e por vezes é ainda hoje) acusado de estar contribuindo com interesses internacionais, ao se empenhar pela demarcação das terras, principal reivindicação indígena.

As universidades merecem destaque nesse período por conseguir, diante deste Estado militarizado e com uma perspectiva desenvolvimentista, se envolver em uma discussão, não só fora como dentro da própria máquina governamental, em prol dos povos indígenas. Estes não só passaram a discutir academicamente mudanças na perspectiva de observação dos povos indígenas – dando destaque à teoria da fricção interétnica – como também participaram de ações do próprio Estado quando, a despeito de auxiliar na implementação de projetos de desenvolvimento econômico dentro da lógica Estatal, conseguiam promover a autonomia dos povos em que estavam inseridos. Veremos a seguir, de forma mais detida, como se deu esse processo de mobilização indígena, e os agentes envolvidos, a começar pelo CIMI, um dos principais componentes do processo de criação do Movimento Indígena no Brasil.

2.2 Construindo o movimento pela Igreja Católica Romana – o CIMI no Movimento Indígena

O CIMI foi criado por setores progressistas da Igreja Católica, como uma instância que teria a intenção de reformular o trabalho de missionalização, voltado até então para a

catequese e “civilização” dos grupos indígenas. Através de uma nova tomada de posição sobre as diretrizes político-sociais da Igreja, discutida na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968) e em Puebla (1979), seguindo o Concílio do Vaticano II (1962-65), a Igreja passou a se preocupar mais com as problemáticas sociais. Através de reuniões da Pastoral Indigenista com missionários que trabalhavam diretamente com os povos, e da pressão pelas críticas de antropólogos na Declaração de Barbados²³, que propunha a extinção do trabalho missionário, foi sendo construído o espaço para a propositura do Conselho Indigenista Missionário, criado em 23 de abril de 1972, no 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena, patrocinado e coordenado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (Matos, 1997).

O CIMI foi fortemente influenciado pela Teologia da Libertação, que se fez presente na formação de diversos movimentos sociais. Este modo de fazer teologia, que se disseminou pela América Latina nas décadas de 1960 e 1970, era voltado para discussão sobre a libertação dos marginalizados das diversas formas de opressão impostas pelo capitalismo. A “opção pelos pobres”, pregada pela Teologia da Libertação, via o oprimido como o principal agente da sua própria libertação, tendo a participação destes nos movimento em defesa de seus direitos como um foco fundamental para a conscientização dos grupos.²⁴

A reunião era a base dessa prática, onde os indígenas poderiam trocar experiências e criar uma conscientização de sua realidade. Essa nova ação do CIMI causou repúdio por parte dos setores mais conservadores da Igreja Católica. Há de se lembrar que, no início do

²³ A primeira Declaração de Barbados foi resultante do “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”, realizado na Ilha de Barbados (Antilhas), entre 25 e 30 de janeiro de 1971. O documento, um marco no posicionamento antropológico em prol dos povos indígenas, acusava a Igreja Católica Romana pela prática centenária de uma ação indigenista exploradora e civilizatória e propunha o fim da atividade missionária (Matos, 1997; p. 58).

²⁴ Para uma análise mais detalhada desta nova perspectiva missionária, vide: Matos, 1997.

Governo Militar, a Igreja em seu posicionamento oficial (mas não necessariamente através de seus membros na base de paróquias e pastorais) estava ao lado do Estado, e que apenas com o recrudescimento das ações militares houve um repensar nesse apoio, inclusive quando membros da Igreja passaram a ser perseguidos, torturados e assassinados durante o regime militar (Prezia, 2003).

Mesmo assim, essa posição não era pacífica e pode-se dizer que desde a sua criação o CIMI carrega em seus quadros sérias tensões políticas sobre o fazer missionário, embora a posição majoritária de reordenamento da ação missionária tenha sido estabelecida. Entre os problemas enfrentados pela entidade estava o caso das instituições eclesiásticas que se negavam a abrigar a sede do CIMI, por estarem comprometidas com o regime militar, temendo serem identificadas com a ala progressista da Igreja (Matos, 1997; p. 68). De fato, o Conselho até hoje é mantido graças a projetos de agências humanitárias internacionais de financiamento, que mantêm a estrutura física e de pessoal da entidade. Essa dependência, que resulta na necessidade do CIMI de prestar contas quanto às suas atividades, para essas agências financiadoras (geralmente internacionais), leva ainda hoje, como citado anteriormente, a uma série de críticas quanto aos “interesses internacionais” que estariam por trás das ações missionárias.

Porém, apesar das dificuldades na implementação do Conselho Indigenista, este repensar das missões levou um grande número de pessoas ligadas à defesa dos direitos sociais, universitários e jovens de classe média, em sua maioria leigos (não pertencentes ao quadro hierárquico da Igreja), a se tornarem missionários, tendo o CIMI como porta de entrada para o exercício de ações que seriam impossíveis em outros grupos sociais, frente ao forte controle militar.

Esse estímulo a uma ação missionária de diálogo e respeito às culturas indígenas foi ganhando um caráter cada vez mais político. A entidade passou também a sofrer pressões quando a cúpula do CIMI, ligada à Teologia da Libertação e Pastoral da Terra, entrou em conflito com a FUNAI e o Governo, que não o aceitava como representante da Igreja para falar sobre a questão indígena. Para resolver esse impasse, a CNBB, decidiu encampar o CIMI como órgão anexo, o que garantiria certo controle da CNBB sobre a ação indigenista (Miller, 1999).

Assim, o Conselho veio trabalhar em prol da valorização das culturas indígenas, especialmente na defesa dos direitos dos povos, promovendo o desenvolvimento de estratégias políticas de melhoria da qualidade de vida nas aldeias (Martins, 1993). Sua prática tinha ainda por intuito estimular a solidariedade entre todos os índios na América Latina e com outros movimentos sociais, levando à concretização de um grande projeto de transformação social (unindo todos os ditos “marginalizados”) que, como veremos à frente, não foi concretizado, muito devido às características próprias de como a política indigenista se desenvolveu no Brasil.

Modificando progressivamente o modelo de evangelização que se arrastou até o começo da década de 1970, o CIMI passou paulatinamente a um posicionamento cada vez mais crítico na defesa dos direitos indígenas. Para isso investiu em uma rede de formação de seus missionários, com encontros e cursos sobre Linguística, Teologia, História, Educação, legislação e a realidade sócio-política e econômica do país, entre outros. Teria ainda se incumbido na tarefa de direcionar a opinião pública para um olhar mais favorável à causa indígena. Com seus membros participando de palestras, campanhas e denúncias de crimes contra os povos, além da confecção de material didático, a entidade foi ganhando

notoriedade na sociedade, passando a ser vista na imprensa como um referencial para a obtenção de informações sobre os indígenas no país (Matos, 1997).

Mas, segundo Matos, esse posicionamento atuante do CIMI gerou consequências negativas de controle sobre a formação de uma consciência política indígena. A autora argumenta que ao atribuir para si a tarefa de conscientização dos indígenas “o CIMI revelou ter a imagem do índio como politicamente ingênuo e desconhecedor de sua própria realidade interétnica”. Ela continua afirmando que,

O índio foi visto, nesse caso, como um sujeito que, por si só, seria incapaz de apreender a complexidade da situação de contato vivida por ele e, por isso, necessitaria de “almas bem intencionadas”, como os missionários, para ajudá-los a formar uma consciência crítica a respeito de suas experiências interétnicas com os “brancos”. (Matos, 1997; p. 92)

A autora não deixa de avaliar os avanços que o CIMI proporcionou para o desenvolvimento do Movimento Indígena no Brasil, mas não descarta uma crítica contundente à entidade e as consequências de uma interferência tão acentuada na construção da mobilização dos povos, que levou a uma dependência constante do Conselho por parte dos índios. Vemos que, ainda hoje, a presença do CIMI se faz importante tanto na assessoria aos povos, quanto na intervenção direta, na organização e realização de eventos políticos, tendo os missionários adotado, por vezes, o papel de condutores das discussões, eventualmente apresentando suas opiniões sobre questões dos grupos envolvidos.

Não se pode também deixar de considerar problemática a dependência financeira que também se estabelece em alguns casos. Tive a oportunidade de presenciar grupos de indígenas que iam até as mobilizações políticas sem condições financeiras para o retorno, tendo a certeza que, mesmo sem terem acordado nada antes, acabavam por negociar com os missionários o dinheiro da volta, incluindo as passagens e alimentação, numa relação de dependência muito próxima do que acontece em algumas administrações da Funai. O

sociólogo José de Souza Martins, que estudou campesinato e relações rurais, inclusive envolvendo povos indígenas na busca do direito à terra, traz uma definição dessas ações como sendo fruto da interferência do “estranho”, sendo este o responsável por exercer influência na modificação do significado das coisas, trabalhando na mediação do debate entre grupos isolados e estimulando ações (Martins, 1993; p. 41).

Verificamos que a entrada de novas agências em uma relação dualista existente entre índios e o órgão oficial, neste caso a Funai, amplia as relações e debates, abrindo a possibilidade de definição de novas perspectivas políticas. Não exatamente substituindo o poder tutelar oficial, mas engendrando apoio ao desenvolvimento de estratégias mais combativas com relação ao poder estatal, essas entidades absorvem a demanda pelo auxílio na melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas, buscando projetos de desenvolvimento financiados por órgãos não governamentais e estimulando a autonomia do grupo no conhecimento dos mecanismos de locomoção dentro da malha burocrática estatal, para a obtenção de recursos públicos.

Mas, em troca a todo esse apoio, podemos também visualizar uma rede de interdependências, onde estas agências exercem uma interferência nas relações de poder local e na legitimação de lideranças. Se por um lado essa mediação inegavelmente auxilia na construção de um modelo de organização política, por outro vemos que acaba “deixando de fora outras possibilidades de interlocução e mobilização do espaço público” (Zaluar, 1988; p. 113).

Veremos mais à frente que a intervenção do CIMI de fato gerou uma série de conflitos, tanto com as entidades governamentais quanto *com e entre* os próprios indígenas. Mas, se por um lado são evidentes esses problemas, por outro, e é importante que se deixe claro, foi e é inegável a importância do CIMI na mobilização indígena no país. Servindo

como tradutor entre a malha burocrática estatal e as comunidades indígenas, trabalhando na valorização do intercâmbio e troca de experiências entre os povos e na criação efetiva de um efetivo de índios que assumiram o trabalho de mobilização política, essa entidade se tornou capital na história dos povos indígenas no Brasil.

A atuação do CIMI em denúncia das inúmeras violências sobre os índios, o trabalho de base na reivindicação pela demarcação dos territórios e na facilitação do intercâmbio entre indígenas e agências não governamentais, no apoio a projetos sociais, merecem ser apresentados como a consequência positiva dessa entidade. Por outro lado, o Conselho luta atualmente entre o caráter missionário de proteção aos povos e a inevitável autonomia indígena, através de organizações próprias, que têm relocado a posição do CIMI para um patamar mais de assessoria e menos de agente mobilizador, como aconteceu nas décadas de 1970 e 1980. Guardaremos, no entanto, essas críticas para serem melhor discutidas nos capítulos seguintes, e sigamos com o processo de discussão sobre a organização do Movimento Indígena, que teve como um dos pontos fundantes os encontros através das Assembleias.

2.3 Estabelecendo pontes: as Assembleias Indígenas e o surgimento das lideranças

Como vimos acima, as organizações não governamentais que trabalhavam com a temática indígena, em especial o CIMI, se empenharam a partir da década de 1970 na promoção de uma mobilização através de uma série de encontros envolvendo um ou mais povos, para estimular a discussão sobre os direitos indígenas e a troca de informações entre os grupos. Estas reuniões tiveram início em Diamantino, na sede da Missão Anchieta, em 19 de abril de 1974, no Mato Grosso e se disseminaram pelo país. Durante a década de 1980 ganharam força e passaram a mobilizar, além dos índios, um número maior de ONGs, antropólogos e outros interessados. As Assembleias, inspiradas nas comunidades

eclesiais de base, funcionavam como fóruns políticos abertos, sem estrutura burocrática nem forma de ação continuada (Oliveira, J. P., 2006; p.141). No relatório do CIMI da primeira Assembleia, vemos algumas informações interessantes sobre o encontro:

Os índios vieram para o encontro sem saber muito claramente o objetivo do mesmo. Aliás, para os poucos “civilizados” o Encontro não poderia deixar de ter um objetivo que não fosse o próprio encontro em si mesmo. (...) O resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser sujeitos de seus destinos; não é a Funai, nem são as Missões os que resolverão os problemas deles. Mas “nós mesmos”, como afirmaram insistentemente. (Boletim do CIMI, 1974 apud Prezia, 2003; p.64)

As Assembleias se tornaram uma ilha de diálogo em meio ao mar de repressão do Estado militarizado, onde o debate sobre direitos civis era algo quase impossível de ser proposto. Como já falado, o posicionamento da Funai foi ficando cada vez mais complicado com a visibilidade das assembleias como veículo de críticas à política do Estado. E essa reação serviu para mensurar o nível de possibilidades que as assembleias proporcionavam, estimulando a sua continuidade. Essas reuniões se configuraram, na verdade, em um espaço onde os indígenas tinham acesso à palavra e à livre troca de ideias, discutindo seus problemas, trocando experiências e construindo conjuntamente a conscientização de suas realidades.

Há de se considerar, no entanto, que estes encontros, que foram a base do Movimento Indígena na década de 1970, tendo sido realizadas 53 Assembleias indígenas entre 1974 e 1984 (Peres, 2003; p.41), não podem ser pensados como espaços de total controle indígena, visto serem promovidos e geridos por organizações não indígenas, na maioria das vezes o CIMI. Este trazia toda uma bagagem ideológica de atuação e posicionamento político centrada na teologia da libertação e no reconhecimento de sua igualdade enquanto oprimidos que, se não era integralmente assimilada – afinal, os indígenas tinham suas

próprias concepções e valores a serem discutidos, certamente exerceu forte influência no processo mobilizatório.

Essa posição, de integrar todos os povos oprimidos da América Latina em um segundo momento, foi percebido em primeiro lugar através de um posicionamento de confrontação que opunha duas categorias étnicas: *índios* e *brancos* (Peres, 2003). Nas Assembleias, as narrativas de cada indígena serviam para tecer um tapete de retalhos que mostrava a imagem contrastiva dessas duas categorias e das semelhanças de problemáticas *nos e entre* os povos.

Ramos (1996) atenta para a questão de que a causa comum de luta na arena política, ao mesmo tempo que agregou os índios em torno de um nascente sentimento de *indianidade*, também serviu para reforçar suas distinções étnicas. Ela relata a reapropriação política de determinados termos, a exemplo da própria palavra “índio”, que de termo pejorativo utilizado na sociedade não-indígena se transfigura, ao menos na esfera de militância em que os povos se envolveram, em conceito chave na política de contato. Eles são “índios”, não entre eles, mas no contato com o “branco”, no fortalecimento de um conceito chave para o Movimento Indígena no Brasil (Ramos, 1996; p. 184-185). O próprio termo “índio”, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, só passou a ser aceito entre alguns povos como os Terena e Tikuna, a partir da década de 1970 e com o fortalecimento das discussões nas Assembleias. Anteriormente o termo era atribuído a uma invenção do colonizador, que descaracterizava as identidades específicas de reconhecimento entre os povos (Cardoso de Oliveira, 1991).

As Assembleias também suscitaram o fortalecimento de outros conceitos fundamentais para o desenvolvimento do Movimento Indígena. Podemos destacar, além da questão do termo “índio” e da oposição deste aos “brancos”, a criação de uma nova forma

de tradição indígena voltada para a arena política. Uma proposta de mobilização onde as distinções entre os diversos povos são abrandadas frente à criação de uma identidade étnica particularizada, baseada no reconhecimento de necessidades semelhantes entre os povos e de um posicionamento político que marcasse uma “união dos povos” para o diálogo frente à sociedade não-indígena.

Essa tática foi posta em prática pelo investimento no fortalecimento de um novo ator político, a “liderança indígena”, nome que era aplicado aos participantes dessas Assembleias que quisessem falar dos problemas de seu povo ou aldeia. Esses eram transformados em porta-vozes de denúncias e reivindicações. Os encontros serviam para criar e legitimar uma intermediação, realizada individualmente por uma liderança com a sociedade não-indígena – ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública – a fim de obter demandas coletivas, em especial na demarcação de terras (Oliveira, J. P., 2006; p.141).

Essas lideranças políticas, fortalecidas pelas ONGs, atuavam através de entrevistas – com autoridades e meios de comunicação – e na mobilização de caravanas que iam até as sedes regionais da Funai ou a Brasília, para exercer pressão pela execução dos direitos indígenas. Estes líderes, no entanto, não necessariamente seguiam uma linha de escolha ligada à forma tradicional de chefia dentro da organização social dos povos indígenas, o que por vezes gerou divergências dentro dos povos e aldeias.

Oliveira (2006) explica que a categoria “liderança indígena” era aplicada tanto a chefes tradicionais de uma área indígena como a chefes de aldeias, pessoas influentes – por vezes opositores das autoridades nativas tradicionais – ou a indígenas que houvessem estado na escola e tivessem maior capacidade de se expressar em português. Podemos imaginar, portanto, que essa forma de legitimação política levou a alguns conflitos. O autor

argumenta que muitas autoridades tradicionais perderam espaço depois da articulação iniciada com as assembleias, por estarem relacionadas a formas de ação mais ligadas a uma etnopolítica local, por vezes relacionadas com a estrutura tutelar. Por outro lado, a categoria de “liderança” se voltou cada vez mais para aqueles que atuavam em funções externas de mediação – muitas vezes alheios aos costumes das aldeias e com pouca repercussão nos processos decisórios realizados em escala local. De fato, a iniciativa política estava muito mais ligada ao controle dos intermediários indígenas e ONGs – que proviam de recursos e elaboravam as pautas e atividades nos encontros – que sob o controle das coletividades (*ibid.*; p. 142).

Peres, ao falar sobre o discurso dessas primeiras lideranças, tenta marcar essa complexidade afirmando que “a etnicidade é um processo de organização das diferenças sociais, portanto é dinâmica, situacional e relacional” (Peres, 2003; p.36). Assim, o autor argumenta que o discurso das lideranças não seria uma pura reprodução das categorias de *indianidade* forjadas pelas agências indigenistas, mais o resultado de reinterpretações do complexo e assimétrico campo de negociação da produção da identidade. No caso das Assembleias, que deram origem ao novo ator social conhecido como “Movimento Indígena” (ou seja, o espaço de mobilização das lideranças indígenas), foi justamente o CIMI que representou esse agente catalisador deste repensar e renegociar no fortalecimento dessa nova identidade: a identidade política.

A questão da formação das “lideranças políticas”, nos desperta o interesse, por passar por um processo que vai se remodelando ao longo dos anos, indo, por vezes, da relação direta com a ideologia da entidade de apoio – no caso o CIMI – a uma progressiva autonomia, que provoca rupturas ou a níveis diversos de afastamento da forma de ação em que foram inicialmente forjados. Afinal, não se pode pensar nos indígenas apenas como

seres passivos frente às ideologias, seja das agências governamentais, seja das entidades civis de apoio. Entre diálogos tão diversos, há de se pensar que as próprias lideranças tinham e têm também suas opiniões, fortalecidas não apenas em um caudilho geral de “índios brasileiros”, mas em seus próprios percursos étnicos individuais. Segundo Ramos, as mobilizações indígenas que levaram ao reconhecimento de reivindicações semelhantes, foram na verdade veículo de uma dupla reação:

Si por un lado, los indígenas pasaron a identificarse como “indios” frente a los blancos, por otro, al mirarse entre si, se veían como pueblos diferenciados por tradiciones propias, patrimonio distintivo a ser tenazmente preservado. (Ramos, 1996; p. 184)

A intervenção do Conselho Missionário Indigenista teve reflexos profundos no modo em que se desenvolveu a mobilização indígena no país, inclusive na relação como os indígenas passaram a se reconhecer, a reconhecer o Estado, e serem reconhecidos por este. Mas sua influência também gerou uma série de conflitos e críticas ao próprio Movimento Indígena. Como vimos anteriormente, apesar da ideia do aporte em uma “tradição indígena”, na verdade o movimento legitimou de uma forma geral os participantes das Assembleias, que por vezes não estavam alinhados com as autoridades tradicionais de suas aldeias e povos. Esse conflito gerou certa instabilidade no fortalecimento do Movimento Indígena junto às comunidades indígenas.

Além disso, ocorriam outros conflitos. Por vezes essas lideranças, mesmo legitimadas em suas comunidades, acabavam não se alinhando com a proposta de Movimento Indígena apresentada nas Assembleias, por terem construídas nos povos relações muito mais próximas com o Estado que em oposição a este. Havia ainda casos em que estas lideranças acabaram cooptadas individualmente pelo órgão indigenista, indo trabalhar em administrações regionais e abandonando a frente das reivindicações do seu povo. Sem falar

na problemática dos líderes que se afastavam de suas comunidades pelo trabalho no próprio Movimento Indígena e acabavam em conflito com seu próprio grupo.²⁵

Situações como estas podem ser citadas como apenas algumas das enfrentadas no início do Movimento Indígena (e que ainda hoje são vistas, mesmo que em menor escala). Além disso, as Assembleias, logo se percebeu, tinham um caráter transitório que não comportava um projeto de maior envergadura e comprometimento no fortalecimento do Movimento Indígena. Observando que estava perdendo os rumos do processo de mobilização, o CIMI tomou a decisão, no início da década de 1980, de se aproximar mais das comunidades, investindo na coletividade e em organizações locais, mais que na formação desta ou daquela liderança. Foram estabelecidas então atividades de formação política continuada dentro das comunidades, paralelamente à continuidade das Assembleias (Matos, 1997).

As Assembleias, apesar de seu caráter pontual, foram fundamentais na formação do Movimento Indígena e ainda hoje são realizados na maior parte dos povos no Brasil. Apesar de inicialmente baseadas em um modelo organizativo “branco” (comum nos movimento sociais), foram prontamente acolhidas pelos povos. De espaços para discussão entre os indígenas, as Assembleias foram progressivamente envolvendo outros agentes, a exemplos de representantes de organizações de direitos humanos, ONGs e antropólogos de dentro e fora das universidades. Esses novos personagens contribuíram na ampliação dos debates e diversificação de estratégias de reivindicações.

2.4 Os antropólogos no Movimento Indígena

²⁵ A questão de lideranças afastadas de suas comunidades é bastante complexa e se processa até hoje. Falaremos dela com mais atenção nos próximos capítulos, ao abordar o Movimento Indígena atualmente.

O envolvimento de antropólogos no processo de mobilização dos povos indígenas na década de 1970 foi um fator que influenciou tanto os grupos indígenas quanto o próprio desenvolvimento dos estudos antropológicos brasileiros. Desde muito cedo influenciados pela *Advocacy Anthropology*, que se direcionava a favor dos interesses direitos e metas dos grupos estudados (Seithel, 2004), os pesquisadores fomentaram neste período um momento de exercício da intervenção política. Movidos pela perspectiva da *Antropologia da Ação*, um dos conceitos mais conhecidos ligado à *Advocacy Anthropology* durante a década de 1970, estes profissionais passaram a atuar através de universidades, organizações não governamentais e projetos do Estado, na construção da autonomia dos indígenas brasileiros.

Não pretendo aqui fazer uma análise aprofundada do percurso histórico dos inúmeros profissionais que atuaram e ainda hoje atuam na relação aos povos indígenas, mas sim pontuar ações que nos auxiliam a compreender como a Antropologia esteve e ainda hoje está comprometida com a questão indígena, não só através de um posicionamento acadêmico, como também político e por vezes militante. Afinal, mais que determinações pessoais, temos na própria construção da disciplina antropológica no Brasil o princípio fundador das ações desses pesquisadores.

Para entendermos o percurso de envolvimento dos antropólogos com a defesa dos direitos indígenas, recorreremos a uma análise inicial do próprio percurso de construções teóricas da Antropologia no período, com relação aos povos indígenas, e a forma como essas teorias foram sendo digeridas entre os pesquisadores. Em seguida veremos como estas passaram à prática, através do trabalho dos profissionais, que por diversas estratégias políticas se fizeram presentes não somente junto à defesa dos grupos étnicos em relação à sociedade e Estado, mas dentro dos próprios povos, incentivando a reflexão sobre a

realidade destes e a autonomia na construção de mecanismos de organização e defesa de seus direitos.

Peirano (1999) examina a questão do desenvolvimento dos estudos indígenas no Brasil apontando para a “diferença” (social, cultural e cosmológica) e não o “exotismo” como principal motivação para a pesquisa. A autora reflete que os estudos sobre povos indígenas saíram de uma perspectiva de “alteridade radical”, onde eram realizados estudos “de” grupos indígenas, para análises que focam a relação da sociedade nacional “com” grupos indígenas. Essa mudança, a partir da década de 1950, elevou a um patamar de destaque os artigos mais ligados a um posicionamento político ativo dos pesquisadores, e que até então eram publicados à parte de suas obras principais.

Neste período temos como exemplos marcantes dessa perspectiva mais crítica os antropólogos Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, que inclusive ingressaram nesse período no órgão oficial indigenista – sendo Ribeiro na Seção de Estudos do SPI, em 1947; Galvão na Seção de Orientação e de Apoio, em 1952 e Cardoso de Oliveira em 1954, também na Seção de Estudos (Lima, 2002). Esses autores deram um passo importante no envolvimento da *Antropologia Prática* na defesa direta dos povos indígenas, mesmo que sob perspectivas teóricas marcadas pelo assimilacionismo.

Ribeiro e Galvão trouxeram para o SPI a perspectiva da visão antropológica fomentada pela teoria da aculturação, que se pautava por uma perspectiva da mudança cultural no encontro de sociedades. Estes autores divulgavam em seus trabalhos, tanto acadêmicos quanto no órgão oficial, a urgência em observar mais de perto os povos indígenas que estariam em vias de extinção, seja por sua incorporação à sociedade não-indígena, ou mesmo vitimados pela violência desta. Sob a perspectiva da perda cultural dos

povos e progressiva “desintegração étnica” destes, Ribeiro denunciou a força violenta da situação de contato.

À perspectiva de Ribeiro seguiu-se a discussão do envolvimento da Antropologia no debate do indigenismo, que veio a ter uma contribuição substancial com o desenvolvimento posterior da teoria da fricção interétnica, desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira. Com base na noção de situação colonial de Balandier, definida como o domínio de uma minoria estrangeira sobre uma maioria materialmente inferior, Cardoso de Oliveira define fricção interétnica “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1981; p.26).

Posteriormente criticada por possuir ainda forte caráter assimilacionista foi, no entanto, irrefutável a contribuição que a teoria da fricção interétnica prestou à compreensão de que seria o conflito o elemento fundamental das relações interétnicas, e que dessa forma a situação de “índio” não seria algo passageiro. Cardoso de Oliveira, motivado pela sua teoria, se envolveu em discussões políticas criticando, por exemplo, a ideia de que a presença de povos indígenas comprometia o desenvolvimento nacional. Posteriormente veio a desenvolver outras noções, nem sempre bem aceitas, como a de *campesinato indígena*²⁶, mas teve na fricção interétnica a noção que cimentou a base para os antropólogos desenvolverem a perspectiva de visão mais crítica quanto à situação indígena brasileira.

²⁶ A noção de Campesinato indígena estaria relacionado aos grupos étnicos que compartilhariam certas características com os camponeses brasileiros, resultante da situação de contato, e que tornariam suas diferenças culturais secundárias. Essa proposta foi criticada, entre outras coisas, por sua implicação política, que poderia deslocar o debate sobre os índios, de um problema específico, para uma perspectiva globalizante do campesinato brasileiro (Matos, 1997).

Não só através de livros, mas também por meio de cursos oferecidos pelo Museu Nacional na década de 1960, Cardoso de Oliveira teve a oportunidade de difundir sua teoria. A partir do projeto *Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil* o professor reuniu sob sua orientação em 1960 alunos como Alcida Rita Ramos, Edson Diniz Soares, Roberto Da Matta, Roque de Barros Laraia, Hortência Caminha e Onidia Bevenutti. Posteriormente também figuraram como alunos Julio César Melatti, Marcos Magalhães Rubinger e Maria Andréa Loyola. Estes pesquisadores se encarregaram de produzir outros trabalhos com base na fricção interétnica, o que garantiu sua difusão e consolidação nos estudos de contato interétnico (Matos, 1997).

Esta nova abordagem do contato estreitou a relação entre antropólogos e indígenas, e ampliou o compromisso político dos profissionais. “Essa defesa tornou-se uma obrigação dos etnógrafos no Brasil” (Ramos, 2007) e levou a um engajamento que fortaleceu tanto a consciência da pesquisa antropológica como instrumento político, quanto levou alguns antropólogos a irem além da academia.

Um exemplo interessante a ser citado, em referência à atuação das universidades no Nordeste, foi a criação do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), na Universidade Federal da Bahia. Iniciado em 1971, reuniu antropólogos e historiadores que ao longo dos anos desenvolveram pesquisas no sentido de ampliar o conhecimento da sociedade não-indígena sobre a realidade dos povos daquele estado. Trabalhando não só com a produção de material científico, como também em pareceres e laudos antropológicos, sobre questões criminais, educacionais, e de demarcação de terras, o PINEB presta, de 1971 até hoje, assessoria técnica, científica e

jurídica junto aos índios da Bahia, e na intervenção junto aos órgãos públicos em relação a questões indígenas²⁷.

Laraia, em entrevista a Matos (1997), atesta que, para além dos muros da Academia, o comprometimento dos antropólogos se deu ainda através da atuação em debates públicos, como mesas-redondas, seminários e campanhas (como a que reuniu diversos segmentos da sociedade não-indígena contra o projeto de emancipação indígena, proposto pelo Governo em 1978). Também se envolveram na criação de ONGs e na participação em projetos do Estado, implantados em comunidades indígenas.

Destaco aqui o envolvimento de antropólogos, na década de 1970, em projetos de desenvolvimento comunitário da Funai. Seu envolvimento tinha relação direta com uma proposta de *Antropologia da Ação* ou, nas palavras de Cardoso de Oliveira, *Antropologia Prática* (que difere da tão criticada *Antropologia Aplicada*, caracterizada por um exacerbado praticismo, sem um amparo teórico, fortemente ligada ao colonialismo).

Desenvolvido pelo antropólogo Sol Tax, na Universidade de Chicago, o conceito de Antropologia da Ação reverberou fortemente nos estudos antropológicos de todo o mundo neste período. Filho de imigrantes alemães, Tax se envolveu na década de 1940 na reflexão que cercava os antropólogos americanos sobre o valor prático da pesquisa antropológica. Com as atrocidades da segunda guerra mundial e seus estudos sobre métodos participativos, desenvolveu o conceito sobre um novo tipo de prática antropológica (Seithel, 2004).

A major characteristic of the action anthropology (...) is, that we have adopted what might be called a clinical or experimental method of study. We do not conceive of ourselves as simply observing what would happen 'naturally'; we are willing to make things happen or help them

²⁷ As informações sobre o PINEB foram encontradas no site do mesmo, (<http://www.pineb.ffch.ufba.br/index.php>) acessado em junho de 2010.

along, or at least to be catalysers. We believe we can learn many things in this way that we could not learn in any other way. So we are anthropologists interested in anthropological problems, but we pursue them in a context of action. Hence the phrase action anthropology. (Tax, apud Seithel, 2004; p.18)²⁸

A Antropologia da Ação seria, dessa forma, “comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre o objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação” (Cardoso de Oliveira, 2006; p. 225-226). Cardoso de Oliveira vai além, chamando a atenção também para o caráter ético e moral que estaria diretamente ligado a esse fazer antropológico. O posicionamento na Antropologia da Ação seria, portanto, o de equacionar conhecimento teórico e empírico, transformando teoria em ações mais eficazes para os grupos estudados, ao mesmo tempo em que produziriam novos conhecimentos a partir do trabalho prático.

A forma encontrada pelos antropólogos para desenvolver essa perspectiva de apoio aos povos indígenas foi a de deixar de lado a postura radical, avessa à proposta política do Estado e demonstrar que os índios não seriam um obstáculo ao desenvolvimento brasileiro. Para isso, além dos projetos nos povos, houve a participação de diversos antropólogos dentro do órgão indigenista. Já entre 1950 e 1954, diversos profissionais foram contratados para substituir a antiga perspectiva positivista do SPI. Neste período Darcy Ribeiro já estava no Setor de Estudos do órgão. Posteriormente também Eduardo Galvão, Roberto Cardoso de Oliveira, Roque Laraia e Julio César Melatti participaram de discussões junto ao órgão oficial e tentaram modificar essa perspectiva. Os debates foram avançando para uma perspectiva de apoio aos povos mas, a partir da entrada dos militares e sua perspectiva desenvolvimentista, novas dificuldades surgiram. O autoritarismo levou à saída de diversos

²⁸ “Uma importante característica da Antropologia da Ação(...)é que adotamos o que poderia ser chamado de um método clínico ou experimental de estudo. Não concebemos que nós sejamos simples observadores do que iria acontecer “naturalmente”, estamos dispostos a fazer as coisas acontecerem ou ajudá-los conjuntamente, ou pelo menos ser catalizadores. Acreditamos que podemos aprender muitas coisas desta maneira que nós não poderíamos aprender de outra forma. Portanto, nós somos antropólogos interessados em problemas antropológicos, mas nós os perseguimos em um contexto de ação. Daí o termo Antropologia da Ação.” (tradução nossa)

profissionais e os que ainda se envolveram com o órgão indigenista tiveram que partir para uma nova perspectiva de atuação, através do apoio aos projetos de desenvolvimento comunitário.

A participação nos projetos se deu no início da década de 1970, mas ganharam impulso durante a gestão do General Ismarth Araújo de Oliveira na Presidência da Funai (entre 1974 e 1979), quando foi pensada uma articulação entre as ações dos indigenistas (em referência aos funcionários da Funai), antropólogos e missionários. Nesse processo os antropólogos ganharam espaço na coordenação das ações e, a despeito de implantar projetos de desenvolvimento comunitário (uma ideia bem aceita pelo Governo Militar) puseram em prática a proposta, baseada na Antropologia da Ação, de capacitar as comunidades para obter sua autogestão, devolvendo aos índios a decisão sobre seu próprio destino (Matos, 1997).

Apesar da inferência positiva dos projetos em diversos povos, estes acabaram desarticulados por acusações contrárias que, ou condenavam a participação de antropólogos estrangeiros em áreas de fronteira, ou acusavam os profissionais de estarem usando verbas públicas de forma inadequada. Essas acusações minaram a atuação dos antropólogos nos projetos, mas estes continuaram a participar da mobilização pelos direitos indígenas, através de outras instâncias políticas como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que por meio de manifestos, reuniões e protestos manteve um canal legítimo de mobilização de profissionais comprometidos com os povos (*ibid.*).

Observamos que os pesquisadores envolvidos nesses projetos trabalhavam dentro de uma perspectiva de questionamento da própria noção de desenvolvimento, que teve seu conceito problematizado com mais propriedade na década de 1980, sendo a definição de Stavenhagen uma das primeiras a relativizar a questão do desenvolvimento.

A palavra ‘desenvolvimento’ por si mesma é cheia de implicações de valor das mais intensas, e, no entanto, até hoje, ninguém parece ter encontrado uma substituição adequada. [...] O ponto de partida era o reconhecimento de que algumas regiões do mundo (na maior parte colônias ou ex-colônias das potências européias) eram ‘atrasadas’ econômica, social, cultural e, acrescentariam alguns, politicamente. [...] O remédio para o atraso era, naturalmente, crescimento econômico. [...] Não se procuravam causas históricas para o subdesenvolvimento, simplesmente, nos contextos locais ou nacionais, mas sim no sistema econômico internacional vigente desde os tempos coloniais. Passou-se a reconhecer que o subdesenvolvimento era resultante de certos tipos de relações econômicas estabelecidas entre o centro e a periferia. (Stavenhagen, apud Fleischer, 2007; p.43)

Segundo Fleischer, a noção de desenvolvimento foi um elemento fundamental neste período (década de 1970) e nos anos seguintes, por envolver os antropólogos no questionamento sobre as implicações éticas e políticas de assumirem papéis que legitimam de certa forma ‘ações desenvolvimentistas’ (Fleischer, 2007).

Os antropólogos também tiveram papel fundamental, junto com outros profissionais, a exemplo de advogados, linguistas e sociólogos, na fundação de organizações não governamentais de apoio à questão indígena. Como citado anteriormente, a possibilidade de oficialização do Decreto de Emancipação dos Indígenas, proposto pelo Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, em 1978, foi um dos estopins da estruturação de organizações não-governamentais em apoio aos povos. Exemplos de entidades criadas neste período são as Comissões Pró-Índio (CPI), em São Paulo, Rio de Janeiro e Pará; a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), no Rio Grande do Sul e Acre, a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), na Bahia e a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), originalmente denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami.

Cito aqui apenas algumas das organizações não governamentais que auxiliaram e ainda hoje auxiliam os povos indígenas. Em nível nacional dou destaque à Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI). Criada em 1980, essa organização agregou principalmente antropólogos e indigenistas que trabalhavam ou haviam trabalhado na Funai. Por discordar

de sua política, cada vez mais distanciada da defesa dos direitos indígenas, eles foram progressivamente demitidos ou afastados do órgão. Através da SBI esses profissionais tiveram a possibilidade de realizar diversas denúncias, demonstrando que o indigenismo, mesmo em seu órgão oficial, não poderia ser pensado como um bloco homogêneo (Matos, 1997).

No Nordeste, a atuação de antropólogos em ONGs no início do Movimento Indígena pode ser observada através de dois exemplos: a Comissão Pró-Índio de São Paulo e a ANAI-BA. A CPI-SP, criada em 1978, teve um papel importante no apoio aos índios Xokó, em Sergipe. No início da década de 1980, a Comissão fez um levantamento extensivo de documentação comprovando direitos territoriais desse grupo indígena. O resultado dessa pesquisa foi enviado à FUNAI e os advogados da CPI-SP ainda acompanharam o processo, no sentido de agilizar a demarcação do território indígena. Atuaram ainda no apoio às mobilizações indígenas, junto com o CIMI, e na assessoria às lideranças indígenas.²⁹

No caso da ANAI-BA, sua fundação aconteceu em 1978, mas a oficialização se deu apenas em 1983. A ANAI foi formada por antropólogos e indigenistas que formalizaram o apoio aos povos indígenas inicialmente no estado da Bahia, atuando na mobilização, assessoria e capacitação de lideranças indígenas. Com a criação da Comissão Leste-Nordeste e posteriormente a APOINME, passou também a desenvolver um trabalho mais aproximado com esta organização indígena regional, indo da assessoria na captação de recursos e instauração de projetos à discussão, junto às lideranças, sobre direitos indígenas e estratégias de ação política em nível local, regional e nacional. Sua atuação na assessoria ao movimento indígena foi se concretizando como uma das mais ativas no Nordeste e hoje

²⁹ As informações sobre a CPI-SP foram encontradas no site desta organização, (<http://www.cpis.org.br/html/historia.html#xoco>) acessado em abril de 2010.

está consolidada como uma ONG indigenista de referência nesta região, tanto para indígenas quanto para o poder público e sociedade não-indígena, participando de mobilizações, seminários e encontros indígenas.³⁰

2.5 Formalizando o Movimento. – a UNI e a tentativa da mobilização nacional.

O desenvolvimento de discussões entre lideranças, iniciado nos encontros pontuais, com as Assembleias Indígenas, formam a base histórica do Movimento Indígena no Brasil. Mas, se estas foram importantes na semeadura de uma mobilização, é através do estabelecimento de organizações indígenas que temos o desenvolvimento continuado e complexificado sobre os problemas dessas comunidades. As organizações tinham como objetivo comum tornar as discussões pontuais em algo permanente na integração de um povo ou povos em busca de seus direitos. Observamos que através de ONGs, do próprio CIMI e dos projetos de desenvolvimento comunitário, algumas organizações indígenas embrionárias foram se estabelecendo, em aldeias já se poderia pensar com um grau de autonomia mais avançado.

Mas é no momento em que se mobiliza uma organização para dialogar em nível nacional sobre os direitos indígenas que se tem um elemento de discussão mais contundente sobre a interferência do Movimento Indígena no Estado brasileiro e na sociedade não-indígena. Essa realidade é concretizada com a criação da União das Nações Indígenas. O nome foi dado não a uma, mas a duas organizações (UNI e UNIND) criadas quase na mesma data, e que, além de disputar o mesmo título (com siglas diferentes), também disputaram a representatividade indígena.

³⁰ As informações sobre a ANAI-BA foram obtidas em entrevista em Garanhuns-PE, em outubro de 2007, com o antropólogo e professor José Augusto Laranjeiras Sampaio, mais conhecido como Guga Sampaio, coordenador da ANAI que muito me auxiliou na compreensão dos bastidores do Movimento Indígena. Também foram recolhidas informações no site da organização (<http://www.anai.org.br/index.asp>) acessado em maio de 2010.

A formação de uma entidade indígena de caráter nacional vinha sendo pensada durante o desenrolar das Assembleias na década de 1970. Índios, missionários e antropólogos, inspirados também pelo desenvolvimento das mobilizações indígenas em outros países da América Latina, se envolviam na discussão sobre a necessidade de “união” dos grupos étnicos brasileiros. Esse direcionamento centralizado a uma só organização, ao invés de mobilizações locais, era dado pelos representantes do jovem Movimento Indígena, que pretendia unir as forças de todas as lideranças do país. Pesquisando como foi a concretização dessa perspectiva, a partir da criação em 1980 da UNI e da UNIND, Matos (1997) afirma que encontrou pelo menos três versões diferentes de criação de um movimento nacional, “que exemplificam muito bem como as narrativas históricas são construídas a partir dos interesses de quem as enuncia” (Matos, 1997; p.288).

Na primeira narrativa apresentada em Matos, a União das Nações Indígenas teria nascido como UNI, durante o I Seminário de Estudos Indigenistas, em abril de 1980, promovido pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, em Campo Grande (MS) e o Governo do Estado. O evento reuniu cerca de 60 indígenas para discutirem uma proposta de Darcy Ribeiro para a criação de uma organização indígena. Aqui é citado que o nome da organização teria sido “cedido” por índios Karajá e Bororo, estudantes de Brasília, que utilizavam em uma entidade criada por eles (recurso narrativo, segundo Matos, utilizado com o intuito de subtrair o conflito entre as duas organizações). A entidade criou um estatuto, tendo na diretoria provisória como presidente Domingos Veríssimo Marcos, índio Terena. Essa perspectiva mostra a organização mobilizada através da assessoria de não-índios (neste caso Darcy Ribeiro e os juristas Dalmo Dallari e Alan Moreau), o que deu munção aos opositores, que criticavam se existia de fato uma autonomia indígena ou apenas a manipulação de lideranças por meio de não indígenas.

A segunda narrativa se refere à criação da UNIND, sigla que designou inicialmente índios que faziam parte de um time de futebol de salão. Estes estudavam em Brasília, através de um convênio da Funai com a Casa do Ceará, que alojava estudantes que vinham à Capital Federal para estudar. Um dos primeiros estudantes foi Mariano Marcos Terena, conhecido como Marcos Terena – sobrinho de Domingos Marcos. Ao todo, eram cerca de 15 estudantes. Por adquirirem mais experiência junto à Funai, passaram a auxiliar indígenas que vinham a Brasília fazer reivindicações ao órgão indigenista oficial.

Essas relações de apoio dos integrantes da UNIND para com seus “parentes”³¹ despertaram a oposição do Governo Militar, que tentou desintegrar o movimento reenviando os estudantes de Brasília para escolas próximas à suas aldeias, com a desculpa de que afastados eles perderiam sua cultura. Além disso, a Funai ofereceu empregos para estes, na tentativa de desmobilizar o grupo. Os estudantes que resistiram em Brasília passaram a denunciar na imprensa a perseguição pela Funai e finalmente, também em 1980, houve o lançamento oficial da UNIND em reunião que teve a participação de índios, imprensa, pessoas ligadas à questão indígena e entidades de apoio à causa.

Nesta narrativa sobre as origens da UNIND, o encontro ocorrido em Mato Grosso do Sul é observado como um movimento paralelo, movido por ligações com o Governo do Estado, sem um caráter realmente autônomo das lideranças indígenas. Se percebe uma clara tensão sobre essa questão, onde o movimento de Brasília é apresentado como uma alternativa livre e espontânea dos indígenas, afastado de envolvimento com ONGs ou quaisquer não-índios na assessoria e determinação de diretrizes.

³¹ “Parente” neste caso não se refere a um tipo de parentesco de sangue. Na verdade se refere a um termo utilizado entre os indígenas, que designa outros índios, não necessariamente de um mesmo povo, região ou país, mas que têm uma origem pré-colombiana.

Para tentar diminuir os conflitos entre UNI e UNIND, legitimando apenas uma das organizações, é realizada uma reunião em 1981, em São Paulo, quando representantes de 32 povos escolhem Marcos Terena como presidente da União das Nações Indígenas. Essa reunião é deslegitimada por Domingos Marcos, que um mês depois organiza outra Assembleia em Aquidauana (MS), quando foi decidida a manutenção da diretoria escolhida em Campo Grande. A crise pela representatividade dividiu lideranças, principalmente entre Marcos e Domingos, e resultou, entre outras consequências, na perda de verbas internacionais que viriam para fortalecer a estrutura da entidade. O conflito continuou até que em outra reunião, em 1982, com a participação de índios e entidades de apoio, Marcos Terena renunciou ao cargo de presidente da UNI, passando este para seu tio Domingos, e seguiu no Movimento Indígena, só que fora da organização.

A terceira narrativa, de caráter conciliador, coloca UNI e UNIND em uma história linear, sem conflitos, onde a mobilização nasce como consequência da organização em Brasília, que é discutida na Assembleia em Campo Grande. Neste caso Domingos Marcos é apontado como o presidente que assume o cargo passado por seu sobrinho, Marcos Terena, que o ocupava apenas em Brasília. É importante atentarmos para a camuflagem discursiva que é apresentada quanto à disputa de poder que aconteceu envolvendo as lideranças indígenas.

Nesta narrativa, que foi a mais amplamente divulgada nos anos seguintes, o inimigo comum é o não-índio, não havendo conflitos internos dentro do Movimento Indígena. Mascarar esse processo de formação da UNI, apesar de servir politicamente como exemplo de legitimação de uma “unidade da luta indígena” para a sociedade, no entanto, não conseguiu atingir a pacificação entre as lideranças. Apesar de validar externamente a UNI,

internamente continuaram as discussões sobre a legitimidade tanto da direção da organização quanto da sua própria representatividade junto aos povos.

Mas, apesar dos conflitos, é irrefutável a importância da UNI no estabelecimento do Movimento Indígena no Brasil. É através desta organização que os índios se impõem mais firmemente como sujeitos políticos de voz própria, frente à sociedade não-indígena. Em discurso, durante a reunião de São Paulo, ao assumir a Presidência da União das Nações Indígenas, Marcos Terena evidencia o ponto focal dessa questão, ao afirmar que:

A União das Nações Indígenas, pioneira no Brasil, buscará acima de tudo tratar dos problemas dos índios com base na lei existente e cobrar tudo aquilo que está previsto em lei e que a FUNAI e qualquer outro órgão têm a obrigação de realizar. Não queremos mais ver a FUNAI comprometida com outra coisa que não a política indigenista, que não assuntos indígenas. Não estamos com isso querendo dizer que o povo indígena é uma facção, mas, acima de tudo, queremos que a população indígena possa compartilhar futuramente com o restante da sociedade brasileira do bem-estar, daquilo que se chama bem-estar da nação (CPI, 1982 apud Matos, 1997).

A UNI desenvolveu ações com a assessoria de ONGs, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo, atuando na defesa dos direitos indígenas, e na tentativa de expandir na sociedade o conhecimento sobre a realidade dos povos indígenas. As lideranças participavam de congressos, encontros, seminários e outras atividades relacionadas à grupos marginalizados da sociedade. Em estudo sobre a constituição histórica da UNI, Deparis (2007) cita como alguns momentos importantes de representação a visita do Papa João Paulo II ao Brasil em 1980, quando em Manaus o índio Marçal de Souza é escolhido para falar em nome dos indígenas. No mesmo ano, lideranças da UNI vão à Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), expor a realidade dos povos e pedir apoio à causa. Em 1981 participam de conferência da Organização dos Estados Americanos (OEA), no Equador, da Organização das Nações Unidas para a Educação (UNESCO), a Ciência e a Cultura, na Costa Rica e conferência da Organização das Nações Unidas

(ONU), na Suíça. Nos anos seguintes são relatadas participações em outros encontros internacionais, onde a organização participa com a pretensão de denunciar a falta de políticas efetivas em defesa dos povos indígenas e violências de todos os tipos contra os grupos.

Se inserindo aos poucos nos debates internacionais, a UNI vai ganhando visibilidade no Brasil, divulgando dentro e fora do país os problemas que assolavam os povos indígenas. As lideranças se posicionavam a favor de políticas que privilegiassem os direitos indígenas e esperavam que a maior visibilidade possibilitasse uma pressão sobre o Estado nesse sentido.

No entanto, a reação do Estado a esse processo foi tão ou mais severa que as atitudes direcionadas às Assembleias indígenas. A Funai não aceitava uma representação indígena fora de sua estrutura e tentava isolar as ações da UNI, divulgando junto à opinião pública a ilegalidade da organização. (Deparis, 2007). Em convênio com o Serviço Nacional de Informação (SNI), a Funai tratou de enquadrar a ação indígena sob o prisma do Conselho de Segurança Nacional. O próprio termo “nações” era (e ainda é, em alguns casos) apontado como um risco à soberania nacional³². Em um relatório de atividades da UNI, datado de 1982, Domingos Marcos relata a recusa do presidente do órgão indigenista oficial em recebê-lo, em reunião previamente marcada.

No entanto, apesar de termos marcado a audiência com antecedência, o Cel, Silveira, diretor do Departamento Geral de Operações, nos disse que “por ordem do Sr. Presidente da FUNAI os senhores não serão recebidos como integrantes da diretoria da UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENA (UNI), uma vez que tal entidade não é reconhecida pela FUNAI”. Disse ainda que a UNI “tem seus dias contados”, pois a FUNAI não permitirá a existência de outra nação dentro do País,

³² Ramos (1993) tem um interessante artigo sobre a questão do debate no uso do termo “nações indígenas”, onde fala do uso da palavra dentro do contexto da mobilização indígena brasileira, seja para legitimar ou descaracterizar a defesa dos direitos étnicos.

“como é o caso da UNI”. (Relatório de atividades: 1982 apud Deparis, 2007)

Cerceados no contato com a Funai, restava aos líderes envolvidos na UNI uma boa mediação com a sociedade não-indígena, especialmente na tentativa de pressionar pela opinião pública o diálogo com o Estado na defesa dos povos indígenas. Para isso, além da capacidade de se comunicar em bom português, era solicitada a capacidade de desenvolver uma “linguagem política” e de ter um conhecimento ampliado sobre a constituição social e política da sociedade não-indígena. Não é a toa que, até hoje, grande parte das lideranças indígenas de destaque têm em seu passado um histórico de contato ou mesmo de períodos de vida fora da aldeia, quando passam a acumular experiência que é usada posteriormente na mediação entre os índios e a sociedade.

O grande problema envolvendo essa mesma questão de percursos das lideranças, e que no caso da UNI levou ao desmantelamento da organização, é que por vezes a legitimação de seus representantes acaba ocorrendo por sua participação dentro das próprias organizações e Movimento Indígena (em mobilizações nas cidades, negociações com ONGs e em Brasília), sem necessariamente ter o mesmo respaldo em seus povos de origem.

Para uma organização que pretendia representar os povos de todo o país a UNI careceu de reconhecimento na base, ou seja, entre os grupos indígenas que ela dizia representar. Voltada para o diálogo com o Estado e as organizações de apoio e fomento internacionais, a União viu pouco tempo depois que carecia de recursos, meios para deslocamento e ainda possuía disputas internas que ameaçavam o desenvolvimento da entidade. Assim, reconhecendo os problemas, em Assembleia em 1982 foi decidida a regionalização da UNI em 5 unidades (Norte, Norte II, Centro-Oeste, Nordeste e Sul) na tentativa de alcançar o diálogo mais aproximado com os povos (Matos, 1997).

A medida, no entanto, não conseguiu reverter uma outra problemática, que foi a da convergência de opiniões. Representantes de bases com realidades tão diversificadas acabavam não se entendendo sobre as problemáticas mais urgentes e as formas de solucionar os problemas, por vezes convergentes mas em outros casos distantes, devido à trajetória de contato dos próprios povos. Dessa forma a UNI, que na crítica atual é vista pelas novas lideranças como uma entidade criada “de cima para baixo”, não conseguiu ampliar sua legitimidade.

Em 1985 então, a entidade sofreu internamente por três vias. Primeiramente a falta de articulação nas bases, depois a dificuldade de articular ações mais ampliadas e por fim os entraves que não permitiram seu reconhecimento legal. Se junta a isso a questão dos entraves criados pelo Estado, limitando a atuação da União das Nações Indígenas.

Todas essas dificuldades levaram a um progressivo esfacelamento da UNI que, no entanto, ainda teve um percurso de ação efetiva dentro desse mar de problemas que enfrentava. Um momento bastante favorável foi o da eleição de Mário Juruna em 1982 para Deputado Federal. Seu gabinete era visto como um espaço referencial, um ponto de apoio, de interlocução e contato com entidades de defesa dos direitos indígenas. Além disso, a facilidade de relação com as entidades de apoio, a exemplo do CIMI e Comissão Pró-Índio, possibilitava uma assessoria tanto de secretariado quanto no fomento a viagens, seja internacionais ou para os povos, a fim de divulgar a proposta de unificação da luta.

Durante o processo de formulação da Constituição Federal de 1988, a UNI ganhou novamente fôlego como representante dos anseios dos povos indígenas, chegando a elaborar um programa de defesa dos direitos indígenas, direcionado à Assembleia Constituinte. O documento pedia como objetivos principais a demarcação das terras,

respeito às culturas e acesso à plena participação na vida do país (direitos que, basicamente, já estavam no Estatuto do Índio, mas que não eram cumpridos).

Segundo Deparis (2007), a conquista dos direitos constitucionais de certa forma direcionou o olhar dos indígenas para o estabelecimento de embates mais locais, visto que os direitos gerais para os povos no Brasil já estavam garantidos. O momento pedia um olhar mais concreto para a realidade de cada comunidade e de como esta se adequaria às conquistas da Constituição. Isso, de acordo com o autor, teria sido o golpe final para o esfacelamento da UNI, que sobreviveu apenas com uma regional, a UNI-Acre, que desenvolveu um modelo próprio de luta regionalizada.

Podem ainda se somar à conclusão de Deparis outras problemáticas. A primeira delas diz respeito justamente à forma de criação da entidade, que surgiu a partir de um número limitado de lideranças e não conseguiu chegar até as comunidades no estabelecimento de um diálogo intenso. Por outro lado, a UNI foi alvo durante toda a sua existência de ataques por meio do Estado, que deslegitimava suas ações e minava por vários ângulos o desenvolvimento da entidade. A própria dificuldade de se estabelecer legalmente demonstra a fragilidade da organização diante dos poderes públicos, que ao chegar a 1988, com a garantia da possibilidade de legalização, não teve porém o fôlego da representatividade indígena para continuar existindo.

Mesmo com todos esses problemas é importante percebermos o valor dessa organização na divulgação internacional e diante da própria sociedade brasileira, dos problemas enfrentados pelos indígenas. Apesar de suas disputas internas (comuns em qualquer entidade, há de se observar) houve a possibilidade de divulgar problemas comuns, a exemplo da regularização fundiária ineficiente e da falta de políticas públicas que garantissem aos índios sua reprodução física e cultural.

2.6 A Constituição Federal na ampliação dos horizontes

Analisar o processo de formação do Movimento Indígena no Brasil, na década de 1970, traz dados fundamentais para a compreensão de como se organiza a ampla rede de relações que envolvem hoje os povos no país. Não só pela política indigenista oficial, mas pelas relações estabelecidas entre os diversos agentes governamentais e não governamentais no processo de reivindicações pelos direitos indígenas, percebemos a importância de observar as estratégias, por vezes sub-reptícias, que se estabeleceram. Essas redes de pessoas e de ações vai se reconfigurando ao longo dos anos, mas é na sua formação que temos os elementos que influenciam as ações e reflexões dos grupos na atualidade.

Percebemos que o Estado, até meados da década de 1980, encarou os grupos indígenas como um problema a ser resolvido pela assimilação à sociedade não-indígena. Sua diferenciação étnica era apontada como um problema e a garantia de seus direitos, principalmente em relação à terra, aparecia como um entrave, tanto a interesses políticos e econômicos locais quanto nacionais. A temática indígena, na verdade, foi tratada como algo a ser resolvido aquém dos seus maiores interessados (os próprios índios), oscilando entre o diálogo teórico e os interesses políticos, sendo os últimos sempre privilegiados, quando discordavam dos primeiros.

Apesar das pontuais mais insistentes tentativas de modificar esse processo dentro do órgão indigenista oficial, a exemplo da participação de pesquisadores, como o próprio Darcy Ribeiro, na elaboração de estudos por uma intervenção mais efetiva em defesa dos indígenas, a situação parece só ter se modificado a partir da entrada de novos interlocutores na discussão sobre o destino das populações índias. Elementos importantes convergiram para essa nova realidade. Vemos que através da crise que a Igreja Católica passava, ela foi

levada a refletir sobre uma nova perspectiva de “opção pelos pobres”, e remodelar sua perspectiva de evangelização junto aos índios. Por outro lado, a discussão sob novas perspectivas antropológicas levou os pesquisadores a se tornarem cada vez mais adeptos a um posicionamento ativo na defesa dos direitos indígenas.

Alie-se a isso um momento político em que os movimentos sociais passam a ter visibilidade, a partir do contexto das dificuldades econômicas pós 1974. Segundo Mutzenberg, que estuda os movimentos sociais no período de 1970 e 1980, as mobilizações no campo indígena não podem ser pensadas como fatos isolados. Elas na verdade teriam se fortalecido num período em que o autoritarismo do Estado passava a ser questionado, justamente pelo seu embrutecimento e a crise econômica que na conseguia ser controlada. Divergências entre militares e em setores da classe média levaram a um direcionamento para fortalecer o poder da sociedade civil, acrescido das pretensões da própria burguesia industrial, como argumenta o economista Bresser Pereira. Ele afirma que entre 1973 e 1974 a crise política e o consequente processo de democratização tiveram relação direta com um projeto burguês de hegemonia política.

Trabalhadores, intelectuais de esquerda, estudantes, Igreja, há muito lutavam pelo restabelecimento da democracia no Brasil. O fato novo vem alterar o equilíbrio de força: é a adesão do capital industrial, particularmente do capital competitivo... Além de classe dominante, pretendia também transformar-se em classe dirigente, e assim sacudir a tutela tecnocrática-militar (Pereira, 1983 apud Mutzenberg, 1999; p.127).

É nessa perspectiva que vemos não só o Movimento Indígena, como outros movimentos sociais, ganharem espaço na sociedade, mesmo que ainda duramente combatidos pelo militarismo. A progressiva abertura democrática no país, no entanto, vai, durante a década de 1980, possibilitando cada vez mais a reprodução dessas mobilizações, que têm como um ponto chave a Assembleia Constituinte, iniciada em 1986.

A Constituinte foi o momento de negociações políticas intensas, onde Estado e sociedade reorganizavam suas relações, em um processo de redemocratização que propiciou a participação de uma multiplicidade de setores organizados da sociedade. Esses setores, entre eles o próprio Movimento Indígena, participaram de debates onde puderam expor aos congressistas suas demandas, envolvendo nesses momentos, além dos próprios indígenas, antropólogos, ONGs e Igreja, em um momento intenso na defesa dos direitos étnicos (Evangelista, 2004).

A Assembleia Constituinte representou um momento de mobilização ainda mais ampliado para os indígenas. Durante esse período, organizações de apoio, a exemplo do CIMI, intensificaram os processos de contato e mobilização nas aldeias, chegando até povos não contatados pelo Conselho Indigenista, a fim de envolver o maior número possível de comunidades no processo. Além do trabalho de diálogo nas aldeias, onde era explicada a importância da Constituinte, havia a mobilização de recursos para a ida de lideranças até Brasília, fortalecer a visibilidade junto à opinião pública pela garantia dos direitos dos índios e assim fortalecer o lobby em defesa dos povos.

Evangelista (2004), em análise sobre a construção dos direitos indígenas neste período, apresenta de forma detalhada o processo de construção dos artigos constitucionais direcionados aos direitos indígenas. Estes foram realizados pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. O grupo, que deveria ser composto por 21 parlamentares, ficou apenas com 18, dado o pouco prestígio dos temas nela incluídos. No entanto, os integrantes desta subcomissão possibilitaram a realização do número máximo de audiências públicas, quando as instituições e profissionais ligados à questão indígena puderam discutir as propostas já encaminhadas. CIMI, ABA, Universidades, Comissão Pró-Índio, entre outros, estiveram envolvidos nas discussões,

ajudando a esclarecer, através do debate envolvendo Antropologia, História e a realidade dos povos à época, a justificativa para a legitimação dos seus direitos.

Há de se observar, no entanto, que essas audiências, apesar de bastante positivas no fortalecimento das reivindicações dos povos, por outro lado não estiveram fora do olhar de outros interessados, principalmente nos recursos das terras indígenas, a exemplo de mineradoras e madeireiros, que exerceram forte lobby na elaboração do texto final da Constituinte. Se houve avanços nos direitos indígenas, certamente não o foram sem algumas perdas, a exemplo do controle sobre o uso e extração de riquezas do subsolo dos territórios indígenas, que foi proposta vencida e acabou por se tornar hoje um dos recorrentes problemas entre os povos, principalmente nas regiões Norte e Centro-Oeste do país.

Mas, mesmo diante de fortes pressões políticas e econômicas, é inevitável a percepção sobre os ganhos no texto final da Constituição de 1988 – especificamente nos artigos 231 e 232 – que garantiu uma nova perspectiva de valores sobre os povos indígenas. Deixando de lado um olhar assimilacionista, a Carta Magna legitimou para os índios não só os direitos referentes a uma reprodução física e cultural, relacionadas à saúde, educação e terras, como também o respeito às suas tradições e, pela primeira vez no Brasil, o direito a se organizarem e ingressarem como pessoas jurídicas na defesa de seus interesses, como descrito no artigo 232, que diz:

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

A garantia da formalização de representações indígenas foi o ponto de apoio para a proliferação de organizações e ampliação do Movimento Indígena no Brasil. De Assembleias duramente combatidas pelo Estado, os índios tinham agora a possibilidade de

se legalizarem e se auto representarem diante não só do Governo, como também da sociedade nacional e internacional. Mesmo com as inúmeras dificuldades para a implementação do que estava na Lei, como se observa nos anos seguintes, foi com a Constituição em mãos que muitas comunidades passaram a vislumbrar um novo tempo de luta, e se mobilizaram em torno dessa esperança.

A UNI, no entanto, que por tantos anos clamou por esse momento, neste período já estava desgastada e foi sepultada ao mesmo tempo em que se legalizavam outras representações regionais. Foram crescentes as formalizações de organizações étnicas a partir de 1988. Basicamente, foram estabelecidas três tipos de entidades. Algumas delas eram voltadas para a mobilização política ancorada nos novos direitos adquiridos; outras se destinavam à implementação de projetos de desenvolvimento nas comunidades, a fim da captação de recursos e parcerias nacionais e internacionais. O terceiro tipo representava um misto entre as duas primeiras. Voltaremos a falar de forma mais detida sobre essas diretivas organizativas nos próximos capítulos, bem como de outras tentativas de mobilização nacional, nem sempre bem sucedidas.

O que parece necessário percebermos nessa retrospectiva do início do Movimento Indígena, é a criação de uma nova forma de representação entre os povos indígenas no Brasil, uma *tradição inventada*, no sentido empregado por Hobsbawm e Ranger, de que esta tem um aporte bem mais profundo no contínuo processo de contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira mutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social (Hobsbawm e Ranger, 2002; p.10).

A tradição do Movimento Indígena, dessa forma, aparece não como algo imutável, proveniente de uma tradição indígena genérica, mas sim de um processo de readequação às

mudanças sociais e políticas, que cria as possibilidades para um novo modo de reivindicação pelos direitos das comunidades. Uma tradição que envolve o surgimento de novos espaços de discussão, novos personagens de diálogo com os índios e um novo personagem que se molda diante do momento histórico – a liderança política. Um personagem que, mais que um mediador, vem ao longo dos anos surpreendendo aliados e opositores, índios e não-índios, na recriação constante de diálogos e estratégias políticas que denunciam uma capacidade de articulação que considera tanto o percurso étnico de seus povos quanto o debate com a estrutura política, social e econômica da sociedade não-indígena.

3. Mobilizando o Nordeste Indígena

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

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

Para iniciarmos essa discussão, apresento um pequeno resumo histórico de como a política indigenista reverberou entre os povos indígenas no Nordeste e de como esta possibilitou o longo e amplo processo de expropriação de terras que levou os povos da região a serem dados como extintos em quase toda a sua totalidade no fim do século XIX. Entender o penoso processo de perda das terras pode nos auxiliar a entender a forma como são tratados até hoje esses povos, vistos pelo senso comum, em sua visão mais positiva,

como “caboclos”,³³ “descendentes” ou “remanescentes” de uma população que não existe mais, e em seus piores comentários, como grupos de “vagabundos”, “desocupados” e “invasores de terras”.

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

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

A seguir apresento uma etnografia baseada tanto em entrevistas quanto em análise documental sobre a criação da Comissão Leste-Nordeste, posteriormente registrada como APOINME. Uma reconstituição de um trajeto construído e reconstruído diante das novas demandas históricas e políticas, que provocou diversas críticas internas e externas quanto

³³ O termo “caboclo” foi por muitos anos utilizados como discriminatório de uma população pobre de “descendência indígena”. Com o fortalecimento da mobilização dos povos no Nordeste, no entanto, esse termo foi apreendido pelos indígenas como um termo de indianidade no Nordeste, tornando-se vocábulo corrente na atualidade, utilizado como sinônimo de “ser índio” e não apenas “descendente”.

ao posicionamento que a organização vem desempenhando na busca de sua autonomia e de um diálogo mais qualificado com o Estado e as ONGs. Todas essas mudanças serão analisadas sob a perspectiva de uma construção política e social, que no percurso de estabelecimento foi revisando formas de relacionamento com organizações governamentais e não governamentais, indígenas e agências de fomento. Essa caminhada delinea o percurso específico da APOINME, mas também relacionado a processos de autonomia, mobilização social e envolvimento em redes políticas comuns ao Movimento Indígena no Brasil.

3.1 O longo contato – expropriação e invisibilidade no Nordeste indígena

Apesar das políticas indigenistas serem direcionadas a todo o país, as especificidades do contato em relação aos povos indígenas na região Nordeste³⁴ os tornaram um caso à parte na relação tanto com o Estado quanto com a sociedade não-indígena. Local de início da colonização, essa região passou pelas diversas políticas “pacificação” e assimilação dos povos indígenas, desde seu aprisionamento em aldeamentos, até a progressiva expropriação de terras que, se não foi exclusiva do Nordeste, certamente teve nessa Região um de seus exercícios mais intensos.

O longo percurso de contato dos povos indígenas no Nordeste com os colonizadores europeus, apesar de parecer um passado distante em relação aos acontecimentos atuais, traz dados que nos auxiliam na compreensão de como esses indígenas foram alvo, desde muito

³⁴ Lembrando que a região Nordeste não é vista aqui segundo sua divisão geopolítica, mas uma divisão denominada como “Nordeste Indígena”, que exclui o Maranhão e inclui Espírito Santo e Minas Gerais. Este recorte, segundo a definição oficial das lideranças da APOINME, se dá pelas características sociais e culturais desses povos, com um longo histórico de contato com a sociedade não-indígena. Podemos cogitar ainda que tenha tido influência nesta divisão a questão da presença do CIMI na fundação da Comissão Leste-Nordeste, posteriormente APOINME, já que as regionais CIMI Nordeste, (com atuação nos estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí) e CIMI Leste (com atuação em Minas Gerais, Espírito Santo e Extremo Sul da Bahia) agregam a mesma base de atuação da APOINME.

tempo, de expropriações e violências direcionadas a lhes desvincular de sua organização social, cultural e territórios, em favor das grandes oligarquias.

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

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

tendência então era a extinção da propriedade coletiva indígena e o repasse a não-índios (Silva, 1998).

A lei 601 de 18 de setembro de 1850, conhecida como “Lei de Terras” foi o golpe mais intenso em direção ao esbulho de terras, quando os donos de propriedades rurais tiveram que comprovar a posse das áreas e muitos indígenas viram seus territórios ainda mais ameaçados, embora existisse a inclusão de uma regulamentação sobre os aldeamentos, como explica Valle:

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

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

Mas extinção não significava o fim da responsabilidade com os indígenas. Na verdade se realizava pelo loteamento das terras e distribuição dos lotes entre as famílias

índias, o que contribuiu para aumentar a pressão dos não-índios ocupantes que também conseguiam documentos comprovando a posse de parte daquelas terras. Sem falar nas estratégias políticas locais que levaram muitos índios a serem destituídos mesmo do direito aos lotes que, quando não passavam para as mãos de terceiros, eram incorporados aos patrimônios das câmaras municipais. Assim, no ato da medição e demarcação, era comum que apenas a poucas famílias indígenas fossem destinados pequenos lotes, enquanto outras famílias se dispersavam (Silva, 2008; p.77).

Um exemplo das violências contra os povos no Nordeste neste período foi registrado nos *Anais Pernambucanos*, por Francisco Augusto Pereira da Costa³⁵, que escreveu sobre o caso dos índios Xukuru (Pesqueira-PE), explicando que em 1822 a Câmara Municipal já tratava da extinção do aldeamento deste povo, revertendo ao seu patrimônio as terras indígenas. Já neste ano Pereira da Costa assinala um movimento de resistência dos índios contra a ação, o que teria resultado “à sua maior e mais cruel perseguição”.

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

³⁵ Os *Anais Pernambucanos* compreendem o período de 1493 a 1850. São 357 anos de história narrada pelo F. Pereira da Costa, que durante vários anos reuniu documentos do período citado, que foram publicados pelo Arquivo Público Estadual de Pernambuco em 600 páginas impressas. O material aqui recolhido foi pesquisado pela internet, através do projeto “Pergunte a Pereira da Costa” (<http://www.liber.ufpe.br/pc/projeto.jsp>) que tem publicado em formato digital os 10 volumes dos *Anais Pernambucanos* num total de 5.566 páginas virtuais. (acessado em abril/2006)

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

O PIN de Águas Belas marcou o segundo processo de territorialização dos povos no Nordeste – o primeiro teria ocorrido a partir das missões, entre os séculos XVII e início dos XVIII, quando foram estabelecidos os aldeamentos (Oliveira, 2004). Ele apresenta elementos para pensar um processo de mobilização envolvendo um aliado de força política, que foi o Padre Alfredo Dâmaso, que atuou junto às autoridades federais no Rio de Janeiro, na sensibilização pela instalação do PIN Fulni-ô. O Padre Dâmaso também agiu nos anos seguintes no auxílio a outros povos indígenas no Nordeste, esclarecendo-os sobre os meios de serem reconhecidos pelo SPI e até financiando viagens dos indígenas à Capital Federal³⁶.

Este processo de territorialização demonstrou o caráter diferenciado do contato, onde eram os índios que buscavam o órgão indigenista, e não o contrário, como era de fato

³⁶ A atuação do Padre Dâmaso merece ser reconhecida pela sua importância no apoio à mobilização dos povos indígenas na Região, em um período em que havia pouca opção de apoio aos índios.

a função inicial do SPI, de atração e assimilação dos grupos. Esse movimento traz indícios de que os povos no Nordeste não foram passivos nesse processo, mas atuaram de modo a garantir benefícios do Estado (desde alimentos a instrumentos agrícolas, meios de transporte e cacimbas d'água), mesmo sendo apontados como índios já integrados à sociedade não-indígena.

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

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

O Toré representa uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos no Nordeste. Sua expressão não nasceu como um signo ligado à relação com o Estado, sendo anterior a isso em alguns grupos, mas certamente se difundiu entre os povos indígenas na Região como elemento de legitimação de uma identidade étnica, apresentado

como uma marca comum dessa *indianidade* no Nordeste. Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, se configura como um sinal diacrítico presente entre boa parte dos povos na região, embora tenha especificidades para cada grupo étnico. Realizado pelos indígenas, na maior parte das vezes acompanhado pelo pajé ou outra liderança religiosa do grupo, pode vir acompanhado ainda de outro ritual, a pajelança. Grünewald, que organizou uma interessante coletânea³⁷ sob a temática do Toré, observa os múltiplos sentidos desta dança, bem como da importância desta para o movimento de fortalecimento étnico.

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

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

Como vemos no exemplo do Toré, portanto, o que se torna marcante na *indianidade* é o estabelecimento pelos grupos étnicos de elementos simbólicos e políticos,

³⁷ O livro *Toré – regime encantado do índio do Nordeste* traz artigos com análises do ritual em diversos povos na região, em visões diversificadas que incorporam observações históricas, antropológicas e de etnomusicologia.

elaborados ou reelaborados a fim de provocar fundamentalmente o reconhecimento pelo órgão oficial indigenista, existindo, no entanto, outros objetivos alcançados com essa prática, como vimos acima. Esse processo, no entanto, não pode ser pensado, segundo Oliveira (2004), como um processo de mão única, pois não se trataria apenas de uma relação direcionada à homogeneização dos povos. Os povos, através do processo de reconhecimento, também passaram a desenvolver e fortalecer identidades étnicas individuais, que os distinguiram de uma suposta massa única de “índios no Nordeste”, mesmo tendo alguns elementos sociais, culturais e políticos confluentes.

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

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

Em uma tabela como o índice geral das Assembleias indígenas do CIMI, montada por Matos (1997) a partir do Boletim do CIMI, o Nordeste aparece tendo sua primeira reunião apenas em outubro de 1979, na Ilha de São Pedro, no território do povo Xokó (SE). Participaram da Assembleia além dos Xokó, outros 15 povos, sendo apenas 5 do Nordeste (Truká, Guarani, Tupinikim, Maxakali e Pataxó) e outros 10 (Kaimbé, Kayowá, Guarani, Tapirapé, Kayabí, Xavante, Bakairí, Irantxe, Rikbaktsa e Nambikuara) de outras regiões, de Norte a Sul do país, inclusive com lideranças mais experientes em encontros desse tipo, como os Xavante. Neste evento foram impedidos pela Funai de participar as lideranças dos povos Xukuru-Kariri e Xokó-Kariri, que aparecem com bastante força em Assembleias seguintes. Neste evento havia ainda a presença de dois funcionários do órgão indigenista, além do cel. Hécio, da Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior (DSI/Minter), o que certamente apresenta o caráter tenso e controlado da reunião, em um espaço que deveria primar pelo diálogo livre, como nas primeiras Assembleias.

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

Em termos de indigenismo no próprio CIMI havia muito preconceito contra os povos indígenas do Nordeste. Eu acho que “foi um dia desses” que o CIMI passou a assumir os povos indígenas do Nordeste, que passou a admitir a possibilidade de ter um vice-presidente, no meu caso, que só teve experiência com povos indígenas do Nordeste. Também era novo para as entidades indigenistas, era novo pra Antropologia, pra academia. Porque mesmo nós que contestávamos a

ideologia da integração, tínhamos também uma visão fatalista, determinista de que “ah, esses povos estão fadados ao desaparecimento”. (...) Quando começamos a trabalhar ouvíamos falar de 12 povos e percebemos depois que era tudo mentira, porque quando íamos visitar um povo indígena que era “o reconhecido”, eles diziam “ah, mas eu tenho família que mora na comunidade tal e lá também é índio”. Então, estavam lá. Não tinham coragem de assumir a identidade porque tinham medo de enfrentar o coronel da região, tinham medo do Governador do Estado, da polícia que invadia e ameaçava todo mundo.(Saulo Feitosa, ex vice-presidente e atual secretário adjunto do CIMI – entrevista realizada em 2005, durante Assembleia geral da APOINME na Baía da Traição PB)

A dificuldade de visibilidade dos povos na região Nordeste também reverberava no campo acadêmico. Segundo Oliveira (2004), os indígenas no Nordeste foram por muitos anos relegados ao segundo plano nos estudos antropológicos brasileiros. Avaliados como pouco diferenciados da comunidade não-indígena, eram vistos como irremediavelmente destinados à incorporação pela sociedade brasileira. Eduardo Galvão, em referência à relação dos índios no Nordeste com a comunidade rural, destaca que “o índio age aí como elemento receptor simplesmente” (Galvão, 1979; p.128), permanecendo como peça pertinente à teoria da aculturação, que pressupunha um gradual arrefecimento das culturas indígenas em detrimento da cultura nacional. Ao lado do conceito de aculturação, bastante difundido até a década de 1970, vem consequentemente o pouco interesse de etnólogos e antropólogos em estudar culturas com pouca distintividade cultural, que são consideradas por vezes indistinguíveis da sociedade não-indígena.

Essa visão assimilacionista, entretanto, foi sendo desmontada justamente pelo viés do fortalecimento das reivindicações políticas desses grupos étnicos, ainda no fim da década de 1970, e início da década de 1980³⁸. Os povos, assim, não são mais vistos por sua distintividade cultural, mas por elementos simbólicos e políticos que vêm resultando em um fortalecimento da identidade étnica. Essa mobilização tem entre os objetivos

³⁸ Exemplo de pesquisas entre os indígenas do Nordeste, ainda na década de 1970 e início de 1980, podem ser encontradas junto aos antropólogos ligados ao PINEB/UFBA, a exemplo dos professores Pedro Agostinho (Agostinho, 1974), Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (Carvalho, 1977) e Edwin Reesink (Reesink, 1983), que já desenvolviam pesquisas neste período sobre grupos étnicos da Bahia e no Nordeste.

principais o pleito pela legalização de territórios indígenas no Nordeste e a assistência do Governo Federal às demandas étnicas específicas em saúde e educação. Este movimento chamou a atenção de estudiosos das Ciências Sociais, que direcionaram seus trabalhos para um olhar menos naturalizado da “mistura” (OLIVEIRA; 1998) e hoje já englobam uma parte considerável dos estudos étnicos do país³⁹.

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

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

Percebemos que o contato prolongado com a sociedade não-indígena e a pouca “distintividade cultural”, que foi por muitos anos apontada como um elemento prejudicial a esses grupos, é reapropriada dentro do Movimento Indígena como uma vantagem no

³⁹ Entre os inúmeros trabalhos sobre índios no Nordeste, destacamos algumas coletâneas interessantes sobre o tema, a exemplo do livro *A viagem da Volta* (Oliveira, 2004), basicamente marcado por textos antropológicos e a coleção *Índios do Nordeste: temas e problemas* (Almeida, 2008), que já tem 10 volumes com artigos de historiadores e antropólogos. Outra leitura básica é o capítulo “Povos Indígenas no Nordeste: um esboço histórico”, no livro *História dos Índios do Brasil* (Carvalho, Dantas et al., 1992). Temas mais específicos, como o ritual do Toré, também podem ser encontrados na coletânea *Toré - regime encantado do índio do Nordeste* (Grünewald, 2005). Além desses livros mais recentes, existe um número grande de trabalhos acadêmicos em teses e dissertações que crescem a cada ano, demonstrando o interesse consolidado na temática indígena no Nordeste.

diálogo com aliados e opositores e no aprendizado dos caminhos diversos de atuação política – seja nas instâncias jurídicas, na Câmara Federal, nos meios de comunicação, com ONGs ou agências de fomento. É nessa perspectiva que vai se fortalecendo o Movimento Indígena no Nordeste, e por esse processo que nasce o desejo entre as lideranças de estabelecer um diálogo mais intenso, através de uma organização que agregasse suas demandas. Estava em curso o nascimento da APOINME.

3.2 Por uma organização nordestina: a Comissão Leste-Nordeste

O diálogo para o surgimento de uma organização indígena na Região Nordeste foi pontuado por um processo lento e pulverizado de debate entre os povos que foram se envolvendo em momentos diferentes na discussão por seus direitos. Reunidos sob um mesmo percurso histórico de contato inicial com a colonização européia, esses grupos foram marcados por um processo de “mistura” que os levou a reconhecerem consequências semelhantes de expropriados de suas terras e discriminação frente à sociedade não-indígena. Ao afirmarem uma identidade étnica, esses grupos marcaram seu percurso de formalização na mobilização política a partir da década de 1980, através de duas experiências fundamentais. A primeira foi a da UNI-Nordeste, criada em 1985, e a segunda a da Comissão Leste-Nordeste, surgida em 1990. Esta última se oficializa 5 anos depois como Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Apesar das duas organizações (UNI-NE e Comissão) não terem uma ligação direta, sendo a segunda fundamentada principalmente numa crítica à primeira, vale o registro sobre UNI-NE, a fim de compreendermos como se deu o percurso de possibilidades de ação e da rede de relações construída pelos primeiros povos na Região envolvidos no Movimento Indígena a nível nacional.

Para a análise sobre essas duas propostas de mobilização, recorreremos a entrevistas com participantes, tanto do processo de estabelecimento da UNI-Nordeste, quanto da Comissão Leste-Nordeste. Os depoimentos, principalmente no caso da Comissão, à qual nos deteremos com maior atenção, foram carregados de uma memória glorificadora da força e das dificuldades passadas pelas lideranças, que exaltam sua disposição em se reunirem em estruturas improvisadas – dormindo em redes embaixo de árvores, dividindo os alimentos de cada reunião – e de terem como meta a solidariedade entre os grupos, num momento de conhecerem a si e a seus direitos. A posição dos indígenas envolvidos neste primeiro momento nos pareceu bem similar ao perfil de militância presente na década de 1980 que era marcado pela paixão, tornando indissociável a vida particular da atuação no movimento. Esses militantes despendiam uma grande parte de seu tempo para a mobilização, e a compreendiam como um compromisso de vida, colocando questões pessoais em segundo plano em prol da coletividade (Gohn, 2002). Guardadas as distinções pessoais entre as lideranças que iniciaram as mobilizações, é possível perceber características bem próximas a esse perfil, o que nos ajuda a entender algumas das críticas dos antigos integrantes da Comissão à forma como as atuais lideranças atuam, negociando ações de forma mais comedida, dando espaço para pensar suas vidas para além das necessidades do movimento (e por vezes gerando crises pessoais por este mesmo motivo).

Essas entrevistas foram aqui apresentadas junto com a trajetória histórica analisada através de documentos recolhidos na sede da APOINME. Escritos em grande parte pela assessoria do CIMI (ao menos nos primeiros anos de mobilização)⁴⁰, os documentos (planos de trabalho anuais, ofícios de contato com ONGs, correspondências entre

⁴⁰ O CIMI prestava assessoria e trabalhava na discussão sobre os documentos junto com os indígenas, segundo depoimento de lideranças da APOINME. No entanto, na hora da escrita, os missionários, ao menos nos primeiros anos de mobilização, se responsabilizavam por adequar o que era discutido pelas lideranças ao padrão de escrita formal recorrente no meio burocrático das instituições formais, governamentais e não governamentais, servindo como “tradutores” entre indígenas e a sociedade envolvente.

organizações indígenas, etc.) nos permitem uma visualização mais estruturada em relação à precisão de datas e ações executadas. São, no entanto, ainda mais complexos na sua análise, já que levamos em consideração não só seu conteúdo mas a forma e contexto em que foram criados, por quem e a quem se direcionavam.

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

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

Segundo Saulo Feitosa, que participou do processo de instalação da UNI-Nordeste como representante do CIMI, a entidade chegou a ter uma atuação real na mobilização de povos, indo às aldeias falar sobre direitos indígenas e divulgar a sua representação regional. Também esteve presente em retomadas de terras, a exemplo de uma ocorrida nos Xukuru-Kariri (AL), em 1986, quando a União chegou a disponibilizar advogados para auxiliar os indígenas na manutenção da terra retomada. No entanto, a atuação da entidade

foi pontual e sua representação, através de poucos indígenas – Apolônio e alguns líderes mais articulados com a mobilização nacional, a exemplo de lideranças dos Pataxó (BA) e Guarani (ES), não foi suficiente para abranger todo o território nordestino e cimentar a permanência da entidade à frente da representação dos povos na Região.

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

A gente não conhecia ninguém, os índios, ninguém sabia quem era... A gente sabia que tinha uns índios em Alagoas, mas não tinha contato, até porque a gente não era reconhecido como tal e ninguém nos procurava, né? Mas aí quando surge essa retomada [Ilha de São Pedro], os índios começaram a se interessar, a começar a saber, e foi marcado um encontro pra lá, um encontro de índios nacionalmente⁴¹. Vieram índios do Sul, do Norte e os índios daqui, da região mais próxima. Não vieram de todo Nordeste, eles não foram né?, mas os índios de Alagoas tiveram por lá, quase todos, e assim, foi uma coisa muito bonita, e a gente ficou conhecido. A partir daí ficou tendo.. pegamos endereço de todo mundo, e todo mundo pegou endereço da gente, e aí começamos a entrar em contato... começamos a frequentar a administração da Funai em Maceió, porque aí também a gente ia se encontrando com outros índios, com outras lideranças, que sempre estavam lá resolvendo problemas, e a gente foi, até que se envolveu diretamente. E o processo de luta que foi acontecendo em cada povo, por exemplo, em Palmeira dos Índios, a gente se envolveu com a luta, aí ficou mais conhecido. Quando foi na nossa luta o povo de Palmeira dos índios se envolveu com a gente, foi também pra lá. Aí apareceram tudo, o CIMI, a ANAI, Comissão Pró-Índio, foram aparecendo pra ajudar a esclarecer, até porque a gente não sabia muito nada sobre, né? E aí a gente começou a ter essa relação...(Girleno Xokó – liderança Xokó - SE. Entrevista realizada em 2005, durante Assembleia geral da APOINME na Baía da Traição - PB)

A fala de Girleno nos esclarece sobre as variadas táticas utilizadas pelas lideranças no estabelecimento do contato, que se perpetuaram nos anos seguintes, por entre os canais que

⁴¹ A primeira Assembleia indígena da Região Nordeste, ocorreu entre 11 e 14 de outubro de 1979, citada anteriormente.

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

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

Os Xokó mostram, portanto, as possíveis redes de diálogo que já estavam sendo tecidas antes da UNI-NE. Mesmo que de forma individual, com cada povo buscando suas alianças possíveis, e muitos ainda engatinhando na busca de uma mobilização de sua comunidade, ocorrera um movimento de lideranças à procura de uma integração de forças. Essa mobilização se intensificou no processo de ampliação das Assembleias e das viagens de intercâmbio de indígenas que eram convidados a conhecer a realidade de seus vizinhos

e a aprender sobre suas reivindicações e formas de luta (a exemplo das retomadas de terras)⁴².

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

Essa reflexão sobre uma representação regional diferenciada do modelo da UNI ganhou força à medida que foram se intensificando os contatos entre os grupos étnicos. Um dos momentos importantes nesse processo foi em 1987, no Encontro Regional dos Povos em Situação de Conflitos Emergentes, realizado em Salvador (BA). Nesse encontro foram colocados em pauta os principais problemas enfrentados pelas comunidades indígenas na região, que elencaram o conflito por terra, e a consequente necessidade de regularização dos territórios, como o principal problema entre os presentes. No diálogo sobre suas necessidades foi então apontada a possibilidade de uma organização regional, à parte da UNI, que seria construída em alicerces diferentes de ordenamento. A sugestão era criar uma articulação de comunidades, que viessem a dar uma continuidade no diálogo, a fim de se conhecerem e se fortalecerem enquanto uma articulação regional.

⁴² Essas viagens envolviam não só os indígenas como também missionários. Geralmente os missionários eram levados a conhecer novos povos através de lideranças de comunidades já contatadas pelo CIMI. Era uma forma de facilitar o diálogo e diminuir a desconfiança entre os indígenas dos novos grupos, que por vezes já tinham sido orientados pela FUNAI a não entrar em contato com o Conselho Indigenista. (Informação proveniente de entrevista realizada com o coordenador executivo da APOINME, Zé de Santa Xukuru, realizada em junho de 2008 na sede da APOINME em Olinda-PE.

Essa proposta foi alimentada nos meses seguintes, em meio à grande mobilização pela Assembleia Nacional Constituinte, quando outras demandas mais urgentes foram exigindo a presença de lideranças de todo o país. Segundo o coordenador da APOINME, Zé de Santa Xukuru⁴³, nesse período, para além das viagens à Brasília, ampliaram-se os debates nas aldeias, quando participavam missionários do CIMI e por vezes indígenas de outros povos, que iam conhecer os “parentes”. Esse processo foi ampliando os contatos e afinando os diálogos, até que em 1989 os Pataxó (BA) chamaram algumas lideranças para sua área, a fim de discutir a realidade regional.

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

⁴³ Entrevista realizada em junho de 2008 na sede da APOINME em Olinda-PE.

uma segunda reunião, que contou com a presença de Maninha Xukuru-Kariri e Wilson Pataxó Hã-Hã-Hãe (Apoínme, 1996).

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

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

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

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

A Comissão Leste-Nordeste teve o apoio direto do CIMI em sua formação. Aos missionários era dado o papel de mobilizar recursos para o deslocamento de lideranças, o

auxílio nos diálogos sobre os direitos e no registro do que era discutido, apresentando ao final um resumo das propostas. Essa atuação foi além da proposta ideológica da teologia da libertação para os encontros, onde era discutida uma forma diferenciada de interlocução entre as lideranças, fugindo ainda da ideia do modelo formalizado de atuação promovido pela UNI-NE. Tanto foi essa oposição à UNI que entre as principais propostas da Comissão Leste-Nordeste estava a construção de uma estrutura fluida, sem sede ou mesmo registro, que teria como proposta a mobilização política, o diálogo, a troca de experiências e a união de forças, longe das grades burocráticas de uma organização formalmente estabelecida.

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

De acordo com relato de Maninha Xukuru-Kariri,⁴⁴ a II Assembleia, realizada em 1992 no território Xukuru (PE), já trouxe um número bem maior de participantes. O crescente envolvimento de indígenas, demandando cada vez mais recurso e tempo para as

⁴⁴ Depoimento apreendido em exposição verbal, gravada, durante Assembleia geral da APOINME na Baía da Traição – PB, em 2005, onde Maninha Xukuru-Kariri apresentou um histórico da criação da APOINME.

discussões, foi mudando a proposta inicial de estruturação fluida da Comissão, que da perspectiva despretensiosa de mobilizar indígenas para o diálogo, passa a ser pensada, efetivamente, como uma organização que necessitava de uma estrutura mais elaborada de funcionamento.

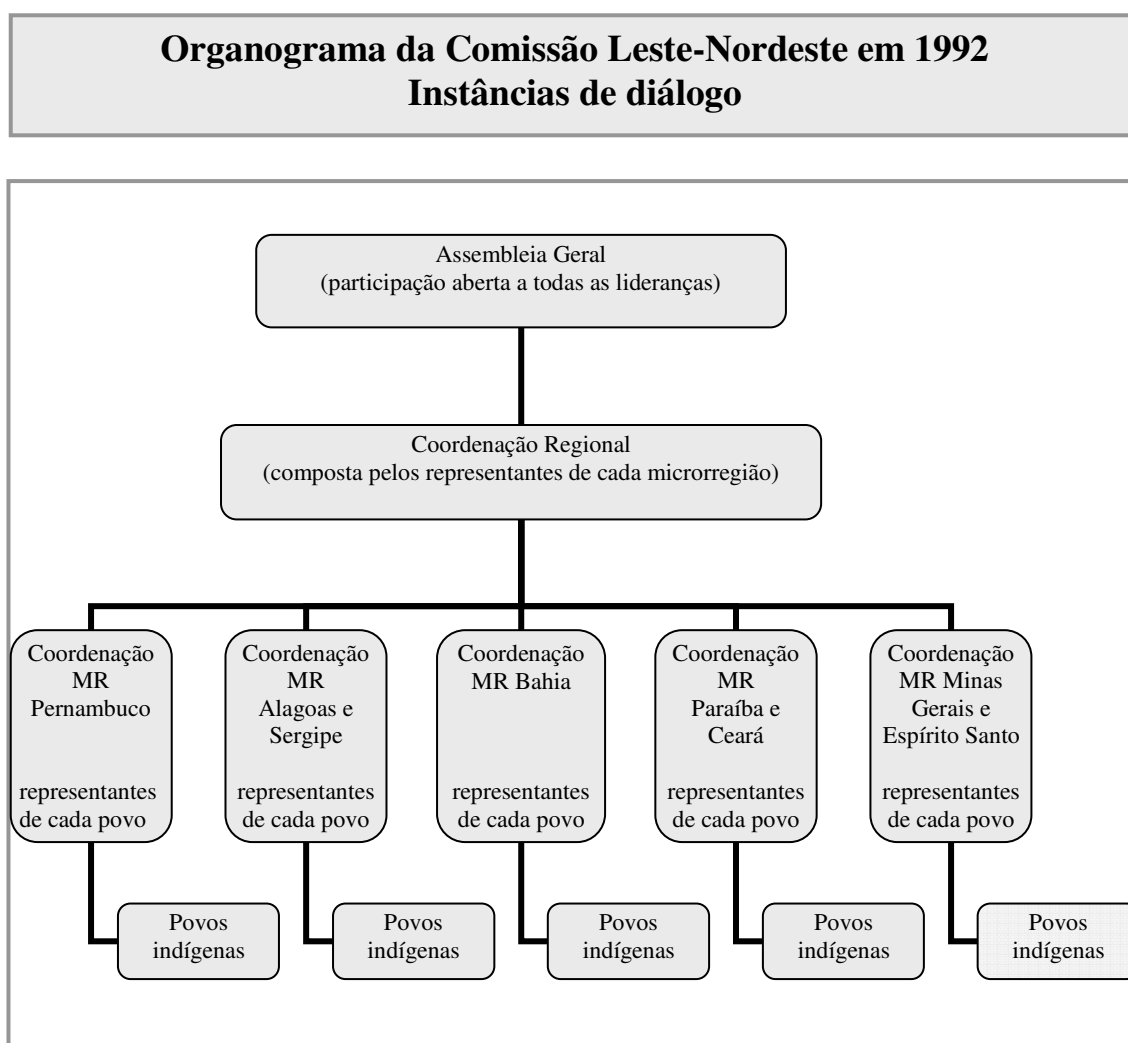
Em 92 teve a segunda Assembleia, e aí a gente animou-se mais, porque aí tinha 64 lideranças, a gente ficou eufórico. 64 lideranças indígenas!!! Na época havia 29 povos, e 24 naquela segunda Assembleia. E naquela Assembleia aí eu lembro que companheiro Caboquinho já entrou naquela época, ele entrou representando o CAPOIB⁴⁵, que tava surgindo no Brasil e nos continuamos a caminhar e aí foi se construindo a estrutura da APOINME. (Maninha Xukuru-Kariri – liderança Xukuru-Kariri, falecida em 2006. Depoimento apreendido em exposição verbal durante Assembleia geral da APOINME na Baía da Traição – PB, em 2005.

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

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

⁴⁵ Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), criado em 1992, representa a segunda tentativa, após a UNI, de organização dos povos sob uma única organização nacional. Falaremos mais detalhadamente sobre esta entidade no capítulo 4.

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



Se a proposta inicial da comissão era de envolver o maior número possível de povos na organização, com a concretização dessa perspectiva a problemática se voltou para o estabelecimento de uma estrutura hierarquizada que desse conta da quantidade de participantes. Afinal, com a ampliação da participação, a questão dos recursos para os

encontros se tornou um elemento de peso na equação. A II Assembleia Geral trouxe a reflexão da Comissão como algo além de um grupo de pessoas discutindo seus problemas. Ela começava a aparecer, tanto localmente quanto no cenário nacional, como uma instância de referência no Movimento Indígena no Nordeste e essa constatação levou à definição da necessidade de uma personalidade jurídica para a organização.

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

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

Durante estes primeiros anos da década de 1990, portanto, foi trabalhada a consolidação da Comissão Leste Nordeste tanto na esfera regional quanto nacional, ampliando sua participação frente a discussões pelos direitos étnicos e no estabelecimento de encontros e seminários em suas MRs, a fim de capacitar as lideranças envolvidas com a

comissão sobre a política indigenista e as possibilidades de movimentação dentro do espaço político local, regional e nacional. Em paralelo ia sendo construído um projeto cada vez mais claro de organização legalmente estabelecida. Essa proposta foi de encontro com algumas lideranças, que propunham a comissão como uma organização não formalizada, que pudesse servir mais à integração das lideranças que a um projeto burocrático de atuação política. Muitas dessas lideranças terminaram por abandonar nos anos seguintes a participação junto à Comissão e posteriormente a APOINME, e ainda hoje lembram dos primeiros anos de mobilização quando, segundo eles, os coordenadores eram mais interessados em mobilizar os povos que em dialogar com o Governo e ONGs⁴⁶.

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

⁴⁶ Optei por não citar o nome dos indígenas que criticam a forma organizativa da APOINME hoje, a fim de não prejudicá-los. No entanto, penso que é importante expor suas observações para podermos entender em que bases a Articulação vem trabalhando hoje, e os caminhos escolhidos e/ou abandonados nesse percurso de consolidação.

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

Essa distinção aparentemente evidente (afinal, seria utópico pensarmos em uma organização formada pela totalidade de índios na Região), na verdade vem a evidenciar que, tanto a UNI-NE quanto a Comissão Leste-Nordeste eram formadas por intermediários, tradutores entre a organização política das comunidades e a política indigenista nacional. A chamada “base”, portanto, seria composta por autoridades indígenas locais, que teoricamente serviriam de porta-vozes de seus povos, levando as demandas destes e trazendo informações sobre as mobilizações regionais.⁴⁷ Qual então seria a distinção entre as duas organizações, já que tanto a primeira quanto a segunda foram instituídas através de encontros de lideranças? A resposta parece estar no tempo de maturação de cada uma.

No primeiro caso, temos a UNI-NE fundamentada em uma organização já existente – a UNI nacional, com suas formas de atuação instituídas. Trata-se, na verdade, de uma

⁴⁷ Não uso a palavra “teoricamente” de forma a desmerecer o trabalho de inúmeras lideranças que trabalharam por anos na mobilização e esclarecimento de seus povos sobre direitos e formas de atuação em defesa de seus direitos. Pelo contrário, é evidente a dedicação desses indígenas no trato com seus povos. No entanto, é preciso observar para o fato de que nem todos os ditos líderes assim atuavam e que alguns, apesar de aparecerem no cenário regional e nacional como vozes importantes nas ações de mobilização política, pouco faziam em relação ao diálogo com o seu próprio grupo étnico.

subdivisão de uma organização estabelecida, que mesmo tendo seus representantes envolvidos em um debate aberto em Assembleia, entrariam dentro de uma lógica de atuação já em andamento. Não cabia a uma regional questionar a formação da UNI, mas fazer parte desta, de forma a dar uma continuidade com maior proximidade com os grupos no Nordeste, apoiando ações como as retomadas e se envolvendo em discussões e defesa pública dos direitos étnicos.

No caso da Comissão Leste-Nordeste, a forma de organização resultou de um debate mais embrionário, onde as formas de ação, demandas e possibilidades de atuação foram se fundamentando à medida que se desenvolveu a própria organização. Há de se considerar ainda que esta tenta inicialmente primar por uma estratégia avessa à formalização, buscando um modelo alternativo, centrado mais no diálogo que em uma estrutura fixa. Podemos afirmar, portanto, que tanto a UNI-NE quanto a Comissão foram criadas a partir de uma “base” formada por representantes de povos indígenas. No entanto, enquanto no primeiro caso seus participantes estavam presos a um modelo de estrutura organizacional já convencionado, deixando pouca margem para a criação, o que limitou a ampliação de uma discussão das “bases”, no segundo foi possível a criação de uma proposta partindo da realidade regional das lideranças envolvidas, para daí ir se construindo uma proposta mais concreta.

Pensar a Comissão como uma “organização de base”, portanto, significa pensar essa organização como formada a partir de um agregado de lideranças indígenas, representando os seus povos de origem, respaldados pela organização política de cada comunidade⁴⁸ e

⁴⁸ A própria “base” de cada liderança, ou seja, o seu povo de origem, deve também ser relativizada, sendo esta “base local” fundamentada na organização política de cada grupo, com valores e propostas de ação bem definidos. Esses diversos níveis de intermediação levavam por vezes ao questionamento sobre a representatividade das lideranças, uma temática recorrente em trabalhos antropológicos destinados a compreender a formação de lideranças indígenas (Brown, 1993; Ricardo, 1995; 1996; Bittencourt, 2000), que será aprofundado nos capítulos seguintes.

envolvidos em um processo de discussão e formação que congregava as propostas ideológicas do CIMI em acordo com problemáticas locais semelhantes, que tinham a espoliação da terra como elemento principal de embate. Como veremos no capítulo dedicado às lideranças, esse respaldo da organização indígena local, que entre os primeiros integrantes da Comissão significava também o respaldo da comunidade, dado que muitos eram também caciques em seus povos, tende a se modificar com o tempo, quando novas demandas do Movimento Indígena levam a um perfil progressivamente diferenciado de atuação, demandando pessoas com um grau de estudos maior, não só na educação formal, mas principalmente em funções administrativas/burocráticas demandadas pelo próprio Movimento Indígena.

Falar da “base” como o total de indígenas nas regiões Nordeste e Leste serve como um argumento de força política para o movimento, na representação de milhares de indígenas, e em nada depõe contra a nossa análise, que compreende ser este um argumento válido e ratificado pelo intenso trabalho das lideranças envolvidas nesta mobilização. Ao esmiuçar a questão da base, no entanto, nos parece ser possível alcançar uma análise mais aproximada do que realmente vem a ser definido como Movimento Indígena, através de processos complexos de valores observados por uma lente que possa encarnar posições políticas e ideológicas, no tênue equilíbrio entre valores pessoais, locais e regionais.

3.3 Oficializando a mobilização: surge a APOINME

A oficialização da Comissão Leste Nordeste como APOINME aconteceu em 1995, durante a IV Assembleia Geral da Comissão Leste-Nordeste, em Belo Horizonte (MG), que contou com 108 participantes. Neste período também foi criado o Estatuto da entidade, pensado desde 1993. O estabelecimento oficial da APOINME, além da mudança na perspectiva de atuação legalizada, gerou progressivamente algumas alterações nas

demandas da organização. Sua prioridade continuou a ser a reivindicação pela regularização das terras indígenas – tendo inclusive mantido a perspectiva de atuação em retomadas e mobilização de vários povos na ocupação de territórios. Também se intensificou as participações em fóruns, seminários e Assembleias indígenas, que auxiliavam na divulgação do nome da organização entre lideranças de todo o país, além de agências estatais e não governamentais. No entanto, começaram a surgir novas necessidades, decorrentes da própria intensificação dos trabalhos. Entre elas estava a busca por uma relação mais efetiva com as microrregionais, que desenvolveram ao longo do tempo estratégias próprias de reprodução.

Destaco aqui um breve histórico do estabelecimento da Articulação e passo à reflexão sobre a forma como ela vai progressivamente pluralizando suas ações nos estados, se tornando uma organização que tem a autonomia das MRs como elemento de destaque para a compreensão das estratégias de manutenção de uma organização indígena. Uma forma organizativa que dá ainda mais ênfase ao caso dos índios no Nordeste, marcados por demandas semelhantes, mas redes diferenciadas de relações políticas, econômicas e sociais construídas em tempos históricos e espaços geográficos diferenciados.

A oficialização da Articulação, em 1995, trouxe como coordenadores gerais os índios Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru; Wilson de Jesus Souza, o Wilson Pataxó Hã-Hã e Salvino dos Santos Brás, Pataxó. Para além destes nomes, outros indígenas contribuíam no dia-a-dia da organização. Destaco aqui o nome de Etelvina Santana da Silva, Maninha Xukuru, que teve participação intensa durante todo o estabelecimento da Comissão e posteriormente APOINME, tendo por vários anos sido o nome de referência da organização. Liderança com um nível de escolaridade em destaque diante da média de participantes da Articulação (tinha o Ensino Médio completo), Maninha trabalhou na

confeção de documentos e correspondências da APOINME como organizações governamentais e não governamentais, organizou eventos indígenas e angariou recursos para as mobilizações. A própria sede física da APOINME, estabelecida em Palmeira dos Índios, Alagoas, no ano de 1995, teve seu local determinado justamente pelo pedido de Maninha, que só aceitou trabalhar em um local próximo a seu povo.

Há 20 anos as lideranças tinham algumas limitações, enfim, não dominavam bem a escrita, a leitura. Foi uma instituição que se formou com uma personalidade jurídica, mas com um pensamento, uma visão da diretoria, ainda muito informal. (...) Primeiro ninguém queria assumir a Coordenação Geral da instituição. E aí Maninha, uma jovem cheia de esperança, tinha vindo estudar em Recife, mas não deu certo, aí voltou pra aldeia e nas primeiras reuniões da Comissão Leste Nordeste ela ia com o pai e mostrou a vontade de contribuir. E ela falou “eu aceito ser coordenadora, mas com uma condição, desde que o escritório seja em Palmeira dos Índios, pra eu não me distanciar do meu povo”. Como não tinha nenhum outro interessado, apoiaram e foi pra lá e passou 10 anos, de 95 a 2005. (Uilton Tuxá – coordenador geral da APOINME. Entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

A sede da APOINME foi então estabelecida em Palmeira dos Índios, com uma estrutura pequena, dispondo de poucos recursos tanto para sua manutenção quanto para o sustento dos coordenadores que lá ficavam. Estes recebiam uma ajuda de custo que por vezes era dividida pelo tempo que cada um passava neste escritório. Havia um certo rodízio entre as lideranças de outros estados, que ficavam por algumas semanas no local e posteriormente retornavam às suas aldeias, à exceção de Maninha, que residia próxima e se ausentava apenas nos fins de semana.

A sede da APOINME, assim como os trabalhos que desenvolvia, passou a ser mantida por projetos, ainda poucos, e que por vezes não supriam as demandas. Nos anos seguintes ao estabelecimento da APOINME, é grande o número de documentos, principalmente ofícios endereçados a organizações não governamentais, que atestavam a falta de recursos que a entidade dispunha. Em carta de 10 de janeiro de 1996, Maninha e

Girleno Xokó assinam ofício endereçado ao Frei Enoque, falando da situação difícil do escritório da APOINME, que estava sem dinheiro para fotocópias ou mesmo pagamento da conta telefônica, por conta dos recursos do projeto que mantinha a organização terem acabado e a verba para um próximo só ser recebida após cerca de três meses.

A articulação passou por problemas de falta de recursos desde sua criação e nunca sanou as dificuldades de financiamento. Provida por projetos pontuais, a APOINME já trabalhou com a perspectiva de autossustentação pela contribuição dos próprios indígenas (essa possibilidade teve destaque no documento de planejamento de atividades de 1997), mas não obteve sucesso. Representante de uma coletividade que tinha como uma das semelhanças a pobreza e falta de sustento para suas famílias, que careciam não só de terra como também saúde, educação e meios de sobrevivência, não havia como buscar recursos entre grupos já tão carentes. Assim, a organização continuou a atuar com as possibilidades de alianças que dispunham. Entre os maiores aliados estava o CIMI, que inclusive cedeu seu endereço em Recife (PE) como o oficial da APOINME até 2008, disponibilizando sua estrutura física para a comunicação entre as lideranças e entre organizações públicas e estatais nos primeiros anos da organização. O CIMI também atuava na confecção de projetos, geralmente direcionados à CESE, OXFAM, igrejas e órgãos públicos (prefeituras, secretarias de educação e cultura), estes últimos sendo chamados a contribuir geralmente nos encontros de lideranças. O contato com agências de fomento internacionais era ainda dificultado até o final da década de 1990, principalmente pela falta de visibilidade dos indígenas no Nordeste, preteridos pela sua pouca distintividade cultural.

A questão dos recursos para manutenção dos trabalhos da APOINME reflete não só a dificuldade para o estabelecimento de uma organização indígena no Nordeste, mas também acentua a pluralidade de relações das lideranças das MRs, que de forma diferenciada

desenvolviam e até hoje desenvolvem estratégias para a manutenção da organização, ressaltando alianças estaduais por vezes opostas ideologicamente, mas que possibilitam a reprodução das demandas que chegam à Coordenação da APOINME.

A APOINME representa 65 povos, que somam cerca de 150 mil índios distribuídos em 10 Estados que compõem 9 microrregiões (AL/SE, BA/N, BA/S, CE, ES, MG, PE, PB e PI/RN)⁴⁹. Desse total de povos, 9 habitam em mais de um estado, sendo eles: Atikum (BA e PE), Pankararú (MG e PE), Pataxó (BA e MG), Potiguara (CE e PB), Tabajara (CE e PB), Tuxá (BA e PE), Truká (BA e PE), Tupinambá (BA e CE) e Xukuru-Kariri (AL, BA e MG). Abaixo apresento uma lista, proveniente de informações da Articulação, datada de 2009, com a lista de povos por estado e Núcleo Regional (uma instância criada em 2009, como intermediária entre a sede e as MRs, que falaremos de forma mais detida no próximo capítulo). A grafia dos nomes segue o que foi apresentado pela APOINME. É importante salientar que os povos citados não constituem o total de grupos étnicos na região de abrangência da Apoinme, tendo alguns ainda não estabelecido contato com a Articulação, e por consequência não são citados. É o caso, por exemplo, dos Caboclos do Açu, ou os Mendonças do Amarelão, ambos no Rio Grande do Norte.

Núcleo Regional 1

- ✓ MR Alagoas/Sergipe (11 povos): Aconã, Geripankó, Kalankó, Koiwpanká, Katokin, Karuazu, Kariri-Xokó, Tinguibotó, Wassú, Xukuru-Kariri e Xokó.
- ✓ MR Pernambuco (11 povos): Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankararu, Pankaiwká, Pankará, Pipipã, Tuxá, Truká e Xukuru.
- ✓ MR Paraíba (2 povos): Potiguara e Tabajara.

⁴⁹ Dados obtidos na sede da APOINME, com a coordenadora Ceíça Pitaguary, em 2009.

Núcleo Regional 2

- ✓ MR Bahia Norte (11 povos): Atikum, Kantaruré, Kaimbé, Kiriri, Pankararé, Pankarú, Tuxá, Tumbalalá, Truká, Truká/Tupã e Xukuru-Kariri
- ✓ MR Bahia Sul (4 povos): Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Paiaia, Tupinambá

Núcleo Regional 3

- ✓ MR Ceará (13 povos): Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kanindé, Kariri, Kalabaça, Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tremembé, Tupinambá. Tubiba-Tapuia e Tabajara.
- ✓ MR Piauí / Rio Grande do Norte (2 povos): Comunidade do Piripiri e Índios de Katú

Núcleo Regional 4

- ✓ MR Minas Gerais (9 povos): Aranã, Krenak, Kaxixó, Mokurin, Maxakali, Pataxó, Pankararu, Xakriabá, Xukuru-Kariri.
- ✓ MR Espírito Santo (2 povos): Guarani e Tupiniquim

Dou destaque à autonomia dessas microrregiões. Pensadas como forma de facilitar a comunicação entre a Coordenação Executiva e os povos, esses núcleos estaduais foram além e estabeleceram bases próprias de existência e diálogo. Apreender como se dá essa reprodução reflete uma das características mais interessantes da Articulação, que transita constantemente entre a centralização de objetivos e a pluralização de estratégias locais. Enquanto estados como o Ceará trabalham de forma mais intensa como microrregionais de uma organização do Nordeste e Leste, realizando seminários para aproximar os povos, indo à imprensa denunciar a realidade precária dos grupos e integrando as comunidades de

seus estados numa reflexão sobre a conjuntura política e as necessidades de capacitação de suas lideranças; outros se arrastam de forma precária, com representantes de microrregionais que pouco fazem para divulgar o nome da Comissão entre os povos de seu estado ou mesmo em sua comunidade.

A dificuldade parece partir da questão de que o trabalho dos coordenadores de MRs, não remunerado, está atrelado a uma posição de compromisso pessoal das lideranças envolvidas. Seja pelo pouco conhecimento de como realizar as mobilizações, excesso de trabalho ou mesmo falta de interesse em mobilizar os grupos, o caso é que nem todas as MRs desenvolveram um corpo de ação efetivo para articular os indígenas a defenderem seus direitos – sendo que, em alguns casos, parte dos índios sequer conhece a existência da organização. Já em outros, as MR praticamente alavancaram as reivindicações estaduais com base na existência da APOINME.

Destaco aqui três microrregiões que nos trazem um panorama dessa pluralidade: Pernambuco, Paraíba e Ceará. Esses três estados possuem hoje projetos diferenciados em cada MR, que só podem ser compreendidos através de uma análise sobre a *situação histórica* (Oliveira Fº, 1988) em que foram sendo construídas as relações entre os diversos agentes envolvidos na política indigenista local. Cabe destacarmos a importância do coordenador da MR para a caracterização do desenvolvimento de ações em cada localidade. Suas relações sociais e políticas traduzem a própria reprodução da APOINME em cada Estado. No entanto, outros fatores se fazem presentes nesta equação, a exemplo dos aliados históricos envolvidos na luta dos povos indígenas, nas relações com o órgão oficial indigenista e na ampliação do diálogo entre os próprios indígenas, que repensam posições e levam a organização a novos rumos, confrontando velhas práticas e recriando novas alianças.

De fato, observando os três estados percebemos que, durante o período desde a construção do Movimento Indígena até os dias atuais, os agentes presentes na arena política indigenista são praticamente os mesmos – temos as organizações não governamentais (que têm certa variação de estado a estado, mas desempenham um papel semelhante de apoio à causa indígena), as agências governamentais (incluindo a Funai, Funasa e instâncias executivas estaduais e municipais) e os indígenas (seja organizados por entidades de um só povo ou povos de um estado, ou por regionais, como a APOINME). Também fazem parte desse leque as universidades – através de trabalhos pontuais ou mais permanentes de apoio aos povos indígenas, e que têm expandido os trabalhos de pesquisa e extensão a uma atuação cada vez mais ativa na política indigenista.

É interessante atentar para o fato de que, assim como há uma pluralidade de agentes estatais e ONGs, com objetivos diversificados de atenção às comunidades, também os indígenas se apresentam de forma plural no contexto de reivindicações políticas e ações sociais organizadas. De fato, a partir da década de 1990, houve um boom de associações indígenas criadas como mecanismos de representação política por delegação, destinadas ao diálogo com agências públicas e privadas, no trato de “demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado)” (Ricardo, 1996; p.90), sendo recentemente adicionadas também associações de categorias sociais específicas, a exemplo de mulheres e jovens. Não pretendo traçar uma longa listagem de organizações em cada um dos Estados, mas observar que, para além das MRs da APOINME, existem outras organizações indígenas em níveis locais ou estaduais que também trabalham a partir da mobilização étnica. Essas organizações, no entanto, não competem em amplitude geográfica com a APOINME, mas exercem influência dentro de suas áreas e por vezes traçam contatos próximos com a Articulação, em um diálogo que levou a APOINME, em

2008, a agregar a palavra “organizações” ao nome da entidade, a fim de abarcar o caráter mobilizatório das pessoas jurídicas criadas pelos povos representados.

Percebemos, assim, a pluralidade de agentes e agências envolvidas na discussão do Movimento Indígena em cada Estado. Mas, se é repetida a presença de determinados personagens nas arenas políticas indigenistas estaduais, são dos mais plurais os arranjos de alianças que os envolvem em cada realidade local. Aliados em determinados estados podem ser vistos como oponentes em outros, e a todo o momento as posições assumidas nessas relações são revistas, não havendo qualquer compromisso permanente entre os personagens envolvidos neste jogo político, que se recria a cada dia, dependendo de fatores históricos, políticos ou sociais. A lealdade evidente que a maior parte das lideranças define é mesmo para com suas comunidades, sendo o cenário de personagens envolvidos no campo político muito mais peças a serem utilizadas no jogo de busca por benefícios para os indígenas, que propriamente aliados perenes em embates ideológicos. Algo que Ramos assinalou muito bem em sua reflexão sobre o “relativismo de percurso” que os indígenas constroem na mobilização política, levando o antropólogo a “entender o móvel em vez de torná-lo fixo” (Ramos, 1991).

Apropriando-se das diretrizes humanistas das organizações não-governamentais, as ONGs, e acionando os seus próprios recursos étnicos como instrumentos políticos, eles misturam planos e dimensões que poucos brancos imaginariam ou ousariam. Ao assim fazerem, os índios conduzem-nos, ao menos a nós, antropólogos, a mais um exercício de distanciamento e passamos a olhar o fixo como se fosse móvel, ou melhor dizendo, a entender o móvel em vez de torná-lo fixo. Levam-nos a relativizar conceitos que, pela carga ideológica que receberam no campo minado dos interesses políticos, acabaram por se cristalizar em preceitos intocáveis. (Ramos, 1991; p.11)

À medida que amadurece sua experiência política, os índios vão se livrando do peso de amarras ideológicas imputados pelas diversas agências, partindo para o improvisado e a experimentação do que para ele seriam ferramentas utilizadas conforme as necessidades do

momento (*ibid.*). O resultado são formas de ação política diversificadas no tempo histórico e no espaço geográfico, só compreendidas se observadas dentro de uma constante *flutuação de relações*.

É pela observação das estratégias políticas dos índios no contexto interétnico que podemos desnudar a mobilidade de ações que as lideranças desempenham no campo político. Para isso, trazemos uma rápida análise sobre a construção das mobilizações indígenas em cada um dos três estados analisados, citando os agentes de destaque e as formas como eles se movem no tabuleiro da política indigenista. A partir daí observo como a APOINME se insere em cada realidade, através de suas MRs, dentro de um percurso histórico fluido, com constantes mudanças de alianças e/ou oponentes, construído e reconstruído ao sabor de novas demandas e oportunidades sociais e políticas.

Tivemos a possibilidade não só de conhecer a história de cada uma das três MR aqui analisadas, por informações bibliográficas e entrevistas, como também pelo trabalho de campo em eventos realizados em cada um dos Estados. Nesta oportunidade, pela observação participante, pudemos compreender o exercício político das lideranças indígenas, e de como suas ações, mesmo percorrendo caminhos diversos, objetivam um diálogo cada vez mais qualificado com organizações governamentais e não governamentais, mesmo que tenham as formas de desenvolvimento questionadas entre indígenas de outros estados e entre esses próprios agentes.

3.3.1 Pernambuco e a presença das ONGs

As relações estatais com os povos indígenas em Pernambuco podem ser mapeadas desde a década de 1920, quando foi estabelecido o primeiro posto indígena junto ao povo Fulni-ô, em Águas Belas. Progressivamente, outros povos foram sendo reconhecidos e

estabelecendo um contato com os órgãos públicos envolvidos com o atendimento às questões indígenas. Durante a década de 1980, com o surgimento do Movimento Indígena no Nordeste, as relações entre os grupos étnicos em Pernambuco, antes praticamente restritas ao diálogo com o Estado, é ampliado com a atuação de entidades como o Conselho Indigenista Missionário, que vem apresentar uma nova alternativa de posicionamento político, direcionado à cobrança por parte dos indígenas dos seus direitos.

O CIMI inicia sua atuação em um momento de extrema fragilidade desses grupos, que sofriam com a falta de terras, de trabalho, de assistência pelo órgão indigenista oficial e pela discriminação étnica da sociedade não-indígena. Grupos como os Xukuru, por exemplo, viviam em situação de extrema pobreza no território de 27.555 ha, hoje homologado, mas até o fim da década de 1980 loteado entre grandes latifundiários da região. Mesmo com um posto indígena instalado, esses índios dispunham de apenas 6,75 ha de terras. Em contraponto, a Fundação Nacional do Índio contabilizou, em 1989, 282 ocupantes não-índios que possuíam 15.180,45 hectares na área ainda não oficialmente regularizada como indígena⁵⁰. O restante do território era composto, na grande maioria, por terra imprópria para cultivo, estando apenas 12% do território sob controle de pequenas famílias de índios, segundo levantamento realizado pelas lideranças Xukuru, em 1989. Essa realidade levou os índios, na grande maioria vivendo como trabalhadores para os grandes fazendeiros, a progressivamente se envolverem com a proposta trazida pelo novo agente presente no diálogo indigenista, de valorização étnica e da conquista de seu território, entre outros direitos (Oliveira, K. E., 2006).

Essa realidade se repetiu em outros povos indígenas em Pernambuco, que ampliaram o leque de relações sociais, se envolvendo com a proposta de cobrança de seus direitos ao

⁵⁰ Funai – levantamento fundiário – Relatório GT nº 218/89

Estado, e reforçando as relações tanto com o CIMI como com outras ONGs que foram surgindo no campo político indigenista. Desta forma, o Movimento Indígena em Pernambuco foi se formando por uma supremacia de povos mobilizados por fortes alianças com organizações não governamentais. Essas agências desenvolveram um papel ativo na assessoria, atuando na formação política de lideranças, na articulação por políticas públicas e na obtenção de recursos para implementação de projetos. Por outro lado, assumiram uma espécie de *tutela fraturada* (Fialho, 2003), em que além do Estado, outras agências querem exercer sobre os povos. Essa relação foi bem mais acentuada na década de 1990, e vem progressivamente perdendo espaço para um posicionamento mais autônomo das lideranças, que paulatinamente têm se capacitado no trato com a política indigenista e projetos sociais.

O CIMI tem destaque nesse processo. Sua sede em Recife serviu, principalmente na década de 1990, como espaço de discussão e articulação política, onde eram realizados cursos com lideranças indígenas, prestada assessoria jurídica e política, organizadas viagens entre os grupos, para integração dos povos e estabelecida a permanência de missionários, que passavam a morar próximos às aldeias e desenvolviam um acompanhamento mais intenso da organização social e política de cada povo.

A forte presença do CIMI, e de outras organizações como o Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos Povos (IBASP) e o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), contribuíram para o fortalecimento de um modelo de ação política pautado pelas alianças entre sociedade civil organizada e povos indígenas, onde as ONGs tiveram e ainda têm uma presença fundamental não só na assessoria como também no planejamento e desenvolvimento de mobilizações em prol de direitos constitucionais e políticas públicas direcionadas aos povos indígenas.

O CCLF, por exemplo, foi determinante no desenvolvimento de uma organização indígena direcionada ao desenvolvimento da educação escolar indígena em Pernambuco. Através de capacitações e trabalho intenso junto a cada um dos povos, o Centro mobilizou lideranças e professores, que criaram a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (Copipe). A Comissão ganhou força ao longo dos anos, desenvolvendo um diálogo qualificado com municípios e Governo do Estado e foi determinante na criação do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena de Pernambuco.

São inúmeros os exemplos de personagens não estatais envolvidos no apoio à causa indígena. Além de ONGs, universidades também têm desenvolvido projetos direcionados ao apoio à questões indígenas, que mesmo pontuais têm exercido uma crescente influência no diálogo com as lideranças. É interessante observar, porém, que apesar da forte relação com ONGs, nos últimos anos alguns aliados importantes têm perdido espaço no campo político estadual. É o caso, por exemplo, do CIMI, que vem passando por uma crise em seus quadros de pessoal, perdendo missionários importantes que tinham criados laços com grande parte das lideranças indígenas. A substituição desses antigos membros do CIMI por um novo quadro de pessoal teve um reflexo muito negativo entre os povos, que chegaram a se mobilizar para exigir a permanência dos antigos missionários. O resultado foi um distanciamento que vem crescendo nos últimos quatro anos entre Conselho Indigenista e povos indígenas em Pernambuco, tendo o CIMI em Pernambuco que amargar ainda a redução no quadro de pessoal, corte de verbas e acúmulo de trabalho em algumas áreas, a exemplo da assessoria jurídica. Mas, se há o enfraquecimento nas relações com o CIMI, continuam aquelas com outras organizações – a exemplo do CCLF – que continuam a representar a perspectiva de arena política estadual com fortes ligações com o universo das ONGs.

Por outro lado, se esta é uma realidade para a maior parte dos povos, existem ainda grupos que se destacam justamente por trilharem um caminho oposto à ideologia apregoada pelo Movimento Indígena. Boa parte das autoridades indígenas Fulni-ô vão na contracorrente a essa mobilização. Primeiro grupo étnico a ser reconhecido pelo Estado, ainda na década de 1920, e único a guardar a língua nativa, este grupo merece destaque por trabalhar estratégias individuais da ação política. Pela maior distintividade cultural, boa parte de suas lideranças proclama uma “pureza” étnica como preceito para a força política do grupo, reconhecido pelas relações próximas com a Funai e pelo distanciamento de relações com outros grupos indígenas, tendo participações pontuais e pouco representativas em mobilizações indígenas.

Não é necessário essas organizações junto com os Fulni-ô, porque Fulni-ô é um povo forte no contexto indigenista do Brasil e nós temos acesso via direto. Nós queremos alguma coisa, nós vamos direto ao ministério, à Funai, ou qualquer órgão que a gente queira. Então, hoje em dia que as coisas estão mudando lá dentro da nossa etnia. E tem associações. Tem várias. Eu sou presidente de uma, Associação Cultura Indígena Fulni-ô e eu faço os projetos, eu mesmo elaboro os projetos e mando pra Carteira [Carteira Indígena], mando pra Funasa, independente de ser a liderança acima ou não, na nossa aldeia. Quer dizer, que eu tenho autonomia pra trabalhar, entendeu? E eu to conseguindo as coisas. Foram dois projetos aprovados, da minha associação. E no âmbito do Brasil, assim... do mesmo jeito que eu sou, as outras pessoas também são. (Isnar Fulni-ô, presidente de uma das mais de 40⁵¹ associações indígenas dentro do povo Fulni-ô. Entrevista realizada em reunião do Carteira Indígena, em outubro de 2007)

Os Fulni-ô representam um contraponto interessante. Apontados por vezes como indígenas provenientes de uma tradição paternalista e com pouca determinação política, eles mostram estratégias de obtenção de recursos por meio da utilização de uma legitimação de identidade étnica que reproduz justamente o conceito clássico de distinção cultural como elemento de comprovação de uma pureza indígena. Sua língua própria, o *Yatê*, é utilizada como elemento de distintividade, bem como o *Ouricuri*, período ritual do

⁵¹ Número aproximado de associações apresentado pelo próprio Isnar Fulni-ô. Ele explicou que cada associação representa um determinado número de famílias, enviando projetos e recolhendo recursos para o benefício de seus associados.

grupo, quando ficam recolhidos ao seu território durante três meses. Alguns de seus integrantes ainda participam esporadicamente de ações da APOINME, mas a prática recorrente é de se remeter ao diálogo direto com o Estado a fim da obtenção de recursos para demandas imediatas.

A APOINME se insere neste quadro de atuação política como uma organização marcada por períodos inconstantes de ação entre os povos em Pernambuco. Sua ação nos últimos dois anos tem se intensificado, tendo as lideranças utilizado encontros como os da Copipe para debater questões relacionadas a todos os povos no estado e convocado tais encontros de reuniões da MR-Pernambuco. As lideranças indígenas já aproveitavam as reuniões da Copipe, que mobiliza recursos através de projetos mediados pelo CCLF, para debaterem questões políticas relativas ao estado. A partir de 2008, no entanto, esses encontros foram oficializados como encontros da microrregional, fortalecendo assim o nome da APOINME, que a partir de 2007 passou a trabalhar mais intensamente na mobilização dos povos no estado. Esta MR, no entanto, é marcada por períodos inconstantes, tendo o Movimento Indígena estadual sido construído muito menos em função da APOINME que na relação com aliados de organizações não governamentais.

Eu era muito crítico com relação à atuação da APOINME, porque eu dizia “o que é a APOINME? É uma associação? O que é?” Aí não sabia. E por ser muito crítico eles me convidaram justamente pra um evento pra conhecer a APOINME. Aí eu “pô, tô falando mal de mim mesmo. Eu sou a APOINME, enquanto índio eu sou a APOINME”. E aí a gente começou a fazer algumas discussões.(...) Geralmente levamos demandas de cada povo e nas reuniões conversamos e encaminhamos. A gente compartilha problemas, enfrentamentos. Tudo isso nós fazemos lá nas reuniões. (...) Nós nos juntamos [em novembro de 2006], avaliamos a APOINME, chamamos a APOINME à responsabilidade e ela começou a agir dentro de Pernambuco. Foi um prensa bom, pesado mas bom. Porque tanto a postura dele quanto a postura nossa enquanto índios da base, houve uma mudança. (Valdemir Pipipã – cacique do povo Pipipã. Entrevista realizada em evento Terra-Toré, em abril de 2007)

Pernambuco, portanto, se destaca pela sua mobilização dentro de um modelo que valoriza a atuação de ONGs. A presença da APOINME neste campo político tem ganhado força nos últimos três anos, quando lideranças mobilizadas através de encontros, com ênfase para os da Copipe, passaram a cobrar uma maior atuação da MR e se empenharam em dar continuidade a reuniões e discussões de assuntos de relevância da totalidade de povos envolvidos.

Outro fator decisivo na intensificação dos trabalhos da MR Pernambuco foi o estabelecimento, desde 2008, da sede da APOINME na cidade de Olinda. A presença física da Coordenação Executiva trouxe um maior empenho na difusão da articulação nos povos, tendo os coordenadores gerais (inclusive um deles, Zé de Santa Xukuru, de Pernambuco) sido constantemente chamados a participar, tanto de mobilizações indígenas (Assembleias, encontros de educação, saúde e cultura, manifestações políticas, etc.), quanto de se fazerem presentes em eventos governamentais, de universidades e sociedade civil (seminários, fóruns, palestras em faculdades e escolas, etc.). A presença da coordenadoria tem sido um elemento fundamental nessa retomada de trabalhos da Articulação, que vinha tendo pouco destaque nos últimos anos, com a morte de um de seus fundadores, o cacique Xicão Xukuru, que muito contribuiu com as ações de mobilização de povos via APOINME. Depois de seu falecimento, a APOINME foi decaindo em representatividade, voltando a se fortalecer com a crescente mobilização e integração de lideranças, que têm tentado manter um calendário de reuniões itinerante nos povos em Pernambuco.

3.3.2 Paraíba – o poder público em diálogo

Entender o Movimento Indígena na Paraíba passa fundamentalmente pela compreensão da trajetória de ação do povo Potiguar. Único grupo reconhecido no Estado até 2008 (quando um grupo Tabajara no Litoral Sul solicitou reconhecimento pelos órgãos

oficiais), os Potiguara transitam por uma prática de diálogo aproximado com o poder Estatal, junto com uma presença constante no Movimento Indígena. Caminhando num percurso em constante mobilidade, eles tentam equacionar a participação dentro da máquina pública com as demandas do Movimento Indígena.

Localmente, os Potiguara têm uma atuação política que passa por uma estratégia de ocupação de cargos e funções da esfera pública, de caráter eletivo ou por indicação política. Esses postos são exercidos não só em escritórios regionais dos órgãos federais tradicionalmente ligados à política indigenista, a exemplo da Funai e atualmente a Funasa, como também em prefeituras e câmaras municipais das cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto (Barbosa Júnior, 2008). Esses três municípios, onde se insere a área indígena, têm expressivo eleitorado Potiguara. Essa relação aproximada com o poder público não exclui as lideranças de buscarem outros aliados, a exemplo do CIMI, que tem uma missionária residindo junto ao povo, mas com um posicionamento mais reservado, menos ligado a uma atuação política de presença junto às lideranças. O Conselho Indigenista tem um histórico de presença intermitente no grupo, bem menos intensa que em povos como Xukuru ou Truká em Pernambuco.

Outro exemplo de alianças está na Universidade Federal da Paraíba, que atualmente, através do GT-Indígena do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (Seampo) ou da Comissão de Direitos Humanos, prestam assessoria tanto política e jurídica quanto em áreas específicas de educação, saúde e desenvolvimento. Historicamente, a atuação das universidades tem destaque na organização social e política do grupo. A UFPB, por exemplo, desde 1978 estabelece relações com os indígenas, tendo iniciado com o fornecimento de equipamentos para a primeira demarcação do território (Palitot, 2005) e desenvolvido diversas ações, seja através de pesquisas, projetos de

extensão ou assessoria jurídica pela Comissão de Direitos Humanos, que tem papel importante na regularização fundiária do território Potiguara de Monte-Mór⁵². Já a UFCG mantém um curso do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas (Prolind) na Baía da Traição, direcionada à formação superior de professores que atuam em escolas indígenas de educação básica. Essas instituições e os pesquisadores envolvidos têm garantido um diálogo constante entre academia e grupo étnico, canalizado pelas lideranças como fonte de recursos, tanto de legitimação simbólica quanto material.

É nas relações com o poder público, no entanto, que o grupo tem destaque, não só na esfera local, como também na nacional, a partir da ocupação de assentos importantes para a política indigenista, a exemplo da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)⁵³, que tem a presença de dois potiguaras (o cacique geral⁵⁴ Caboquinho Potiguara e a liderança José Ciríaco Sobrinho, Capitão Potiguara), sendo o único caso em que dois índios de um mesmo povo ocupam a representação na comissão. A manutenção de relações estreitas com o poder público é exibida pelas lideranças como forma de legitimá-las como detentoras de poder de negociação não só local como em nível nacional. Durante o mês de março de 2008, por exemplo, a II Reunião Extraordinária da CNPI foi realizada na Baía da Traição. Foi a primeira reunião realizada fora de Brasília, com representantes de diversos Ministérios, Exército, Procuradoria da União, Polícia Federal, Funai e lideranças indígenas de todo o país.

⁵² Apesar de visualizada pelos índios Potiguara como uma só terra, na verdade essa área indígena compreende um processo de regularização fundiária que agrega de forma contínua três territórios, sendo eles o território Potiguara, o de Monte-Mór e o de Jacaré de São Domingos.

⁵³ A CNPI foi instituído por Decreto Presidencial em março de 2006, tendo seus membros – representantes indígenas, ONGs e Governo Federal – nomeados em abril de 2007. A Comissão, instituída em caráter temporário, serviria para base de criação da proposta do Conselho Nacional de Política Indigenista e também trabalha na proposição de prioridades da política indigenista nacional. Falaremos de forma mais detida sobre a CNPI no próximo capítulo.

⁵⁴ Os Potiguara têm na sua organização política um cacique por aldeia, responsável pela sua comunidade e um cacique geral. Este não tem um poder superior nas decisões internas, mas exerce papel de centralizador do diálogo entre níveis locais e extra-locais.

No ano anterior, em outubro de 2007, na IV Assembleia Potiguara, outro exemplo dessa ligação com o poder público foi a ampla participação de autoridades políticas na mesa de abertura e nos dias seguintes. Vieram prefeitos, secretários municipais, o coordenador estadual da Funasa, Tião Gomes, o administrador regional da Funai, Petrônio Machado e o presidente da Funai, Márcio Meira. Em contrapartida, foram exímias as participações de indígenas de outros povos ou entidades civis, tendo marcado apenas a presença da Universidade Federal da Paraíba e de dois coordenadores gerais da APOINME, que no entanto sequer foram chamados a compor as mesas, ficando só como espectadores do evento.

Foi dado amplo espaço para as autoridades políticas falarem durante o evento, colocando os indígenas sempre em segundo plano, em um modelo de diálogo hierarquizado que reflete a própria constituição histórica do modelo oficial de política indigenista no Estado. Modelo bem diferente, por exemplo, da VII Assembleia Xukuru (PE), onde sequer houve o convite à participação de autoridades políticas, mas que contou com a ampla participação não só de indígenas do povo, como de grupos étnicos de diversos estados, ONGs, universidades e APOINME. Alguns políticos locais compareceram somente à mobilização do último dia, na cidade de Pesqueira, tendo uma participação discreta de apoio.

O modo de ação política nos Potiguara, portanto, prima em sua organização política por esse flerte com o poder público. Diferente, no entanto, do que acontece nos Fulni-ô (PE), suas lideranças não se isolam da presença no Movimento Indígena, mas a exercem também de forma bastante presente, em uma relação sempre tensa e concorrencial entre esses indígenas, que serve aos faccionalismos locais e os retroalimenta enquanto processo. De fato, a prática de caminhar em campos por vezes opostos, na verdade acaba criando

certa polarização entre as lideranças indígenas potiguara, mesmo que em certos momentos suas ações se aproximem. Para entendermos melhor essa questão é interessante perceber a rivalidade existente entre as lideranças políticas, levadas a dois pólos de atuação política que, se não se opõem completamente, têm em suas linhas gerais distinções bem nítidas.

O primeiro se caracteriza por um grupo de lideranças com uma prática política mais ligada a formas de assistencialismo e submissão ao poder público. Suas ações são direcionadas à obtenção de benefícios para o grupo através de negociações com o Estado, do uso da influência política e da ocupação de cargos públicos. As lideranças que atuam nessa frente estão geralmente entre as mais antigas, que viveram um período de paternalismo do órgão estatal, embora algumas sejam jovens, reproduzindo a prática de negociação passada pelos parentes mais idosos.

O segundo está mais ligado à participação no modelo de Movimento Indígena desenvolvido a partir da década de 1980, onde é valorizado o diálogo entre os povos e organizações não governamentais na cobrança dos direitos étnicos ao Estado. Integra esse grupo, além de lideranças formadas a partir das primeiras Assembleias indígenas, indígenas integrantes de duas organizações de destaque. A primeira é a Organização de Professores Indígenas Potiguara (OPIP), que tem ganhado destaque no diálogo com os Governos Estadual e Federal na promoção de políticas de educação escolar indígena. A segunda está relacionada à Organização de Jovens Indígenas Potiguara (OJIP), que têm se expressado como uma força política à parte da organização política Potiguara, ampliando o debate sobre a arena política em que estão inseridos, participando de eventos regionais e nacionais e apresentado projetos de comunicação, como a implantação de pontos de cultura digitais e valorização do diálogo entre os povos – inclusive com a produção de matérias jornalísticas para sites indígenas, vídeos e jornais impressos.

Essas duas posições aqui descritas, porém, não se tornam na prática pólos opostos, mas tendências que refletem o caráter dual dos caminhos encontrados pelos índios na Paraíba para a obtenção de suas demandas. No cotidiano, porém, é comum as lideranças acabarem por transitar entre as duas vias. Sem negar a importância da participação no Movimento Indígena nacional, autoridades étnicas como o cacique geral, Caboquinho Potiguara, questionam as formas de atuação dessa mobilização, numa forma de justificar a necessidade de um diálogo mais aproximado com os órgãos estatais.

Olhe, eu sou uma pessoa que... eu praticamente cresci no movimento, tenho 17 anos que sou militante no movimento... no começo a minha assessoria era toda de ONG, não vou citar nomes aqui e que essas ONG elas têm uma visão muito crítica com relação com o Governo. Mas eu não me ative a isso. Eu queria ver o outro lado. Eu tava vendo toda aquela conjuntura que eles tavam fazendo, mas eu queria ver também a conjuntura do outro lado, né? E eu sempre fui uma pessoa que me relacionei bem tanto com ONGs, tanto com o Governo. É por isso que hoje, graças a Deus, eu tenho essa abertura de diálogo com os dois, né? (...) Porque... eu tive assim um debate muito forte com um representante de uma ONG aqui, que chegou até a me taxar como fascista, como uma pessoa manipulada. Porque? Porque eu não obedeci o que a ong queria, certo? E eu falei o seguinte. Eu perguntei a ele se ele podia me dar a resposta: quem era fascista? Se era eu, como índio, como cacique, certo? Representante de um povo, ou se era ele como representante de uma ONG que não tem representatividade nenhuma e que fica manipulando e dizendo que os índios são tutelados pelo Governo, enquanto que a própria organização dele é quem tutela de fato os índios. Porque, já que a tutela caiu, dentro de uma discussão jurídica, mas hoje a gente tem muita tutela. Tem tutelado do CIMI, tem tutelado da ANAI. E aí eu comecei a dizer tal, tal, os índios tutelados. Tanto como tem índio tutelado da própria Funai. Agora eu não. Eu sou uma pessoa que busco o diálogo, uma pessoa que busco proposta propositiva, construtiva. (Caboquinho Potiguara, cacique geral do povo Potiguara. Entrevista realizada em reunião do Carteira Indígena, em outubro de 2007)

A perspectiva de Caboquinho é direcionada a uma visão agregadora das agências que possam auxiliar na obtenção das demandas indígenas, sejam elas estatais ou privadas. Uma característica importante que surge na articulação é a sua capacidade de agregar lideranças mesmo com posicionamentos ideológicos aparentemente opostos, o que tem lhe rendido presença constante entre as lideranças reeleitas nas coordenações de MRs. Há vários anos

coordenador da MR na Paraíba, sua influência junto ao poder público é apontada como um dos elementos de grande valor dentro da APOINME.

Apesar de seu ponto de vista crítico, o cacique geral dos Potiguara consegue agregar valores importantes de negociação. Sua penetração junto ao Estado e representantes governamentais possibilita, por exemplo, que em poucos telefonemas ele consiga transporte para indígenas se deslocarem para eventos de mobilização política em veículos abastecidos pela Funai ou Funasa, o que para grande parte das lideranças é uma impossibilidade. Esse poder de influência é reconhecido por indígenas de seu povo e de outros, a exemplo de algumas lideranças no Ceará, que chegaram a conhecer o Movimento Indígena através do cacique geral Potiguara.

Como sua presença é efetiva na APOINME, sendo eleito pelos próprios Potiguara como representante da MR, Caboquinho, mesmo criticado, é aceito dentro da organização e serve como elo para facilitar o diálogo com algumas instâncias estatais, mesmo que essa prática não seja sub-reptícia, não explicitada diante da forte ideologia de embate mais efetivo com o Estado que está presente na formação da Articulação.

Essa realidade de proximidade com o poder público, no entanto, vem se retraindo com o fortalecimento de iniciativas como a da OJIP e da presença mais ativa de lideranças Potiguara que se opõem a uma relação mais assistencialista. Na última eleição da MR na Paraíba, por exemplo, além de Caboquinho, ficou na Coordenação o cacique Cal Potiguara, que reflete uma posição política mais combativa, ligada a um percurso de luta recente pela obtenção da terra indígena de Monte Mor⁵⁵, que teve a participação intensa do Conselho de Direitos Humanos da UFPB, CIMI, APOINME e de outras lideranças locais, a exemplo de

⁵⁵ O povo Potiguara está estabelecido em três territórios contíguos: Potiguara, Jacaré de São Domingos e Monte Mor. Este último foi objeto de luta dos indígenas que lá habitavam, que até 2008 tiveram suas terras ocupadas por plantações de cana de açúcar de grandes usineiros da região. Neste ano eles finalmente conseguiram a posse das terras.

Capitão Potiguara, índio funcionário da UFPB que tem atuado no estímulo à continuidade de trabalhos entre a universidade e os Potiguara.

A entrada em cena dos Tabajara também vem ampliando o debate sobre o Movimento Indígena na Paraíba. O grupo começou a se mobilizar em 2007, quando se dirigiu ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para solicitar um território e foi informado que já constava o nome de uma das famílias como sendo proprietários de uma gleba de terras na região. O povo é descendente de aldeados da antiga Missão de Jacoca, atualmente cidade do Conde, que era conhecido no século XVI como Tabajara. De acordo com documentos históricos, a sesmaria da Jacoca foi doada aos Tabajara no ano de 1614. No século XIX, o aldeamento foi extinto e suas terras loteadas com pequenas posses distribuídas às famílias indígenas, que logo foram esbulhadas. A partir de 2007 eles passaram então a buscar informações sobre seus direitos e receberam o apoio da APOINME como base para a construção de sua organização política. Diferente dos Potiguara, marcados por um passado de relações próximas com o órgão indigenista oficial, os Tabajara chegam em um outro momento político, já decididos a cobrar seus direitos garantidos por lei, e o fazem através do aprendizado com lideranças de povos que já passaram por esse processo, como os Xukuru (PE), os Tuxá (BA) e os Potiguara em Monte Mor.

3.3.3 O Ceará e a autonomia no diálogo

O Movimento Indígena no Ceará pode ser visto hoje como um dos mais autônomos no diálogo com agências governamentais e não governamentais. Vivendo em meio a uma efervescência de novos grupos étnicos que surgem no Sertão e Litoral do estado, esses povos construíram uma rede de diálogo intensa entre os povos e vêm ganhando espaço no cenário da política indigenista nacional, através de lideranças que têm uma opinião crítica

com relação a intermediários, seja governamentais ou da sociedade não-indígena, na construção de políticas étnicas.

A trajetória de mobilização dos povos no Ceará segue uma lógica própria de ação. Neste estado, as entidades civis (Igreja Católica Romana e ONGs) estiveram presentes na mobilização de povos que não dispunham de qualquer assistência do órgão indigenista oficial, sendo sequer reconhecidos indígenas no Ceará antes da década de 1980. As demandas indígenas, portanto, surgem a reboque do próprio reconhecimento desses grupos, que se organizam diante da sociedade não-indígena num movimento tardio. Essa realidade é diferenciada de outras realidades no Nordeste. No caso de Pernambuco, por exemplo, a maior parte dos povos – à exceção dos Truká e Kapinawá, no início dos anos 1980 e dos Pankará a partir de 2003 – já havia sido reconhecida pelo órgão indigenista oficial à época do fortalecimento do Movimento Indígena no Nordeste (década de 1980), tendo as ONGs atuado no auxílio à construção das reivindicações dos direitos étnicos e não no próprio ordenamento desses grupos por reconhecimento.

No Ceará, a falta de reconhecimento e assistência estatal foi suprida pelo apoio fundamental da Igreja Católica, através de Pastorais e, em menor porte, do CIMI, além de ONGs de forte presença, a exemplo da Associação Missão Tremembé (AMIT), formada em grande parte por ex-missionários do CIMI. Lima traz um interessante resumo sobre a intrincada rede de aliados dos povos no Ceará, marcada pela presença das pastorais.

A arquidiocese de Fortaleza inicia sua atuação junto aos indígenas na década de 1980, através da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais – EACR, junto aos Tapeba (BARRETTO FILHO, 1992)⁵⁶. Extinta a EACR, ainda nesta década, surge a Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena, conhecida como Pastoral Indigenista – PI. Esta para efeitos legais, trabalhistas e de captação de recursos, juntamente com o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos – CDPDH, funcionou ligada à Cáritas Arquidiocesana. Na década de

⁵⁶ A referência citada por Lima como “Barretto Filho, 1992”, na verdade se refere a (Barretto Filho, 1993)

1990, o CDPDH institucionaliza-se, tornando-se independente da Cáritas e a PI transforma-se em Temática Indigenista – TI do CDPDH, acatando o conselho de Dom Aloísio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza na época, devido ao caráter de defesa dos direitos humanos presentes nas duas equipes. No ano 2000, a PI volta a funcionar na Arquidiocese de Fortaleza. A pedido de João Acioli, o então diretor do CDPDH, inicia-se um processo de parceria e transição da TI, com todas as suas atividades e projetos, para a PI. Em 2004 a PI se desarticula, encerrando o processo de transição. Atualmente, a ação da arquidiocese é desenvolvida apenas pelo CDPDH. (...) Na década de 1990 foi criada a Pastoral Raízes Indígenas na Diocese de Crateús. A pedido de Dom Frágoso, bispo desta diocese, a missionária belga Margarete Malfliet iniciou um trabalho pastoral de resgate e conscientização das raízes indígenas na área de atuação desta diocese. Recentemente, a Pastoral Raízes Indígenas, acreditando que cumpriu com seu objetivo, solicitou a vinda do Conselho Indigenista Missionário – CIMI para que a Diocese, visado que este assuma o acompanhamento dos povos indígenas da região. (Lima, 2009; p.248)

As mobilizações de apoio indigenista, que semearam o Movimento Indígena no Ceará, tiveram início com o povo Tapeba, quando a assessoria às comunidades rurais da Arquidiocese de Fortaleza começou a trabalhar em Caucaia, em 1984, na tentativa de equacionar o problema dos índios Tapeba e pequenos posseiros. Com a derrocada do Plano Nacional de Reforma Agrária, a equipe acabou direcionando forças marcadamente para o grupo indígena, propondo a criação de uma área indígena no município de Caucaia, beneficiando os Tapebas. Nesse processo os Tapeba passaram a estabelecer novas relações, não só com a Igreja Católica como também com agências governamentais e posteriormente ONGs, abrindo novos horizontes de diálogo. A Arquidiocese ainda atuou no “resgate” da memória do grupo e através de estratégias didático-pedagógicas diversificadas (e, por vezes, assistencialistas) auxiliou no fortalecimento da identidade étnica do grupo, inclusive divulgando nos meios de comunicação informações sobre os Tapeba (Barretto Filho, 1994).

Após essa primeira intervenção, outras organizações seguiram no trato com os grupos na região, a exemplo dos Tremembé, que receberam o apoio em 1986 de missionários até

então do CIMI, que redimensionaram a perspectiva de mobilização indígena no grupo, como afirma Valle, em Dissertação sobre o grupo:

A prática missionária não “inventou” a etnicidade, nem os processos de categorização, nem os modos de organização étnica que existem na Almofala. No entanto, os missionários vieram redefinir o alcance dos objetivos de mobilização étnica. Com a dança, os Tremembé toremzeiros vinham reproduzindo sinais diacríticos, instrumentos mínimos de diferenciação étnica, mas não tinham apreensão dos efeitos políticos da sua organização, nem dimensionavam a força da construção de uma identidade “indígena” que pudesse ter positividade para alcançar certas reivindicações políticas. (...) A prática e ideologia missionária vieram dar esteio para a consolidação de certos “interesses” coletivos dos Tremembé. (Valle, 1993; p.62)

Estes missionários ficaram responsáveis não só por acompanhar o povo Tremembé, como também promover intercâmbios com grupos de outros estados, a exemplo do Xokó em Sergipe e dos Potiguará na Paraíba, que segundo o ex-missionário Florência Braga⁵⁷, vieram trocar informações com os indígenas no Ceará, em intercâmbios que inseriram os índios desse estado no circuito de Assembleias e mobilizações nacionais. Poucos tempo depois de sua atuação nos Tremembé, no entanto, parte dos missionários se desligou do CIMI e fundou a ONG Associação Missão Tremembé, segundo Braga, destinada a se contrapor a um posicionamento de dominação sobre os indígenas. Ele explica, afirmando: “Nós trabalhamos em convivência com os índios. Nós não ficamos à frente dos índios. Esse é o diferencial do CIMI, da própria Igreja, de algumas organizações dos crentes”. Na prática, no entanto, a ONG passou também a definir uma prática ideológica de luta, e teve contribuição importante na mobilização étnica dos Tremembé, atuando ainda no apoio a outros grupos.

A busca pelo reconhecimento dentro de um período de fortalecimento das organizações não governamentais e entidades da Igreja Católica ligadas à Teologia da

⁵⁷ Entrevista realizada em 2007, durante XIII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará, em área de ocupação Tremembé.

Libertação resultou em um ordenamento político diferenciado por parte das lideranças indígenas que se formavam. No caso de povos com um longo histórico de contato com o Estado, temos práticas de *indianidade* (Oliveira Fº, 1988) que interferiram diretamente em seu ordenamento.

Durante o início do contato com povos no Nordeste, na época do SPI, temos por exemplo o estabelecimento de formas organizacionais padrão em diversos povos, com a presença de um cacique que serviria de intermediário no diálogo entre o órgão indigenista e o povo. Este se tornou em muitos casos uma peça chave do SPI, se formando através de uma lógica assistencialista que se reproduziu por muitos anos. No caso do Ceará, a estruturação dos povos, apesar de em alguns casos reproduzir essa estrutura de “cacicado”, não é pacífica em todos os casos. Em alguns grupos, principalmente os do Sertão, que iniciam sua mobilização a partir da década de 1990, não há figura do cacique, sendo sua organização centrada através de associações, em uma lógica diferenciada daquela estabelecida por grupos mais antigos.

Além disso, a demanda tardia por reconhecimento levou as lideranças indígenas a terem uma formação já dirigida à lógica de ação moderna de embate com o Estado, e a uma progressiva demanda por capacitação e pertencimento às agências de deliberação de políticas indigenistas. Para além do apoio das ONGs, essas lideranças têm buscado se organizarem através de associações locais e estaduais, estabelecendo uma rede forte de contato entre os povos, através principalmente de instâncias decisórias como a Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará.

Tive a oportunidade de participar da XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, quando então houve a possibilidade de compreendermos em que nível são colocados os diálogos entre os grupos. Essa é considerada a instância máxima decisória das

questões relativas aos grupos naquele estado. Novos povos só são reconhecidos pelos outros no momento em que se apresentam nas Assembleias e destas saem também as decisões relativas a posicionamentos políticos relacionados à terra, saúde, educação e outras questões de cunho coletivo para os indígenas no Ceará.

Chamou a atenção o fato dos próprios indígenas estarem não só dirigindo os trabalhos na Assembleia, como também redigindo o resumo do dia, atas, moções e outros documentos que, em casos como os de Assembleias na Paraíba ou em Pernambuco, eram feitos por representantes de ONGs. Havia representantes de ONGs, Universidades e da Igreja Católica, mas estes ficavam em uma posição muito mais de observadores que de mediadores dos diálogos.

Ganhou destaque na Assembleia a presença da APOINME, representada pelo seu coordenador de MR, Antônio Ricardo Domingos da Costa, conhecido como Dourado Tapeba. Liderança de destaque no cenário nacional, Dourado representa a personificação da APOINME no Estado, usando seu título de liderança pertencente à Articulação como elemento de poder simbólico no trato com instituições públicas e privadas do Estado, e agregando valor à Articulação como organização responsável por integrar os povos no Ceará através de sua MR.

Há, no entanto, outras organizações que têm ganho espaço como elo entre os povos no estado. A de maior destaque é a Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas do Ceará (Copice). Criada com a finalidade de fazer uma parceria com a Funasa a fim de prestar atendimento de saúde aos povos no Ceará, ela retirou os recursos da saúde das mãos da AMIT, sob a lógica de que os próprios indígenas deveriam gerir o dinheiro que viria para essa área. Ganha destaque esse posicionamento, por ser contrário, por exemplo, à diretiva inicial da Coordenação Executiva da APOINME, que em 2005 pregava a negação

à terceirização dos convênios com a Funasa, por compreender que seria de responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde a prestação de serviços⁵⁸. Outra organização que vem se estabelecendo é a Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Ceará (AMICE), que vem trabalhando questões de gênero entre os povos.

O estabelecimento de organizações estaduais de articulação dos povos no Ceará chama a atenção por concorrer, à primeira vista, com os trabalhos desenvolvidos pela MR da APOINME, que historicamente tem sido bastante ativa naquele estado. A APOINME é apontada como a organizadora das assembleias estaduais indígenas, tem destaque nos meios de comunicação cearenses como entidade legítima de representação dos povos e tem forte presença local, mobilizada principalmente na figura de Dourado Tapeba. É ele justamente quem trabalha no sentido de enquadrar todas as organizações sob a hierarquia da APOINME, em uma estratégia de apresentar um sistema integrado e coeso de organização política indígena, mesmo que internamente haja disputas e fissuras no processo, assim como em qualquer organização social. No relato sobre a criação da Copice para se responsabilizar pela saúde indígena no estado Dourado diz:

Mesmo entendendo que a responsabilidade é do Governo, mas como existe a questão das leis complementares, aí a gente, por unanimidade o pessoal concordaram de criar esse departamento. Houve polêmica no começo, porque algumas pessoas, depois que criaram, achavam que a Copice tava acima da APOINME. Aí fomos juntando, fomos ficando junto, até que eu consegui conscientizar todo mundo que a APOINME é a entidade máxima do estado, de articulação. E aí a gente conseguiu vencer esse obstáculo aí. Hoje todo mundo tá consciente do que é a APOINME, do que é a Copice, do que é a AMICE. No início foi conturbado, até porque a ONG que tava com o convênio com a saúde fez muita discussão. Eles usavam muito dinheiro da saúde pra trazer lideranças pra ser contra nós. E aí a gente conversou com o coordenador, que era o Fernando [Tremembé] na época, e disse “olha Fernando, a gente tem que se articular”. (Dourado Tapeba – representante da MR-Ceará. Entrevista realizada durante XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, em dezembro de 2007)

⁵⁸ As críticas às parcerias com a Funasa foram feitas por Maninha Xukuru-Kariri, em Assembleia Geral da APOINME na Baía da Traição em 2005, captadas através de gravação de áudio pela pesquisadora.

A presença da APOINME no Ceará, portanto, se mostra com uma força expressiva, construída pela atuação desta e de outras lideranças, que se apropriaram da APOINME como instância de articulação dos povos no estado. Tanto que, em 2009, em Assembleia para eleição da nova Coordenação, foi reeleito Dourado e Renato Potiguara, este último como representante dos povos no Sertão. A escolha dos dois foi estratégica para manter a articulação entre os povos no litoral e no interior e assim dar continuidade aos trabalhos desenvolvidos pela MR-Ceará.

Como observamos, apesar de se apresentar como uma única organização, a APOINME se reproduz de forma diferenciada em cada MR, se adequando à realidade da política indigenista local e aproveitando os espaços de interlocução para estabelecer suas bases de diálogo e reprodução de ideias. Essa variedade de ações, que por vezes se chocam entre os estados, é explicada pela sua Coordenação Executiva como decorrente da responsabilidade de “articular” e não de “dominar” os grupos, garantindo que estes tenham sua autonomia local.

Analisando as formas diversificadas como a APOINME se reproduz em cada MR superamos a visão globalizante de atores coletivos. Vemos que, tanto o Movimento Indígena quanto as organizações envolvidas, não se movem com a unidade de fins que lhes é atribuída à primeira vista, devendo ser compreendidos enquanto redes complexas de relações entre níveis e significados diferenciados da ação social (Melucci, 2001). Podemos perceber que a variação desses modos de ação política indigenista, específicos em cada MR, só podem ser compreendidos dentro do contexto histórico, político e social de cada região. São alianças construídas de forma temporal, que variam diante de novas demandas que surgem. No caso do Ceará, por exemplo, organizações como a Associação Missão

Tremembé, que tiveram papel fundamental no fortalecimento da identidade étnica de alguns grupos, vivem hoje um diálogo cada vez mais belicoso com as lideranças indígenas que detêm o poder de representação estadual, que conseguiram transferir o convênio da saúde para uma organização indígena (que aliás vem desenvolvendo um interessante trabalho de atenção à saúde dos povos, com uma sede bem estruturada em Fortaleza, e veículos de apoio nas aldeias). Por outro lado, na Paraíba, a mobilização política passa necessariamente por uma proximidade com o Estado, não só através das agências envolvidas diretamente com a assistência aos povos indígenas, como também pela política partidária local.

Melucci, em análise sobre a construção dos novos movimentos sociais, reflete sobre a questão afirmando que:

A identidade coletiva não é um dado ou uma essência, mas um produto de trocas, negociações, decisões, conflitos entre os atores. Processos de mobilização, formas organizativas, modelos de liderança, ideologias e formas de comunicação são níveis de análise significativos para reconstruir internamente o sistema de ação que constitui o ator coletivo. Mas, também, as relações com o exterior, com os concorrentes, aliados, adversários e, em particular, as respostas do sistema político e dos aparatos de controle social, definem um campo de oportunidades e de vínculos dentro do qual um ator coletivo se forma, se mantém ou se modifica no tempo. (Melucci, 2001; p.23)

A complexidade existente na APOINME, portanto, não se apresenta como um elemento exógeno à forma de organização dos novos movimentos sociais ou do Movimento Indígena nacional, mas se perfaz como exemplo de como os povos indígenas vem gerindo o campo político em que estão inseridos. Através de negociações que consideram não só suas demandas, mas as ferramentas de ação dos atores com quem dialogam, essas lideranças apresentam níveis de interlocução que se diferenciam no espaço local, regional, nacional ou internacional, reordenando a arena de presença do indígena no país e negociando novas formas de mobilização. Uma pluralidade que se reproduz não só

dentro de cada organização, mas na própria variedade de formas de mobilização das diversas entidades de representação indígena no país, que por vezes entram em choque na disputa por recursos e espaços políticos, numa conjuntura ainda instável de mobilização indígena nacional.

4. Movimento Indígena ou Movimentos Indígenas? A pluralidade na arena política nacional.

Como observamos através das microrregionais da APOINME, compreender o Movimento Indígena e a atuação de suas organizações passa necessariamente por um olhar localizado para a forma como estas foram construídas historicamente, suas relações locais e as diretivas de ação de cada um. Durante pesquisa de campo no V Acampamento Terra Livre (ATL), realizado em Brasília em abril de 2008, tive a oportunidade de observar de perto a pluralidade de tons do Movimento Indígena no Brasil, marcado por questões ainda pendentes quanto a uma diretiva nacional de enfrentamento do Estado, mas que vem amadurecendo nos diálogos e conhecimento de estratégias de ação política.

O ATL vem se configurando como uma data marcante no calendário indigenista nacional. Ele acontece anualmente, quando centenas de indígenas de todo país montam um grande acampamento na Esplanada dos Ministérios, em Brasília. O evento começou a ser realizado como parte principal das ações do chamado Abril Indígena, que trabalha a mobilização de povos em eventos espalhados por vários estados, durante o mês em que se comemora o Dia do Índio.

Realizado desde 2004, o acampamento ao longo dos anos se transformou reconhecidamente na maior Assembleia indígena no país, reunindo povos de todas as regiões, e ganhou o nome do próprio movimento que o iniciou, sendo o ATL também conhecido como Abril Indígena. Ele vinha sendo realizado no mês de abril, até que em 2009, em reunião da APIB, foi decidida a mudança da data para maio, na tentativa de desvincular da ideia de movimento ligado às comemorações oficiais do Dia do Índio, como já vinha sendo divulgado pela mídia, sendo por vezes observado como evento realizado

conjuntamente com o poder público. O Governo Federal vinha aproveitando para apresentar a movimentação como decorrente de um momento anual de debate intenso entre com os indígenas, o que descaracterizava a mobilização, por vezes direcionada ao enfrentamento das agências estatais. De fato, em 2008, foram seguidos os momentos em que apareceu este caráter conciliador, em especial no dia 16 de abril, quando foi organizado pelos deputados federais um café da manhã para os indígenas, com ampla presença da imprensa, e velhos discursos de apoio à causa indígena. Duas horas depois os índios, marchando em direção à Câmara Federal, foram barrados em sua entrada no plenário e, negligenciados pelos parlamentares, ficando amontoados no salão de entrada.

Quando participei do acampamento em 2008, pude perceber a pluralidade de vozes presentes na arena política nacional. Povos, ONGs, agências governamentais e pesquisadores, todos vivendo um constante movimento de encontros e desencontros, que só ressalta a amplitude de processos na compreensão das ações indigenistas no país. Foram cerca de 800 indígenas reunidos no acampamento. A estrutura era composta por barracões de lona preta e bambu e barracas de camping, que serviam para a acomodação dos participantes – à exceção dos indígenas de Raposa Serra do Sol, que tinham uma pequena lona de circo. Foi armada ainda uma grande tenda de circo, onde eram realizados os debates e ainda um trailer usado como enfermaria e cozinha, para servir as três refeições diárias para os participantes. Também haviam banheiros químicos instalados e alguns tabuleiros com artesanato.

Os indígenas se instalaram pela proximidade de regiões geopolíticas. A organização das delegações do Nordeste, que teve ônibus saindo do Ceará, Paraíba, Pernambuco, Bahia e Minas Gerais, foi conseguida fundamentalmente pela mobilização de lideranças indígenas – ao contrário de anos anteriores, quando o CIMI patrocinava parte do fomento.

A Coordenação Executiva e MRs da APOINME estiveram à frente da mobilização pelo transporte, conseguindo recursos para alguns dos veículos, ao redirecionar verbas alocadas inicialmente para outras finalidades da Articulação. A delegação chegou dia 14 a Brasília e foi para a granja do CIMI⁵⁹, que deu apoio, discutindo conjuntamente prioridades e explicando a pauta para os próximos dias até a madrugada, quando levantaram o acampamento junto com as outras regiões, no centro da Esplanada dos Ministérios.

Havia, por todo o espaço do acampamento, um fervilhar de movimento de lideranças e não-lideranças indígenas, assessores políticos do CIMI e ONGs, estudantes, pesquisadores – incluindo a mim – e curiosos que tiravam fotos e compravam artesanato. Integrantes do poder público apareciam com menor frequência, na verdade vindo apenas nos momentos programados para debates. Os indígenas que organizavam o evento se revezavam, sobrecarregados, para manter os povos envolvidos com o acampamento, mas era possível perceber que, apesar da intenção de mostrar um movimento uno e coeso à sociedade não-indígena, os grupos das cinco regiões geopolíticas ainda tinham certa resistência em dialogar, mantendo suas relações pré-existentes (a exemplo dos índios do Nordeste, que se relacionavam principalmente entre eles próprios, não só nos momentos de lazer, como também nas discussões sobre assuntos específicos como saúde, educação e terras).

Durante a noite a grande tenda, que abrigava as discussões em assembléia, por vezes tensas, na busca da construção de um discurso coeso entre os povos do país, se transformava em espaço de distração para os presentes, com apresentação de grupos não indígenas que se revezaram para apresentar danças regionais, shows de palhaços e

⁵⁹ A granja do CIMI em Brasília representa um espaço à parte para se refletir sobre a construção de lideranças indígenas. Este espaço, destinado a acolher indígenas durante a estadia na Capital Federal, e à realização de encontros de integrantes do Conselho Indigenista, tem servido também como ponto de apoio na capacitação política de lideranças e na organização de mobilizações indígenas.

acrobacias. Em outros dias o espaço era aberto para os cantores indígenas apresentarem suas músicas ou eram colocados CDs para dança. Esse momento de lazer trazia um relaxamento que renovava as forças para o dia seguinte, quando as discussões eram retomadas.

Os dias estavam nublados. À noite a chuva aumentava a sensação de frio. Dormi em uma barraca, ao lado de outras dos índios de Pernambuco. Pela manhã, o café era servido no trailer e depois da refeição a maior parte dos índios se dispersava caminhando pelo acampamento, vendo as outras tendas, encontrando alguns conhecidos, até a hora em que eram chamados a se mobilizarem, seja na tenda principal, seja para irem a algum outro local.

No dia 15 houve a abertura oficial do evento. Durante o debate, lideranças em Pernambuco pediram a palavra para falar sobre suas expectativas para o acampamento, exigindo mais espaço para questões do Nordeste, principalmente na temática da transposição do Rio São Francisco, justificando que o debate nos últimos anos havia se centrado principalmente na questão da regularização fundiária de Raposa Serra do Sol.⁶⁰ No dia seguinte, em mobilização até a Câmara Federal, as problemáticas de organização do Movimento Indígena ficaram ainda mais evidenciadas. As representações das cinco regiões teriam um encontro com o presidente da Câmara naquela tarde, e tinham passado o dia anterior discutindo um documento que seria entregue para ele com prioridades apontadas pelas organizações indígenas. Além disso, tinha sido montada uma pauta onde cada uma das cinco regiões tiraria um representante para falar de seus problemas. No Nordeste foi Uilton Tuxá, coordenador geral da APOINME, que foi escolhido. O horário do encontro,

⁶⁰ Não se pode questionar a importância que o processo de reconhecimento e regularização fundiária de Raposa Serra do Sol teve para todo o país. Afinal, a decisão histórica do Supremo Tribunal Federal, em março de 2009, decidindo pela demarcação contínua das terras, mas aplicando uma lista de condições para demarcações futuras de terras indígenas, teve interferência direta na redefinição dos processos de regularização de territórios indígenas.

no entanto, havia sido mudado para a manhã e Uilton e as outras lideranças do Nordeste não foram avisadas. No horário, o coordenador da APOINME havia saído para uma reunião com uma agência de cooperação internacional, para buscar recursos para projetos no Nordeste e só chegou no fim do evento, para discursar para os próprios indígenas, já que os políticos haviam se retirado.

Os índios que se dirigiram à Câmara Federal pela manhã não conseguiram acesso ao plenário e ficaram amontoados no Salão Negro, onde foi montado um espaço que serviu de palanque para o Deputado Eduardo Valverde (PT-RO), mais de uma hora depois, fazer as vezes de organizador da ação política. Ele primeiro chamou uma índia que leu o documento pedindo agilidade na votação do Estatuto do Índio, que está parado na Câmara Federal há mais de 10 anos. Em seguida, desconsiderando a organização por parte dos indígenas, foi dado apenas 5 minutos para apenas uma das lideranças falar. Jecinaldo Sateré-Mawé, representante da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), foi o escolhido e falou basicamente dos problemas na região Norte, os que de fato conhecia.

Em seguida o presidente da Câmara, Deputado Arlindo Chinaguia, se comprometeu em seu discurso a dar andamento ao projeto do Estatuto dos Povos Indígenas para ser levado a votação – sem, logicamente, especificar prazos - e o presidente da Funai, Márcio Meira, discursou sobre o problema de demarcação do território de Raposa Serra do Sol. Posteriormente os dois saíram e o local virou palanque para os outros deputados que apoiam a causa indígena se apropriarem por longo tempo do microfone, para entoarem discursos monótonos e pouco producentes. Só depois disso foi aberto o palanque para outros indígenas falarem, se direcionando a um público formado pelos próprios índios, já que as autoridades políticas presentes haviam se retirado. A mobilização na Câmara dos

Deputados marcou bem o tom do Abril Indígena em relação ao Poder Legislativo. Um grande evento, mas ainda engolfado pelos estratagemas da política oficial, de que trataremos melhor à frente.

À tarde foram formados GTs para discutir os eixos temáticos de saúde, educação, terras e legislação, sendo um quinto grupo integrado por organizações indígenas e ONGs, que discutiu como seria a marcha do dia seguinte e quais estratégias para a reunião com o Presidente da República, Luis Inácio “Lula” da Silva, onde o Cerimonial havia estipulado 38 vagas para indígenas (até o dia da reunião esse número foi para 45), um dia depois da finalização do acampamento, quando as delegações já estariam voltando para seus territórios. Os GTs depois se reuniram e tiraram propostas para melhoria nas diversas áreas, que foram incorporadas ao documento final.

No outro dia, ganhou destaque na nossa análise a reunião informal pedida pelas lideranças Truká (PE), antes mesmo do café da manhã. Em um espaço entre as barracas dos índios vindos do Nordeste, lideranças dessa região promoveram um momento para a reflexão sobre a ausência nordestina nos eventos do acampamento. A reunião teve um efeito marcante entre os indígenas presentes, que a partir desse momento ocuparam em peso a plenária da Assembleia e apresentaram opiniões importantes nas discussões com representantes dos ministérios que foram até a tenda central. Também marcaram presença na marcha do dia 17, que atravessou as avenidas centrais da Esplanada, tendo à frente os índios no Nordeste, entoando pontos de Toré.

No fim do dia 17 as delegações retornaram a suas comunidades e ficaram aqueles que iriam se encontrar com o presidente Lula no dia seguinte. Naquela noite, uma comissão com seis indígenas foi até o gabinete do presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Gilmar Mendes, entregar o documento final do acampamento. No dia 18, na reunião com o

Presidente da República, as lideranças saíram animadas com as promessas de agilidade em diversas áreas sociais – coisa que, dois anos depois, pouco progrediu.

A experiência do Acampamento Terra-Toré nos apresenta uma série de questões para se pensar o Movimento Indígena no país e a relação da APOINME neste cenário. Durante os três dias do evento, uma série de tramas políticas evidencia as numerosas negociações, disputas e alianças formadas no fervilhar de uma arena compreendida através da base de relações com os três principais agentes nesse campo: o Estado (nos seus três poderes), as ONGs e as organizações indígenas. Para além desses, podemos enumerar uma série de outros personagens que têm participação nas mediações da política indigenista. No entanto, acredito que através do olhar mais atento sobre o posicionamento desses três agentes, teremos uma análise etnográfica mais apurada do caminhar da arena indigenista na atualidade, seus desafios e conquistas.

4.1 Os indígenas e o poder público

A relação dos índios com os órgãos públicos no país ainda reflete um movimento pouco afinado nas estratégias de enfrentamento dos meandros burocráticos do Estado brasileiro. Percebi, principalmente no evento da Câmara Federal, que a mobilização indígena ainda parece carecer de um posicionamento mais ativo em suas reivindicações, facilmente engolfada pelos meandros políticos que conseguem transformar em alguns casos, como no do Salão Negro da Câmara Federal, um momento de reivindicações legítimas em um palco de discursos pouco produtores, que mais servem à legitimação do poder vigente pelos representantes do Estado que a um diálogo qualificado sobre a problemática indígena.

Por outro lado, podemos analisar esse momento como um espaço de reafirmação de alianças com representantes do poder público que apoiam a mobilização étnica, e que se apresentaram diante do público índio com discursos de apoio que reiteram essa participação. Em um Congresso Federal onde tramitam mais de uma centena de Propostas de Emenda Constitucionais (PEC's) que tentam limitar os direitos indígenas conquistados, e diante de uma proposta de reformulação do Estatuto dos Povos Indígenas que é protelada há mais de 10 anos em sua tramitação na Câmara Federal (Baniwa, 2007) é mais que legítima a estratégia de valorização dos políticos comprometidos em articular com as organizações indígenas e seus aliados um discurso de proteção aos direitos étnicos.

Além disso, o Acampamento tem um valor fundamental de agregar indígenas de todo o país em uma grande Assembleia, onde debatem problemáticas comuns, apresentam expressões sobre suas realidades e tiram propostas que são depois apontadas como diretivas de luta para o Movimento Indígena nacional. Apesar de algumas arestas a serem aparadas, há a possibilidade de discutirem ideias sobre saúde, educação, desenvolvimento e outras questões envolvendo a política indigenista. Um momento de diálogo nacional entre povos do Norte ao Sul do país, que trocam experiências políticas, alavancando a luta de povos em processos menos avançados de organização política frente ao poder público.

Além disso, é interessante perceber que os eventos da agenda oficial do acampamento são apenas uma pequena parte da ampla movimentação promovida pelas lideranças indígenas durante esses dias. A todo momento estas desviam um tempo para se ocupar de questões específicas de seu povo ou povos representados, a exemplo de visitas a ministérios, na tentativa de agilizar processos locais, ou reuniões com autoridades como o presidente da Funai, para relatar problemas de suas comunidades, sem passar pela intermediação das administrações regionais. O ATL, portanto, se caracteriza como um

período de demonstração de força política das organizações indígenas frente ao Estado, apropriado de maneiras diversas entre seus participantes, que por vezes se veem excluídos de um diálogo qualificado em seus estados.

Saindo um pouco da análise do acampamento, mas continuando na observação sobre como o Estado vem dialogando com os povos indígenas na atualidade, podemos afirmar que ainda é ambígua a relação entre poder público e povos indígenas, até pela pluralidade de posicionamentos das agências estatais, por vezes desencontrados ou até mesmo contraditórios. É o que afirma o presidente da Funai, Márcio Meira, ao admitir que dentro do próprio órgão existe uma polaridade, sendo algumas administrações regionais alheias a diretrizes nacionais, como a que propõe o reconhecimento das organizações indígenas.

Eu acho que a Funai é uma instituição que ainda hesita muito entre o reconhecimento do Movimento Indígena, das organizações indígenas, como parte legítima no diálogo com o estado. Achar que essa organização, que essas organizações na verdade são, digamos assim, atores que não têm legitimidade, que não têm representatividade para representar os povos indígenas na interlocução com a Funai. Ali na Funai tem uma hesitação institucional. Então tem setores da Funai que apostam nessa interlocução, e tem setores que duvidam dessa interlocução. Eu acho que a Funai passa por uma transição nesse sentido. Há uma visão antiga, que tem a ver ainda com a noção da tutela, de que são os índios que precisam da Funai, que precisam do Estado, no sentido de que não têm como ter qualquer interlocução com o Estado, senão via Funai. E há uma visão de respeito, de reconhecimento de que os índios são atores políticos, de que se organizam e que têm legitimidade. A Funai tem uma ambivalência aí, tem duas visões. Tem horas que puxa pra um lado, tem horas que puxa pro outro. Eu acho que isso é fruto da própria transformação que o Estado brasileiro vem passando também em relação aos povos indígenas. Agora, eu como presidente da Funai vejo e tenho trabalhado na Funai, conduzindo a Funai nesse sentido, a Funai como representante do Estado brasileiro tem que reconhecer que é uma mobilização constitucional. (Márcio Meira – presidente da Funai. Entrevista realizada em 2008, durante II reunião extraordinária do CNPI na Baía da Traição)

O reconhecimento por parte do presidente da Funai de que as administrações regionais, em determinados estados, não respeitam ou sequer reconhecem o Movimento Indígena, reflete uma situação preocupante, resultante da presença indecisa do órgão

indigenista oficial frente a um posicionamento de reconhecimento das organizações indígenas brasileiras. Questão mencionada também pelo antropólogo e liderança indígena Gersem Baniwa, que em reflexão sobre o Movimento Indígena admite a inoperância da Funai, mas aponta que embora o órgão indigenista oficial ainda resista ao protagonismo indígena, outros órgãos públicos e agências multilaterais vêm estabelecendo relações com os povos e organizações indígenas (Baniwa, 2007). É importante essa observação para entendermos que, assim como as organizações indígenas não podem ser compreendidas como uma só, também o Estado não pode ser visto como algo uno no trato das políticas direcionadas aos povos indígenas.

Iniciativas como o do Projeto Carteira Indígena, criado através de uma parceria entre Ministério do Meio Ambiente e Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, repassa recursos para associações indígenas, a título de doação, para que estas possam desenvolver seus projetos. Apesar de suas limitações, tanto de pessoal quanto de recursos, esta merece ser apontada como uma iniciativa bastante favorável às comunidades. Em reunião do Carteira Indígena em Pernambuco pude conhecer o resultado de algumas das iniciativas no Nordeste, que ainda padece de alguns problemas de ajustamento – a exemplo de oficinas para capacitação de indígenas para lidarem com a burocracia dos convênios – mas que vem auxiliando diversos povos no país, e instituindo canais de diálogo frequente com os grupos étnicos.

Observa-se ainda uma abertura cada vez maior para as lideranças indígenas ocuparem assentos em conselhos nacionais, estaduais e municipais em diversas áreas, a exemplo de educação e saúde, o que tem valorizado a presença indígena nos debates públicos e propiciado, entre os próprios índios a necessidade de se organizarem através de entidades coletivas de representação a fim de travar um diálogo mais presente dentro do campo

político que vem se apresentando. Assim, vemos por exemplo organizações regionais como a Arpinsul ou a Arpipan, formadas há poucos anos, ganharem fôlego justamente pela possibilidade de força política no debate nacional de políticas indígenas.

Neste sentido, ganha destaque iniciativa da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), que foi instituída com o intuito da criação do projeto do Conselho Nacional de Política Indigenista, mas que tem avançado como espaço que teoricamente tem estreitado as relações entre organizações indígenas e Estado, incluindo diversos ministérios, Forças Armadas, Funai e ONGs. Participei da II Reunião Extraordinária da CNPI, na Baía da Traição (PB), em março de 2008, quando foram colocadas em pauta diversas demandas dos povos indígenas. Em um dos GTs, discutiu-se a questão da implementação do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) nas comunidades, e de como esses povos poderiam opinar nos empreendimentos que vinham sendo cogitados para seus territórios. Não havia ninguém do Governo habilitado para falar sobre a questão, o que não levou a nenhuma conclusão. Da mesma forma, no GT sobre educação, uma discussão intensa sobre a instituição de “territórios etno-educacionais”, agregando os povos por regiões geográficas que pudessem envolver algumas semelhanças sociais, culturais e políticas entre os grupos étnicos.⁶¹ Nas áreas de saúde e terra houve discussões semelhantes, mas sem decisões de maior intensidade na realidade dos povos.

Criado dentro da lógica estatal de discussão de políticas públicas, a CNPI foi recebida com grande expectativa pelas lideranças que, no entanto, ao longo dos anos vêm tecendo várias críticas à Comissão e inclusive aos indígenas presentes, que são taxados em

⁶¹ A questão foi levada para outras instâncias fora do CNPI, e resultou em conferências regionais preparatórias para I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (CONEEI). Antes, no entanto, da realização da Conferência Nacional em novembro de 2009, foi baixado Decreto do MEC de nº 6861, em 27 de maio de 2009. Esse Decreto “dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências”. Sem refletir sobre o mérito do texto, cabe a observação de que este foi apresentado antes de um debate final com as lideranças indígenas e levou a inúmeras críticas sobre o descompasso das decisões governamentais. Posteriormente, com a realização do CONEEI, as reflexões indígenas foram devidamente incorporadas.

certos casos como inoperantes. O CNPI gera alguns conflitos internos ao Movimento Indígena, com lideranças querendo a troca de representantes indígenas, como se isto pudesse trazer algum resultado mais efetivo na discussão sobre a política indigenista.

A problemática, no entanto, parece estar na própria base do CNPI. Criado primeiramente como instituição temporária para confecção do projeto do Conselho Nacional de Política Indigenista, ele foi recebido pelas organizações indígenas como um espaço em que se poderia debater outras questões, já que haveria a presença de diversos ministérios, da Presidência da Funai e de ONGs aliadas. No entanto, este se apresentou com bem menos poder de decisão do que o esperado, sendo apontado por alguns indígenas como um estratagema governamental para esmaecer o Movimento Indígena ou mesmo um canal de diálogo que na verdade não leva a lugar algum, por não ter qualquer poder decisório ou mesmo peso nas negociações políticas.

Em defesa ao CNPI, outros indígenas apontam o fato de que ele tem facilitado o diálogo com a Presidência Federal, sendo apontado como responsável por algumas das oportunidades de reunião com o Presidente da República e conquistas locais importantes, como a denúncia de interferência de governos estaduais nas decisões sobre regularização fundiária de terras indígenas na região Sul do país. Também apontam a Comissão como um espaço importante para conhecer Propostas de Lei que intervenham nos povos indígenas. O que se tem, de fato, como ponto positivo no CNPI é a capacitação das lideranças presentes em sua composição. Capitão Potiguara, por exemplo, afirma que nunca conseguiu tanto para ler e discutir sobre política indigenista quanto na época em que ingressou no CNPI.⁶² O caráter didático da Comissão, apesar de ser uma consequência indireta de sua proposta, vem se mostrando como um dos pontos mais efetivos na

⁶² Entrevista realizada durante reunião do CNPI na Baía da Traição, em março de 2008.

capacitação das lideranças em lidar com as agências estatais, entendendo sua dinâmica burocrática e morosidade na construção de políticas públicas.

Estas agências, por sua vez, como vimos nos inúmeros exemplos acima, vêm ampliando os canais de diálogo com os povos indígenas, antes polarizado pelo órgão indigenista oficial. O resultado dessa ampliação de relações ainda é dúbia. Apesar de se observar como positivo a ocupação de assentos por lideranças indígenas, estas ainda parecem carecer, em alguns casos, de uma capacitação mais intensa dentro da lógica burocrática estatal. O exemplo do CNPI atesta bem isso. Por um lado temos lideranças de fora da Comissão criticando a atuação dos indígenas que estão lá dentro, como se estes pouco fizessem em benefício dos grupos. Logicamente que não podemos dispensar dessa análise os interesses pessoais que as lideranças do CNPI agregam. Sua presença por si já lhes serve como referência de poder e legitimidade enquanto representantes de determinada região do país, o que desperta interesse dos que estão de fora e certa valorização do status para os que estão dentro. Para além disso, no entanto, os membros indígenas no CNPI parecem estar ainda em processo de aprendizagem, descobrindo a série de limitações que lhes são impostas na construção de propostas que possam transitar na malha burocrática estatal.

Podemos analisar a atual relação entre organizações indígenas e Estado, portanto, como uma relação plural, com variadas agências estatais envolvidas no diálogo inicialmente polarizado pelo órgão indigenista oficial. Isto tem levado os indígenas a investirem em uma maior capacitação e na formalização de organizações regionais de cunho político para estabelecer negociações frente ao poder público, bem como compreender a diversidade de canais que vêm sendo abertos com essas organizações.

No caso da APOINME, sua representação enquanto principal organização no diálogo com os povos indígenas no Nordeste é cada vez mais valorizada. Instituídos como representantes da Articulação, um número crescente de lideranças indígenas tem ocupado assentos em conselhos nacionais, tendo como exemplos, além do CNPI, o Conselho Nacional de Saúde (CNS) e a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI), a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) e a Comissão de Avaliação de Projetos do Carteira Indígena (CAP).

A participação em eventos promovidos por agências públicas, seja municipais, estaduais ou nacionais, também tem ampliado a demanda por representações da APOINME em mesas-redondas e debates públicos. Por outro lado, a própria organização se vale cada vez mais do estreitamento no diálogo com as agências públicas para dar continuidade a propostas da articulação. Como exemplos mais recentes temos a VII Assembleia Geral da APOINME, realizada em novembro de 2009, que aproveitou um evento de consulta regional para construção da Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI).⁶³ A Assembleia aconteceu dois dias antes da consulta, no hotel reservado para a discussão do PNGATI, que já traria as lideranças de todas as MRs para o debate sobre meio ambiente, pagando passagens e hospedagem, que foram renegociadas para cobrirem também a data da Assembleia Geral.

O aproveitamento de eventos financiados pelo poder público para a realização de mobilizações da APOINME tem sido uma prática que tem levantado opiniões diversas sobre sua eficácia. Por um lado, lideranças defendem a conjunção de eventos públicos com

⁶³ Em 2008, os Ministros da Justiça e do Meio Ambiente criaram um grupo de trabalho interministerial (GTI), para a elaboração de uma proposta de política nacional de gestão ambiental em terras indígenas, que deverá contemplar estratégias para assegurar a proteção e o apoio necessário ao desenvolvimento sustentável dos povos indígenas em seus territórios. Neste processo foram pensadas consultas regionais aos povos indígenas em todo o país.

reuniões políticas promovidas pela articulação como uma solução para o aproveitamento de verbas que já seriam gastas de qualquer forma. Por outro lado, temem pelo distanciamento que esses eventos dão à proposta inicial da APOINME, que era a de articular os povos, levando as lideranças a reuniões dentro das próprias comunidades, o que proporcionava um debate mais ampliado e um reconhecimento maior da APOINME para além do quadro de lideranças.

De qualquer forma, a estratégia de aproveitamento de recursos públicos para a promoção de eventos conjuntos, ou mesmo a solicitação de apoio de agências estatais, até mesmo da Funai, para encontros de mobilização política, tem mostrado um novo ângulo de ação da organização indígena, que passa a um patamar de negociação cada vez mais amplo com o poder público, em um aprendizado que tem valorizado a utilização de iniciativas do Estado a favor do debate político entre os grupos étnicos. Mesmo que as críticas ainda sejam frequentes em relação a uma proximidade com o Estado, o que é visto como perigoso para as lideranças envolvidas em um processo de luta mais combativo com relação à máquina estatal.

4.2 Das ONGs

A presença das ONGS no Acampamento Terra Livre se apresentou como um reflexo intenso da sua ação ao longo dos anos, trabalhando em duas bases fundamentais, que são a assessoria e a mobilização dos povos indígenas. No ATL elas atuaram principalmente nos bastidores, na orientação às lideranças sobre os trâmites políticos do que iriam enfrentar durante os três dias e as possibilidades de diálogo com o Estado. Sua ação foi direcionada aos povos atendidos por cada uma delas, criando nichos de discussão que em alguns momentos, à exceção de períodos pontuais, a exemplo do dia da preparação para a marcha indígena, quando se integraram para uma discussão nacional. Estas organizações trabalham

prioritariamente em suas próprias bases geográficas, pouco interferindo no campo de ação umas das outras⁶⁴, mas eventualmente se reúnem em torno de temas de interesse para todo o país criando instâncias específicas de diálogo, como o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI).

O FDDI foi criado em 23 de junho de 2004, com o objetivo de defender os direitos assegurados na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), atuando principalmente na divulgação de denúncias junto à imprensa e apoio a mobilizações como a do Acampamento Terra Livre. A estratégia foi motivada pela intensificação das ameaças aos direitos desses povos, com investimentos políticos anti-indígenas, ligados ao agronegócio e a setores militares, que vinham ganhando terreno no Governo (Loebens, 2008). Também serviu como base para fortalecer novamente o diálogo entre as organizações indígenas regionais, que haviam extinguido a segunda tentativa de uma entidade indígena nacional, o CAPOIB, após a Marcha e Conferência Indígena em 2000.

O Fórum integra ONGs indigenistas, organizações indígenas e entidades de apoio, tendo em seu quadro o Conselho Indígena de Roraima (CIR), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Conselho Indigenista Missionário, Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), Instituto Socioambiental (ISA), Conselho de Missão entre Índios (Comin), Associação Nacional de

⁶⁴ A questão da atuação das ONGs indígenas é uma problemática à parte na questão das mobilizações. Sua atuação por vezes é observada como uma forma de encapsulamento das comunidades dentro dos limites desses aliados, que por vezes evitam adentrar povos “pertencentes” a outras ONGs. Por outro lado, as organizações não-governamentais são direcionadas atualmente aos mais diversos segmentos, cobrindo questões relacionadas à saúde, educação, desenvolvimento sustentável, meio-ambiente, etc.. Elas vêm se reproduzindo de forma espantosa em níveis locais, por vezes objetivando apenas a captação de recursos, como no caso de ONGs denunciadas pelos povos no Sertão do Ceará durante encontro do Carteira Indígena, em outubro de 2007. Eles informaram que algumas dessas ONGs de apoio técnico agropecuário, ao receberem o financiamento do Governo Federal, desapareceram dos territórios indígenas. Não se pode, no entanto, generalizar a questão, já que existem organizações não governamentais sérias, com décadas de atuação junto às comunidades indígenas, a exemplo do CIMI, ANAI, CCPY, ISA, CTI, entre outras.

Ação Indigenista (ANAI), Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Operação Amazônia Nativa (OPAN), Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e Frente Parlamentar de Apoio aos Povos Indígenas. Matos (1997) cita um Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), que atuou em 1993, como promotor de uma Campanha de Demarcação das Terras Indígenas. O Fórum de 2004, portanto, pode ser visto como uma segunda versão da proposta de integração de entidades não governamentais e indígenas, não tendo, no entanto, uma relação de continuidade direta entre os dois.

Para a nossa análise, voltada à observação do Nordeste no contexto nacional, direcionaremos o olhar para a ONG de presença mais expressiva na região Nordeste, que é o CIMI. No acampamento, este esteve incumbido não só do diálogo com as lideranças, mas da atuação na própria mobilização para trazer os indígenas ao encontro, se apresentando ainda como uma mola mestra na obtenção de recursos para viagens em alguns estados do país – neste caso em menor monta no Nordeste, que teve seus recursos provenientes de articulações locais e da APOINME neste ano. O CIMI também teve interferência direta na reflexão sobre os objetivos a serem alcançados durante encontros com representantes do poder público, estratégias para os indígenas serem ouvidos durante as reuniões ou mesmo da necessidade de equacionar diretivas diferenciadas entre as organizações indígenas regionais.

Saulo Feitosa, vice-presidente do CIMI à época, explicou que o Conselho Indígena tem uma atuação cada vez mais intensa na mobilização para o ATL, e que isso se deve em grande parte a um processo de sobrecarga das organizações indígenas regionais, que se veem soterradas por representações em instâncias governamentais, perdendo, segundo ele, a inserção junto aos próprios povos representados. Com relação ao acampamento, é enfático em dizer que

Quem mobiliza as bases, na grande maioria, são os agentes do CIMI que vão para as comunidades. Por quê? Porque o movimento, as organizações indígenas, elas estão assoberbadas com tantas representações em instâncias nacionais, instâncias regionais, né? E eles não têm tantos quadros assim. Dos 14 ônibus que chegaram aí, acho que 9 foram articulados pelo CIMI, pelo menos isso. Tem um dos Xukuru, que os índios organizaram, fecharam. No Sul tem a Arpinsul⁶⁵, que fez junto com o CIMI, mas lá inclusive os índios disseram “a gente tem o dinheiro pro ônibus, mas não temos como articular”. E assim inverte a lógica. Uma vez aqui nessa mesa nós recebemos o Gersem Baniwa, o Chico Apurinã, os dois, que eram eles preocupados com o Abril Indígena, que eles estavam querendo organizar e o CIMI tinha que mobilizar. E a lógica se inverte, porque o que era tarefa do Movimento Indígena agora é tarefa do CIMI. (...) Isso mostra um pouco o que o Movimento Indígena tem que refletir, sobre essa relação com essas instâncias governamentais. (Saulo Feitosa, ex vice-presidente e atual secretário adjunto do CIMI – entrevista realizada em 2008, durante Acampamento Terra Livre, em Brasília-DF)

A fala de Saulo valoriza o trabalho que o CIMI vem realizando há anos na articulação dos povos no país, mas também uma problemática bem atual, que é a da reflexão sobre os rumos que as grandes organizações indígenas vêm tomando na equação entre representação junto ao Estado e junto aos povos indígenas. Cada vez mais chamadas a participarem do diálogo com o poder público, essas entidades indígenas de fato sobrecarregam seus quadros de pessoal, vivendo uma crise de representação nas chamadas “bases”.

Por outro lado, há de se considerar a relação com as próprias ONGs, que passa por um período de reordenamento em suas fronteiras, em um movimento ainda tenso, polarizado por uma progressiva autonomia das organizações indígenas. Destaco, nesse caso, a questão da APOINME no processo. Fundada justamente com a assessoria do CIMI, a articulação, nos últimos 10 anos, vem passando por um processo de distanciamento do Conselho Indigenista. Começando pela diretiva de capacitação para a confecção de projetos e captação de recursos, esta organização indígena foi se distanciando, mesmo

⁶⁵ Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul

reconhecendo a importância do CIMI para o seu estabelecimento, como se percebe na fala do coordenador geral da APOINME.

Na verdade não foi o CIMI que se afastou da APOINME, foi a APOINME que se afastou do CIMI. O CIMI é um parceiro importante do Movimento Indígena do Brasil. O CIMI influenciou na constituição da COIAB, lá no Norte, em 89. O CIMI foi quem influenciou também na criação da APOINME, em 90, ainda como Comissão Leste Nordeste. Porque a gente lançava aquela proposta e eles alcançavam os recursos, mobilizavam os eventos. Só que isso foi no momento da Assembleia Constituinte. (...) Só que, assim, o perfil da pessoa que representa a instituição reflete sobre essa instituição. Então eu, na APOINME, eu tenho que ter clareza enquanto Uilton Tuxá, enquanto pessoa e enquanto instituição. Algumas pessoas do CIMI não sabiam fazer essa distinção. Então, alguns pensamentos particulares eles queriam executar. E práticas de... uma pessoa que quer dar a direção, “você se liberta do Governo, mas tem que ficar aqui, debaixo do meu braço”. Eu não quero dizer tutelado, mas superprotegido. Então a gente sabe que a criança superprotegida não caminha sozinha e eu não queria aquilo. A gente no discurso sempre pautou a autonomia, a liberdade dos povos indígenas. Então não justificava que tudo pra fazer tinha que o parceiro dizer quando tem que ser feito. (...) Então isso só fortalecia a minha opinião de que os nossos parceiros indigenistas eles muitas vezes não têm a sensibilidade de valorizar nosso potencial enquanto indígena. Muitos nos enxergam com o olhar de minoria, de limitado. E nós não. Nós temos nosso potencial sim, temos melhorado muito nossas capacidades e estamos aí. (Uilton Tuxá – coordenador geral da APOINME. Entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

Outro coordenador geral da APOINME, Zé de Santa Xukuru, também admite que o CIMI foi essencial para a formação da Comissão Leste-Nordeste e APOINME, mas atribui o distanciamento à falta de recursos do próprio CIMI, que de fato foi reduzindo suas equipes nos estados nordestinos e diminuindo também a interveniência na captação de recursos, cada vez mais realizada pelas próprias organizações indígenas. Saulo admite que o CIMI se distanciou, embora justifique por outras vias.

Então... o pessoal querendo uma certa independência, a consolidação do processo natural que causou um certo distanciamento, que não foi bem trabalhado... não foi bem trabalhado pelo CIMI e nem pela APOINME. Eu acho que se deveria ter procurado uma dosagem menor, porque depois vem muita queixa da APOINME, de que [CIMI] teria se ausentado do processo. Porque havia uma leitura de que como a APOINME inclusive começou a contratar pessoas, tinha inclusive até assessor político e tudo, então partimos de que “se tem até assessoria,

não tem essa necessidade do CIMI estar disponibilizando também pessoas”. Um equívoco naquele momento, porque poderia ter feito uma transição mais gradual... (Saulo Feitosa, ex vice-presidente e atual secretário adjunto do CIMI – entrevista realizada em 2008, durante Acampamento Terra Livre, em Brasília-DF)

A pluralidade de motivos, no entanto, não interfere no fato de que a APOINME vem galgando um espaço cada vez mais independente, estabelecendo outro nível de relações com as organizações governamentais e não governamentais, o que tem lhe rendido novas conquistas, como também novos desafios. Perceber a relação entre essas duas entidades se faz importante para compreendermos como o campo das organizações vem revisando suas relações, e as problemáticas envolvidas nessa tentativa de alcançar uma autonomia. Da mesma forma que o CIMI, outras organizações, a exemplo da ANAI, na Bahia, vêm revendo suas bases de diálogo com a APOINME. Segundo Guga Sampaio⁶⁶, coordenador da ANAI, a organização continua com uma relação próxima com a APOINME, quando é solicitada a participar ou apoiar eventos da organização indígena, embora esse contato tenha se tornado menos frequente que nos primeiros anos da Articulação, quando a ANAI era mais solicitada, assim como o CIMI, para uma assessoria mais direta na confecção de projetos e capacitação de lideranças indígenas.

O leque de relações com organizações não governamentais está sendo progressivamente ampliado pela APOINME, em diferentes níveis de ação. Temos, por exemplo, agências de assessoria indigenista, a exemplo da ANAI da Bahia e assessoria técnica, como o Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social (DED), que disponibilizou um estagiário alemão para trabalhar na sede da Articulação em Olinda (PE). O foco de diferenciação, no entanto, que vem levando ao estabelecimento de um novo entendimento da organização como entidade com relativa autonomia, está nas agências de cooperação internacional, como a Ação Mundo Solidário (ASW), Christian Aid,

⁶⁶ Entrevista realizada durante Reunião do Carteira Indígena, na cidade de Garanhuns-PE, em outubro/2007.

Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE), Heifer e Embaixada Real da Noruega (via Agência Norueguesa para a cooperação no desenvolvimento (NORAD)).

Há de se observar que, se no início da Comissão Leste-Nordeste, esta foi assessorada por uma instituição que trouxe uma carga de estruturação política e ideológica para a entidade indígena em formação, a relação estabelecida atualmente com novas organizações, principalmente as agências internacionais de cooperação, traz novas demandas e reescreve alguns posicionamentos políticos e de gerenciamento, a fim de que possam se enquadrar em uma dinâmica internacional de projetos. Temos, por exemplo, a demanda crescente pela capacitação de lideranças na confecção de projetos que atendam ao ordenamento burocrático internacional. Por outro lado, as exigências por uma maior transparência nas prestações de contas levou organizações como a APOINME a contratar um contador para tratar da regularização dos financiamentos, organizar prestações de contas, pagamento de encargos e outras questões relacionadas aos recursos recebidos.

A busca pelo diálogo direto com as agências de financiamento internacionais também inseriu as demandas da APOINME em um contexto internacional de diálogo sobre temáticas em voga na atualidade. De certa forma essas agências, ao abrirem editais na seleção de projetos em áreas específicas, a exemplo de questões de gênero e juventude, ecologia e desenvolvimento sustentável, pautam as demandas das organizações indígenas, que passam a tentar se enquadrar no leque de opções de financiamento da hora. O resultado desse processo de “encaixe” nos fomentos internacionais é cada vez mais expressivo dentro das organizações indígenas, entre elas a APOINME e leva a consequências por vezes problemáticas para andamento do Movimento Indígena.

A consequência dessa busca por financiamentos dentro de propostas internacionais tende a deixar de fora da obtenção de recursos questões locais, como o financiamento de

alimentos e infraestrutura para retomadas de terras; manifestações de cunho específico, como aquelas ligadas a seminários e mobilizações contrárias à transposição do Rio São Francisco ou mesmo a questão cada vez mais intensa de criminalização de lideranças indígenas. Para tentar dar conta dessas questões que fogem, por vezes, à pauta de fomento internacional, a saída vem sendo a mobilização com parcerias nacionais, a exemplo da CESE, ou mesmo a relocação de verbas internacionais, o que por vezes leva as organizações indígenas a caírem na “malha fina” contábil das agências internacionais, com prestações de contas difíceis de serem fechadas.

Entender o leque de agências não governamentais envolvidas na relação com organizações indígenas, e em especial com a APOINME, portanto, nos leva a entender mais um dos desafios de consolidação de organizações indígenas na atualidade, que é justamente o de conseguir sua autonomia, não só política como também econômica, através de estratégias que levam a um novo posicionamento administrativo e burocrático dessas entidades. Inicialmente tendo o CIMI como mediador de seus financiamentos e da apresentação a agências internacionais, a APOINME ao longo dos anos vai em busca de um diálogo direto com essas organizações, conseguindo parcerias importantes em vários países. Em troca, no entanto, tem por vezes de se adequar ao discurso internacional em voga no momento, direcionando seus projetos aos financiamentos da hora, e deixando pouco espaço para a cobertura de demandas específicas e até mais urgentes.

Bruce Albert, que estuda associativismo na Amazônia, nos apresenta um material interessante para pensar essa questão. Segundo o autor, as primeiras associações indígenas tiveram um caráter muito mais político nas décadas de 1970 e 1980, na luta pela garantia de direitos dos índios. Com a promulgação do artigo 232 da Constituição Federal de 1988, que garante a organização social dos povos indígenas para ingressarem em defesa de seus

direitos, uma nova leva de entidades foi formada, se direcionando progressivamente à captação de recursos.

Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar de etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável). (Albert, 2000; p.198).

Entre as consequências dessa modificação de perspectiva estaria a mudança de uma construção identitária alicerçada em lideranças carismáticas, com um discurso político de impacto social, para uma certa “rotinização do discurso étnico”, nos moldes do discurso internacional de etnodesenvolvimento, com organizações indígenas formadas cada vez mais em administração de associações e gestão de projetos (*ibid.*).

Poderíamos complementar a reflexão do autor, lembrando que não só o quadro de organizações indígenas vai se alterando de uma *eticidade política* para um *eticidade de resultados* (Albert, 2000), como também as próprias organizações de caráter político, a exemplo da APOINME, vão modificando suas perspectivas de atuação, se encaixando progressivamente no *mercado dos projetos*, a fim de garantir sua sustentabilidade e autonomia.

Sem deixar sua perspectiva fundamental, que é a de formação e discussão política, a APOINME amplia seus horizontes, buscando formas de reproduzir suas ações dentro das possibilidades de projetos que vão surgindo. Por outro lado, busca o diálogo com organizações de cooperação nacional e internacional na tentativa de sensibilizá-los para o investimento na capacitação política de lideranças indígenas e no fomento à manutenção da estrutura da Articulação. Caminhando entre as duas perspectivas apontadas por Albert, a

organização tenta equacionar a mobilização étnica direcionada às políticas indigenistas com técnicas de gestão de projetos e administração empresarial.

4.3 Das organizações indígenas

O ATL representa um espaço fundamental de observação de como as organizações indígenas interagem em suas relações, estabelecendo alianças ou equacionando divergências locais em prol de uma pauta convergente de interesses a serem apresentados ao poder público. Como colocado anteriormente, tantos os povos indígenas quanto as suas organizações têm uma pluralidade de vozes e interesses compreendidos através de um olhar mais aproximado sobre a sua própria base de constituição histórica. Essa diversidade acaba por gerar em alguns casos interesses tão amplos, que necessitam de um diálogo mais intenso a fim de tirar uma pauta de reivindicações nacionais que equacione as diversas necessidades dos grupos étnicos.

Durante o evento, todas as noites representantes das 5 regiões do país se reuniam para pensar a pauta do dia seguinte. Eles confeccionavam documentos, decidiam prioridades e elaboravam estratégias de se fazerem ouvidos e percebidos pelo poder público. Os diálogos, no entanto, não eram ampliados para todos os indígenas e muitos reclamavam da falta de informações sobre o andamento do acampamento, ou mesmo a receptividade que tinham por parte de outros indígenas. Um caso emblemático foi o da reunião dos índios do Nordeste, liderada pelos Truká (PE), para discutir o posicionamento dos índios nesta região frente ao Acampamento Terra Livre. Decepcionados com suas demandas sempre proteladas, eles expressaram o incômodo de serem tratados por vezes como “massa de manobra” para questões de outras regiões, e foram enfáticos em solicitar um posicionamento mais firme dos representantes da APOINME. Questões como essa refletem a realidade plural, não homogênea, e marcada por forças que ainda estão se

afinando no estabelecimento de um diálogo minimamente unitário. Um processo que vem sendo contornado, como visto no resultado desta reunião, com um debate claro sobre as expectativas de cada povo, que entram na arena política munidos de uma “diplomacia entre indígenas” necessária à manutenção de uma ordem para dar andamento ao Movimento Indígena.

É preciso, no entanto, que tenhamos em mente que a análise sobre as organizações indígenas não se estabelece através de uma perspectiva utópica de homogeneidade. Por muitos anos se sustentou no senso comum, e em algumas instituições estatais e indigenistas, que populações indígenas são marcadas por uma unidade e organização harmoniosa, livre de contradições. Essa suposta harmonia, em muito fomentada inclusive pela literatura, mascarou contradições, opondo-as a um processo real de reprodução de uma sociedade.

Vemos que a sociedade nunca é uma instituição completamente integrada (Arce e Longman, 2000). A existência de divergências dentro de uma comunidade, seja ela indígena ou não indígena, não só é real como garante uma oxigenação ao grupo, garantindo a capacidade de interferir e reinterpretar situações. O antropólogo inglês Max Gluckman afirma que os “conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamentos” (Gluckman, 1987; p.261). Percebemos as divergências presentes no diálogo entre as organizações indígenas como uma consequência de seu próprio ajustamento a uma realidade que envolve diversas relações de poder, em um processo de constante reajustamento às possibilidades políticas de determinados contextos e momentos históricos. São demandas diferenciadas, propostas de diálogo díspares e alianças que por vezes são completamente opostas – a exemplo da reunião do dia 18 com o presidente Lula onde, enquanto alguns indígenas na CNPI

elogiavam o diálogo ampliado com a Funai, outros do Centro-Oeste pediam a saída do presidente do órgão indigenista oficial, Márcio Meira.

É através desse constante movimento de embates e debates entre as lideranças que se tenta criar uma voz nacional para o Movimento Indígena. De acordo com o sociólogo alemão Georg Simmel (1983), entre as principais estratégias necessárias à resolução de um conflito com um inimigo exterior está a centralização e unificação de forças internas ao grupo, a fim de direcionar todas as energias para a finalidade do combate. Chegar a essa proposta depende, então, do estabelecimento de uma organização diretiva na comunidade, centrando forças a fim de desenvolver estratégias de rigorosa eficiência. A partir de uma autoridade centralizadora temos, portanto, o desenvolvimento de subunidades integradas, geridas por um sistema de ideias unificado, que é reproduzido do centro para as extremidades, tentando reduzir ao mínimo as dissidências às diretrizes traçadas pelo núcleo (Simmel, 1983; p.151-152).

Como vimos no início do trabalho, a União das Nações Indígenas (UNI) se enquadrava numa proposta próxima ao que Simmel aponta como uma ação direcionada ao combate a um inimigo comum (no caso, combate ao inimigo maior à época, o Governo autoritário e a política indigenista vigente). A UNI representou a primeira tentativa de estabelecimento de uma organização nacional de povos no Brasil, e já mostrou ser esta uma tarefa complexa, num momento em que existia um número ainda limitado de organizações. Sua diretiva de reproduzir uma ideologia unificada “do centro para as extremidades” se mostrou equivocada e provocou, junto com outras problemáticas, o seu desmantelamento.

Da década de 1980 até hoje, outras duas tentativas foram realizadas, sendo a segunda o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB) e a

mais recente, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Esta última, criada em 2005, ainda está se consolidando no cenário nacional, constituída a partir de grandes organizações indígenas regionais.

A UNI, como relatado, foi forjada em um processo intenso de disputas por representatividade. Em um momento ainda embrionário do Movimento Indígena, ela terminou se esfacelando por não comportar a diversidade de demandas dos povos de todo o país. A partir dessa experiência, foram se fortalecendo progressivamente organizações regionais, que tinham uma maior facilidade de agregar as demandas de suas regiões. A perspectiva de um diálogo unitário frente ao Estado, no entanto, nunca foi esquecida. Em primeiro momento de encontro de representantes de diversas organizações indígenas do país, no contexto pós-constitucional, ocorreu no mês de junho de 1991, em Brasília. Promovido pelo CIMI, este encontro, denominado Reunião dos Povos e Organizações Indígenas sobre Legislação e Política Indigenista Oficial, congregou 121 lideranças de 53 povos indígenas, com o objetivo de estudar o projeto do Governo para um novo Estatuto do Índio e formular as propostas dos próprios povos e organizações indígenas. Foi constituída, então, uma Coordenação da Mobilização Indígena, formada por 12 representantes de organizações indígenas de todas as regiões do país, a fim de manter as organizações informadas e articuladas e de organizar e convocar uma mobilização nacional. Esta Coordenação reuniu-se três vezes entre 1991 e 1992 e durante estas reuniões estudou e debateu diversos modelos para uma possível organização indígena de âmbito nacional. Em abril de 1992 foi realizado, novamene sob patrocínio do CIMI, o Encontro de Povos e Organizações Indígenas, em Brasília, que reuniu 350 lideranças de 101 povos e 55 organizações indígenas de todo o país. Na pauta, o estudo e aprofundamento dos temas e propostas para o novo Estatuto do Índio e uma avaliação da representação indígena nacional. Ao final do evento foi constituído o Conselho de Articulação dos Povos e

Organizações Indígenas do Brasil, sendo eleitos 33 representantes, de todas as regiões do país (Cimi, 2001).

O caráter central deste Conselho era de ser um instrumento de “articulação” e não de “representação” das lutas dos povos e organizações indígenas. A proposta era que este conselho se reunisse periodicamente para trocar informações, experiências, fazer lobby, fortalecer lutas locais e regionais, mas sem constituir uma estrutura permanente, um escritório com representação fixa em Brasília. O Conselho reuniu-se cerca de três vezes, de acordo com o que foi proposto. Em setembro de 1993 convocou e articulou nova mobilização indígena nacional com a finalidade de se posicionar contra a tentativa de revisão constitucional e o ataque aos direitos indígenas então em curso. Esta mobilização reuniu 292 lideranças de 79 povos e 47 organizações indígenas. Devido às dificuldades de se manter uma articulação nacional permanente à distância e às constantes ameaças aos direitos indígenas na forma de Projetos de Lei no Congresso Nacional, voltou à pauta das organizações indígenas a proposta de constituição de uma organização indígena de âmbito nacional, com estatuto e personalidade jurídica próprias e com sede em Brasília. Entre dezembro de 1993 e março de 1995 houve várias reuniões das organizações indígenas quando, entre outras deliberações, constava a de se realizar a 1ª Assembleia Geral do CAPOIB. Esta foi realizada em abril de 1995, reunindo 201 lideranças de 77 povos e 40 organizações indígenas e nela foram aprovados um programa de trabalho e o estatuto do CAPOIB como organização indígena nacional (*ibid.*). O estatuto do CAPOIB, bastante estudado e discutido nas “bases” e na própria Assembleia Geral, tentou utilizar a experiência da UNI para driblar alguns problemas de uma mobilização nacional. Assim, se empenhou em marcar o caráter articulador da organização, garantir sua proximidade e controle pelos povos e organizações indígenas, evitar a projeção de indivíduos e definir como metodologia de ação o trabalho coletivo.

O CAPOIB teve uma atuação intensa junto aos povos e organizações indígenas. O trabalho do Conselho de Articulação foi fundamental para mobilizações nacionais, capacitação de lideranças em seminários e cursos em parceria com universidades e ONGs indigenistas e na representação indígena em Brasília. Sua derrocada, no entanto, se deu dentro, novamente, da mesma perspectiva de disparidades entre lideranças, que começaram a divergir sobre os rumos que a entidade estava tomando no diálogo com o Estado. O ponto alto desse conflito se deu no ano 2000, na Marcha e Conferência Indígena em Coroa Vermelha, quando a Coordenação do CAPOIB decidiu participar de um diálogo com o Governo Federal. A proposta causou polêmica e foi um divisor de águas para as duas maiores organizações indígenas integrantes do CAPOIB, como relata Uilton Tuxá.

Quando surgiu a proposta de levar as principais lideranças que estavam à frente da marcha pra uma reunião em Brasília com Fernando Henrique Cardoso, que a APOINME disse que não ia, principalmente porque se o Governo queria conversar, tinha que vir pra onde a gente tava acampado, então a COIAB disse que ia de qualquer forma, com ou sem o Nordeste e a gente disse que faria a marcha com o sem o Norte. Ai surgiu a história que o CIMI estaria influenciando a APOINME. Mas não, nós fomos desmascarar o Governo brasileiro, diante do mundo inteiro, através da mídia. E a COIAB não queria, queria negociar com o Governo. E queriam agredir o pessoal do CIMI. E assim, a APOINME se manifestou. E Luís Titiah [Pataxó Hã-Hã-Hãe (BA)] foi uma pessoa que contribuiu muito nessa época, foi muito importante. Então a gente tentou fazer a marcha, foram mais de 12 mil policiais. No início despertou em muitos, e em mim, um sentimento de derrota, porque queria muito chegar em Porto Seguro. Mas depois não, porque mostrou pra o mundo inteiro como o Governo tratava os índios, a sociedade, o povo brasileiro. Daí teve o distanciamento da COIAB e APOINME. (Uilton Tuxá – coordenador geral da APOINME. Entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

A discussão entre as duas grandes organizações gerou uma repercussão intensa no Movimento Indígena. O CAPOIB chegou a fazer um documento intitulado “As faces escuras do indigenismo missionário”, denunciando o CIMI como promotor da crise, fomentador de um discurso que estimulava a mobilização contestatória ao Estado. No documento, assinado por lideranças de diversas organizações, inclusive um coordenador de MR da APOINME – embora a posição oficial da APOINME fosse contrária – é explicado

que “as organizações indígenas não queriam apenas manifestar-se contra as comemorações, mas também queriam aproveitar o momento histórico para alavancar conquistas políticas em relação aos direitos indígenas” (Capoib, Coiab *et al.*, 2000). A posição do CAPOIB, de diálogo com o Governo Federal, foi apontada como uma afronta ao Movimento Indígena, principalmente aos olhos dos índios que participaram da marcha, interrompida pela brutal intervenção da polícia, que através de bombas e um batalhão munido com balas de borracha e helicópteros, aterrorizou os participantes e mostrou imagens de uma violência descabida, vista em rede mundial, contra os povos indígenas.

Um documento do grupo de trabalho da Pós-Conferência 2000, realizada em março de 2002 em Pernambuco, com o apoio do CIMI, reitera o conflito que resultou no fim do CAPOIB, onde é alegado que a organização teria se esfacelado no momento em que passou a delegar a uma comissão menor o papel de articuladores, o que teria levado a um “distanciamento das bases”, assim como aconteceu na UNI.

A crise do CAPOIB se agravou na Marcha e Conferência Indígena 2000, quando seus representantes articularam uma proposta, que soou como uma traição, no contexto das manifestações triunfalistas oficiais, para a esmagadora maioria das lideranças indígenas presentes. Desde então o CAPOIB se desarticulou por completo e seu nome passou a ser usado por pessoas que não foram indicadas pelo Movimento Indígena. A Conferência Indígena 2000 também revelou que o CAPOIB estava falando uma língua que não estava sendo entendida por suas bases e que nem sempre era a expressão da vontade das comunidades indígenas (Gt Pós Conferência 2000, 2002)

Percebemos, pelos inúmeros diálogos, que o fim do CAPOIB explicitou uma série de divergência entre as organizações indígenas, ONGs e organizações indígenas e entre lideranças de uma mesma organização, como no caso do coordenador de MR da APOINME que assinou o documento contra o CIMI. A estratégia desse manifesto, aliás, merece ser analisada. Proveniente do fim das discussões, o documento tenta restabelecer uma unidade entre as entidades indígenas, acarretando ao CIMI a responsabilidade pela

crise entre as organizações regionais. Essa posição, voltada a encontrar um “bode expiatório” para a problemática já anterior de representatividade do CAPOIB, não dá resultado, e organizações locais e regionais se põem a favor da extinção da segunda tentativa de uma organização nacional, novamente derrotada pela diversidade de vozes dentro do Movimento Indígena nacional.

Com o fim do CAPOIB, a mobilização nacional passou a ser promovida novamente por cada organização indígena regional, envolvidas através de alguns eventos nacionais que continuaram a ser promovidos, a exemplo da Pós-Conferência 2000, estrategicamente realizada em Pernambuco, estado de forte presença dos povos que se posicionaram contra a decisão do CAPOIB. Posteriormente, novas mobilizações nacionais são pensadas e ganha força o Abril Indígena, proposta de realização de eventos indígena pelo país, com destaque para a mobilização do Acampamento Terra Livre, iniciado em 2004. O ATL, criado com o trabalho conjunto entre organizações regionais e FDDI, foi composto, como falado, nos moldes de uma grande Assembleia indígena, onde eram discutidas as problemáticas iminentes ao Movimento Indígena e decididos os direcionamentos para ações em relação a melhorias nas políticas indigenistas e na própria manutenção do diálogo entre as lideranças indígenas. Também é um espaço para divulgação junto à mídia sobre a realidade dos povos indígenas para a sociedade não-indígena.

Em 2005, entre as deliberações do acampamento estava a de criação novamente de uma entidade que pudesse congrega todos os povos no país. Apesar das duas primeiras tentativas já citadas, focou evidente para os povos que a fragmentação de atitudes das lideranças frente ao poder público geraria muito mais perdas que um novo esforço para conjugar as diferentes vozes do Movimento Indígena. Assim, entre os dias 9 e 11 de novembro de 2005, um encontro com 45 lideranças, representantes de algumas das grandes

organizações indígenas do país, entre elas as duas maiores, a COIAB e APOINME, se reuniram em Brasília, para deliberar sobre uma nova tentativa de articulação.

A APIB foi pensada nos moldes de uma entidade sem estrutura verticalizada, mas como o próprio nome já diz, voltada à articulação das grandes organizações indígenas. Seu funcionamento opera através de um colegiado de cerca de 40 lideranças, um núcleo de articulação permanente, formado por cinco indígenas de cada região e uma secretaria operacional, que funciona em Brasília. A instância maior da APIB se trata do próprio Acampamento Terra Livre, mais uma vez apontado como grande Assembleia indígena nacional. Entre suas demandas está a promoção de mobilizações e a articulação permanente do Movimento Indígena em nível nacional; a formulação e implementação de um programa de formação de lideranças e organizações indígenas; a avaliação e inserção na construção e implementação de Políticas indigenistas; o desenvolvimento de estratégias de informação e comunicação sobre a realidade dos direitos indígenas, junto às bases do Movimento Indígena, o Estado e a opinião pública nacional e internacional; o fortalecimento de alianças com o Movimento Indígena internacional, outros movimentos sociais e agências de apoio a causas sociais (Montejo, 2005).

Os objetivos da entidade, desta vez criada através de um diálogo com um número reduzido de lideranças, mas legitimadas como representantes de organizações indígenas de grande representação regional, parece ter resultado em um amadurecimento nas propostas para o Movimento Indígena nacional. Conscientes da dificuldade de afinar o diálogo entre as diferentes perspectivas de ação indígena, optaram por uma entidade voltada à articulação de propostas direcionadas à política indigenista nacional (inclusive com a assessoria de Paulino Montejo, indigenista que assessorava a COIAB, com larga experiência em estratégias de ação política e negociação), à divulgação de informações

sobre os povos indígenas (com a criação de um site e contratação de uma assessoria de imprensa) e valorização da independência de cada uma das entidades indígenas envolvidas.

Até este ano de 2010, a APIB vem caminhando através de seis grandes organizações indígenas. Apesar de todas terem como diretiva a representação dos povos indígenas no cenário da política indigenista nacional, sua diversidade nos dá uma pequena amostra dos momentos políticos diferenciados em que se criaram e a diversidade de problemáticas envolvidas em seu desenvolvimento. Não pretendemos um relato aprofundado sobre cada uma delas, mas uma breve descrição de sua constituição e atuação, a fim de compreendermos melhor em que bases anda o leque de organizações indígenas de representação regional, cada vez mais solicitadas no diálogo com instituições públicas e privadas⁶⁷.

Entre as organizações de maior destaque está a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Fundada em 1989, é apontada como a maior organização do país, com uma representação de cerca de 430 mil indígenas. Sua fundação ocorreu por meio de lideranças de organizações indígenas, que se reuniram a fim de formar uma entidade que as representasse. Sua diretiva, apesar de atuar também junto aos povos, é fundamentalmente de interagir junto às representações das organizações conveniadas.

A APOINME se apresenta nesse contexto como proveniente de um outro processo, que é justamente o de articular povos indígenas, só mais recentemente atuando junto a organizações indígenas estaduais, mais sem qualquer caráter de hierarquização formalizado. Sua fundação se deu praticamente no mesmo período da COIAB, através da Comissão Leste-Nordeste, em um contexto político de atuação intensa em defesa dos direitos indígenas à época recentemente conquistados.

⁶⁷ As informações resumidas sobre cada uma das organizações integrantes da APIB foram encontradas no site da mesma (<http://www.apib.org.br/>), acessado em junho de 2010.

A Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpinsul) foi formada de uma articulação mais recente. Sua criação se deu através de lideranças da Região Sul, que a convite da COIAB e APOINME passaram a participar de eventos de mobilização política em 2001. Deste período até 2006, quando foi formalmente instituída, trabalhou através de encontros promovidos com o apoio do Inesc e da Funai (através do então Diretor de Assistência, Antônio Apurinã, e do Coordenador Geral de Defesa dos Direitos Indígenas, Vilmar Guarani), optando por uma diretiva de articulação de povos, semelhante em alguns pontos à da APOINME.

O Grande Encontro do povo Guarani (Aty Guassu) agrega anualmente comunidades Guarani de diversos municípios do Mato Grosso do Sul. Mais do que uma reunião para definir questões políticas, a Aty Guasu traz uma dimensão ampliada de valorização de manifestações culturais, costumes e tradições dos Guarani. Sua participação na APIB traz a dimensão política de um grupo de lideranças que está à frente do Aty Guassu, na representação política de um encontro diversificado de valorização de um povo indígena que vive em diversos municípios, em grande parte padecendo da falta de terras e políticas públicas efetivas.

A Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal (Arpipan) foi pensada a partir de novembro de 2007, quando lideranças indígenas no Pantanal, indignadas com a situação dos povos no estado de Mato Grosso do Sul (que ganharam destaque na mídia nacional pelo grande número de casos de desnutrição de crianças e o suicídio de jovens Kaiowá) e com a notícia de perigo eminente para o meio ambiente local com a instalação de mais de 30 usinas de álcool em seus territórios tradicionais, decidiram pela criação de uma instituição indígena, com capacidade de articulação para encaminhamentos com força regional. A partir da vontade pela mobilização, os indígenas passaram a realizar reuniões

em várias aldeias, discutindo problemáticas de cada povo e passaram a realizar alguns encontros regionais, se formalizando em 2008. Junto com outras organizações mais antigas ela vem ganhando espaço com assento em instâncias de referência como o CNPI, na representação dos povos na região Centro-Oeste e em específico do Mato Grosso e região do bioma Pantanal.

A Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste (Arpinsudeste) é a mais recente organização indígena criada entre as integrantes da APIB. Tendo sua primeira Assembleia Geral realizada em 2009, está se consolidando como entidade representativa de lideranças indígenas do Vale do Ribeira, Litoral Norte, Litoral Sul, Capital (São Paulo), Oeste Paulista e Sudoeste Paulista e também do Rio de Janeiro. Seu estabelecimento se dá dentro da proposta de valorização de organizações indígenas regionais, que têm ganhado espaço no diálogo com o poder público federal.

É possível, aliás, entendermos a configuração dessas organizações mais recentes, já envolvidas através de uma perspectiva de articulação, e não de coordenação, como uma consequência da própria construção da política indigenista na atualidade que, como dito anteriormente, vem buscando, ainda que de forma pouco articulada em todos os setores, um diálogo cada vez mais alçado na relação com organizações indígenas de representação regional. A justificativa seria que estas polarizam um número maior de povos indígenas e assim, teoricamente, facilitariam a construção e execução de propostas direcionadas aos povos indígenas. Vemos nessas articulações mais um exemplo de como a política indigenista estatal interfere nos encaminhamentos do Movimento Indígena, que se reproduz através das possibilidades históricas construídas no embate entre os diversos atores da arena política indigenista.

Além disso, a APIB também traz em sua administração a semente de outra inovação, cada vez mais ativa, no Movimento Indígena: a valorização de uma proposta de capacitação e assessoria prestada pelos próprios índios, em um processo de apoio em mão dupla ao Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (Cinep). Esta organização indígena foi criada em 2005 por lideranças, estudantes e pesquisadores indígenas como um espaço de referência para o debate, apoio e assessoramento ao Movimento Indígena, seja direcionado a questões políticas, técnicas ou acadêmicas. Sua consolidação vem em direção a um processo de crescimento cada vez mais evidente, de uma profissionalização de lideranças indígenas, que hoje recorrem cada vez mais a uma capacitação necessária a sua consolidação à frente das organizações indígenas. É sobre isso que trataremos no nosso próximo capítulo.

5. Profissionalizando o Movimento Indígena: a liderança capacitada.

A atuação das lideranças indígenas nos últimos 30 anos foi progressivamente reelaborado diante das demandas políticas surgidas em um cenário histórico cada vez mais voltado à ampliação do diálogo entre povos e agências governamentais e não-governamentais, envolvidas no trato com a temática étnica. O resultado dessa ampliação de espaços foi uma consequente complexificação na atuação desses indígenas. Inicialmente voltados ao debate sobre problemas comuns durante as Assembleias promovidas principalmente pelo CIMI, eles hoje se veem diante de um mosaico de responsabilidades, envolvendo o gerenciamento eficiente das organizações indígenas, o trato com a burocracia do mercado de projetos nacional e internacional, a crescente chamada à participação em instâncias diversificadas dos órgãos públicos, a busca por parcerias e alianças que garantam o financiamento a suas ações e ainda a missão fundamental de levar a seus povos as informações sobre suas ações, o diálogo sobre os problemas de suas bases e a presença física nas aldeias. Podemos ainda somar a isso a crescente pressão que essas lideranças sofrem por estar, por vezes, distantes de suas famílias, amigos e de seus territórios. A estranheza de terem que viver em outras cidades, lidando com sentimentos como saudade, solidão e mesmo a frustração de estarem longe de seus povos, sendo por vezes criticados como ausentes ou “desaldeados”, por conta de uma demanda de trabalho que os obriga a se distanciarem do convívio de suas comunidades.

A militância política traz alguns benefícios aos seus envolvidos. Desde o status como personagem de destaque na arena política indigenista, até a possibilidade de receberem uma capacitação diferenciada em diversas áreas e de terem, efetivamente, um trabalho remunerado (no caso de uma minoria que tem que se dedicar exclusivamente às

organizações indígenas, a exemplo dos coordenadores executivos da APOINME). As consequências do desempenho de suas funções coletivamente, nem é preciso dizer, também são essenciais para a construção coerente de políticas indigenistas que respeitem e reconheçam as reivindicações dos povos. Não só através do diálogo, mas também no gerenciamento de parcerias em projetos, essas lideranças têm hoje um papel fundamental no campo indigenista, servindo de intermediários e tradutores entre suas comunidades, a sociedade não-indígena e o Estado.

Neste capítulo tenciono discutir esse amplo campo de ação das lideranças indígenas, focando as demandas que mais têm se destacado no dia-a-dia dessas pessoas, os desafios no trato da política indigenista, os problemas pessoais decorrentes dessa opção de vida e a demanda crescente por uma *profissionalização das lideranças*, cada vez mais chamadas à capacitação no campo da administração e gerência de projetos e organizações indígenas. Através da observação participante e de entrevistas individuais, percebemos como esses índios e índias vêm cumprindo a tarefa de representarem os povos envolvidos na APOINME, e os limites encontrados neste percurso.

Para além das questões essenciais de trabalho, o que ficou evidente na observação em campo durante as viagens e eventos da Articulação, foi a determinação das lideranças em um trabalho alicerçado fundamentalmente em um desejo pessoal de contribuição com o bem-estar de seus povos. Não se trata de um olhar romântico envolvendo a perspectiva de sacrifício, mas a constatação de que o trabalho da liderança indígena exige uma dedicação que interfere diretamente em suas vidas pessoais, demandando por vezes uma doação que põe em segundo plano a família, amigos e a convivência dentro de seus povos de origem.

Como observamos no segundo capítulo, o surgimento das lideranças indígenas esteve ligado ao nascimento de um novo modo de diálogo e enfrentamento do Estado, em busca

de uma política indigenista voltada à garantia e valorização dos direitos desses povos. Através principalmente das Assembleias Indígenas, tornavam-se lideranças aqueles com capacidade de servir de intermediários entre sua comunidade e a sociedade não-indígena, se dispondo a falar dos problemas dos seus povos (Oliveira, J. P., 2006), construindo coletivamente alternativas de ação e mobilização étnica.

Matos (1997) compara o perfil das primeiras lideranças no Brasil ao dos líderes do Movimento Pan-Indígena nos Estados Unidos, no início do século XX. Com base nos estudos norte-americanos de Hertzberg (1971), e em sua pesquisa no Brasil, a autora explica que nos dois países os indígenas, em sua maioria, eram pessoas que tiveram uma formação escolar nos padrões da cultura não-indígena, vivendo parte de suas vidas fora das aldeias, onde assumiram profissões específicas e mantiveram relações com suas comunidades de origem, seja pela prestação de serviços ou representando-as frente aos “brancos”.

A demanda das comunidades para com as lideranças indígenas corrobora com este perfil. O antropólogo Michael Brown, em análise sobre a construção de lideranças na Amazônia brasileira, afirma que há um direcionamento claro para que os líderes tenham entre suas principais aptidões o domínio das habilidades de relações interculturais, envolvendo a fala bilíngue (nos casos em que os povos preservam sua língua original), a flexibilidade comportamental e a alfabetização dentro da educação formal da sociedade não-indígena. Solicita-se, na verdade, que esta liderança tenha um posicionamento “camaleônico”, com capacidade de transitar entre os dois mundos, o da sua comunidade e o da sociedade envolvente (Brown, 1993).

Análises como as de Oliveira, Matos e Brown nos auxiliam na compreensão não só de como foi construída a categoria liderança indígena, mas também de que forma a

Antropologia tem refletido sobre esta categoria. Cabe, no entanto, ressaltar que estes “dois mundos” destacados em Brown não se configuram como realidades isoladas, mas são perpassados, a todo momento, em uma via de mão dupla. É importante que tenhamos em mente que, se a categoria liderança indígena nasce como um mediador político decorrente de uma conjuntura histórica favorável, esta não surge em um mundo dual entre indígenas e brancos.

Estou falando, na verdade, de um campo de múltiplos atores que, como ênfase no início do trabalho, estabelecem relações históricas específicas em cada povo, influenciando e sendo influenciados em suas relações. O resultado disso são lideranças que, embora forjadas em decorrência de uma mesma perspectiva inicial de ação mobilizatória, reproduzem sua atuação política de forma diferenciada, em um embate constante entre suas relações locais, as possibilidades de ações coletivas regionais e nacionais e suas próprias expectativas pessoais.

Decorrentes de uma perspectiva inicialmente cimentada pela carga ideológica da Teologia da Libertação divulgada pela Igreja Católica Romana, essas lideranças põem em diálogo um ampliado universo de relações políticas. São relações, nem sempre consonantes, que expressam justamente o campo diversificado de atores e posicionamentos políticos que operam na conformação política de cada povo e seus respectivos representantes indígenas. A consequência disso, cerca de 30 anos após o início do Movimento Indígena brasileiro, são lideranças que nos incitam a uma reflexão mais atenta sobre sua diversidade, tanto na formação quanto na atuação.

5.1 A capacitação das lideranças – trabalhando a burocracia não-indígena

O campo de atuação das lideranças hoje se dá principalmente através das organizações indígenas, que têm agregado as demandas das comunidades em torno da perspectiva de autorepresentação garantida na Constituição Federal. Essa institucionalização do trabalho destes representantes indígenas trouxe algumas características semelhantes aos processos de atuação política nessas entidades, que podem servir de porta de entrada na análise sobre a atuação das lideranças.

Do diálogo inicial apenas com o órgão indigenista, esses povos vivem hoje em um campo de inúmeras vozes e diferentes expectativas, que vêm levando as lideranças a uma posição cada vez mais ousada em suas ações. Dos debates com as instituições elas passam a somar outras obrigações, tendo como destaque o campo de projetos, que vem crescendo não só para as organizações locais, como também para as regionais. Essa nova demanda tem se tornado um dos grandes desafios para os indígenas de todo o país, como afirma Baniwa.

Seja a luta pelos direitos e a execução de projetos, exige um mínimo de formação e qualificação técnica dos dirigentes indígenas para o êxito dos projetos, quase sempre esquecida. Aí o projeto não é bem executado, não atinge os resultados e a comunidade fica decepcionada e os parceiros financiadores desanimam e não dão continuidade ao apoio, enfraquecendo a organização e a comunidade, além de reproduzir o velho preconceito de incapacidade indígena. (Baniwa, 2007; p.135)

A problemática da capacitação é uma questão comum a muitas organizações. Não só as entidades de representação indígena regional, como também as estaduais e locais, passam pelas mesmas dificuldades, que vão desde a forma de se escrever um projeto, cumprindo quesitos complicados e algumas vezes incompreensíveis, até a formalização da documentação para iniciar ou finalizar parcerias. Tive a oportunidade de observar de perto essa questão em outubro de 2007, na oficina do Carteira Indígena, que reuniu em Garanhuns (PE) índios na região Nordeste, para discutir o andamento dos seus projetos,

com teto de R\$ 50 mil. A APOINME foi chamada a participar do encontro, atuando como mediadora das problemáticas entre Governo e povos indígenas e se envolvendo diretamente na definição sobre mudanças necessárias ao programa.

Uma das maiores dificuldades apontadas pelos indígenas presentes foi justamente a de lidar com a documentação de prestação de contas e com a confecção de projetos que atendessem aos requisitos burocráticos do programa. Assistência técnica ausente, sementes que chegavam após o período de colheita, ONGs que se propunham a dar apoio técnico aos projetos e depois desapareciam com o dinheiro do pagamento de serviços. Fora tudo isso, falta de estrutura do Carteira Indígena, com uma equipe de apenas 15 pessoas para cobrir todo o Brasil e acompanhar os processos, foi sem dúvida uma das grandes reclamações. Perceber como o Estado vem atendendo à demanda do programa reflete uma das faces mais retrógradas de trato com políticas indigenistas, onde as organizações indígenas ganham espaço para falar, mas ainda estão longe de terem voz ativa quanto às suas verdadeiras necessidades.

As dificuldades vêm sendo o mote fundamental que leva à necessidade de capacitação das lideranças, no sentido de desvendar esses enigmas burocráticos, através da participação em oficinas para aprendizado de planejamento orçamentário, formação na confecção de projetos e controle maior nas parcerias com ONGs. Todos esses processos ainda aparecem de forma irregular nos povos, mas são o indício de um afinamento na sintonia com esse *mercado de projetos* (Albert, 2000).

Fialho, na tese *Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural* (2003), analisa o crescente número de associações e projetos desenvolvidos por povos indígenas no Nordeste, percebendo as novas estratégias de relacionamento envolvendo as comunidades,

organizações não-governamentais, Governo e agências financiadoras de recursos. Através de um olhar mais aproximado sobre o estabelecimento das relações entre as agências, a autora discorre sobre as dificuldades provenientes dessas relações.

Novamente surge na discussão a ideia da incapacidade do indígena em lidar com conhecimentos técnicos e sistematizados do mundo ocidental. A autora argumenta que o diálogo entre especialistas que detêm o conhecimento das informações ou instruções burocráticas e aqueles que estão sendo alvo das ações ainda é hierarquizado, causando um descompasso entre o que propõem as organizações indígenas e a forma como o conhecimento nativo é incorporado aos projetos (Fialho, 2003, p. 238).

Fialho afirma que, se por um lado os índios veem as suas organizações como uma possibilidade de autonomia, por outro eles ainda caem no que a autora chama de *tutela fraturada*, em que além do Estado, outras agências da sociedade envolvente também querem exercer sobre os índios. Ela propõe que o campo de projetos não seja visto apenas como uma “injeção de recursos que possibilita a superação de necessidades estruturais”, mas que suas concepções e metodologias sejam avaliadas diante da visualização de conexões entre as esferas locais e globais (Fialho, 2003, p. 241).

É dentro dessa perspectiva que os indígenas são impulsionados hoje à habilitação na área de projetos, com destaque para as lideranças da APOINME. Eles têm se empenhado na discussão sobre formas de capacitação para seus membros, desde a formação da entidade. A diferença marcante é que hoje, para além de seminários sobre direitos indígenas, ganham destaque propostas de gerenciamento financeiro, administração empresarial e atualização de perspectivas de debates internacionais. Entre os inúmeros exemplos de pessoas envolvidas nesse processo podemos citar o próprio coordenador geral

da APOINME, que atualmente termina curso superior de Administração de Empresas em uma faculdade privada de Pernambuco.

Os nossos parceiros indigenistas eles muitas vezes não têm a sensibilidade de valorizar nosso potencial enquanto indígena. Muitos nos enxergam com o olhar de minoria, de limitado. E nós não. Nós temos nosso potencial sim, temos melhorado muito nossas capacidades e estamos aí. E foi por essas demandas que eu optei pelo curso de Administração. Porque as demandas que surgem, surgem muito nessa linha. Porque eu sempre desenvolvi esse papel de administrador aqui dentro e fazendo o curso vai me fortalecer melhor minhas ações aqui dentro. (...) E nessa minha caminhada eu vi que se a gente quisesse vencer a gente tinha que fortalecer a gestão da instituição. A questão administrativa, financeira, a gente saber organizar os relatórios, a prestação de contas principalmente. E então só seria possível fazer um evento se tivesse um parceiro pra elaborar um projeto, que dizia “vamos elaborar”. Mas a gente tinha que saber essas coisas. (Uilton Tuxá – coordenador geral da APOINME. Entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

Assim como Uilton, outras lideranças indígenas vêm se capacitando através de um investimento pessoal em cursos técnicos ou superiores com a finalidade de dar uma contribuição mais efetiva a essa intermediação com os diversos atores presentes no campo indigenista. Com a proposta das cotas nas universidades, vem crescendo o número de estudantes que direcionam suas graduações a serviço de suas comunidades, embora ainda seja uma porcentagem pequena diante daqueles que se formam em busca de uma vida econômica melhor, sem uma diretiva de prestar assistência ao Movimento Indígena.

Para além do ensino formal, se multiplicam ainda as iniciativas de capacitações e seminários promovidos pelas próprias organizações ligadas ao Movimento Indígena, que têm sentido a necessidade de ampliar o conhecimento sobre os caminhos a serem transitados no mundo institucionalizado indigenista. É o caso do Cinep, citado anteriormente, que vem ganhando destaque por sua perspectiva de capacitação direcionada justamente a questões envolvidas no trato do Movimento Indígena.

A proposta se enquadra em uma tendência recente do Movimento Indígena latino-americano, que vem criando espaços de educação e capacitação de indígenas, com base numa perspectiva de uma prática diferenciada de educação, como explica Dávalos, que coordena o Grupo de Trabalho Movimientos Indígenas na América Latina, do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

No se trata tanto de los institutos de investigación sobre temáticas exclusivamente indígenas, que han existido desde larga data, sino del hecho de que el movimiento indígena latinoamericano incorpore las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentrote espacios definidos por su misma práctica política, lo que da una significación diferente a esta dinámica. Las propuestas de establecer universidades indígenas, centros de capacitación política de los pueblos indígenas, o escuelas de formación, son parte justamente de la necesidad de crear una práctica diferente y que a la larga posibilita una reflexión de tipo más epistemológico sobre el saber indígena. De hecho, se trata de una de las dinámicas más novedosas y más prometedoras de los movimientos indígenas del continente. (Dávalos, 2005; p.32)

Assim como demonstra Dávalos, a proposta de criação de espaços de capacitação dentro do movimento vem sendo uma iniciativa crescente na América Latina, e no Brasil o Cinep parece estar começando a galgar justamente essa perspectiva. A organização foi formada no mesmo ano que a APIB, também como uma discussão proveniente do Acampamento Terra Livre, onde estudantes universitários começaram a discutir, junto com lideranças indígenas, estratégias para promover a formação política e técnica das lideranças e organizações indígenas, bem como assessorá-las para uma intervenção qualificada, produzindo conhecimentos e difundindo informações sobre temas de interesse dos povos indígenas. Atualmente está à frente da organização de seminários nacionais direcionados a questões como saúde, direito de crianças e adolescentes, educação, entre outros.

Há de se observar, no entanto, que se há a diretiva para a ampliação do nível de conhecimento técnico e teórico das lideranças, ainda perdura o respeito por questões que

vão além do nível educacional, como afirma Sandro Tuxá, liderança na Bahia que já coordenou a MR e é um dos representantes da APOINME na CNPI.

No grau de instrução que a gente vai, é bom se a gente tiver uma formação acadêmica. Não estou dizendo que é preciso ter, porque tem pessoas até que contradiz, né? Diz ah, não tem mais espaço pra lideranças que não têm nenhum grau de conhecimento da leitura. É uma mentira medonha! E que a gente não pode levar pelo modelo convencional do branco. Nós somos Movimento Indígena, nós somos específicos, nós somos diferentes, e a gente precisa exigir nosso direito de diferença. Então, nossos parentes que são analfabetos são tão importantes ou muito mais importantes do que esses letrados, até porque a grande maioria [dos letrados] são pessoas que se corrompem ideologicamente, se escraviza ao branco, vai trabalhar na indústria, e esquece sua comunidade, os valores de seu povo. A grande maioria. E essa é uma das mazelas do Movimento Indígena que precisa ser superada. E nossas lideranças não, elas vêm com a voz do povo, com a fala do povo. (Sandro Tuxá – liderança da MR Bahia. Entrevista realizada em abril de 2008, durante Oficina de Comunicação da APOINME em Olinda-PE)

Apesar do nível de instrução formal ser um item de destaque na escolha de lideranças entre os povos representados pela APOINME – um quesito que se repete na maior parte das organizações indígenas do país – este não se torna o item de exclusão ou inclusão de uma liderança. Esta é escolhida segundo uma série de elementos em convergência, que nem sempre levam o grau de educação escolar como ponto fundamental, embora a capacidade de alfabetização seja valorizada como necessária ao exercício de representação de seus grupos.

O que se observa, na verdade, é que seja qual for o nível educacional dos indígenas, estes vêm se direcionando a uma capacitação constante em questões relacionadas ao trato com a política indigenista e na relação com agências de fomento nacionais e internacionais, que têm exigências por projetos, relatórios e prestações de contas claras, direcionando a um determinado perfil de liderança para estar à frente desses processos burocráticos.

5.2 Enfrentando os próprios fantasmas – família, comunidade e ausência.

Melucci, ao refletir sobre um interrelacionamento crescente entre os problemas da identidade individual e da ação coletiva, observa o fato de que “a solidariedade do grupo não está separada da busca pessoal e das necessidades afetivas e comunicacionais dos membros, na sua existência cotidiana” (Melucci, 2001; p.97). A capacitação das lideranças frente às novas demandas de trabalho nas organizações indígenas aparece como característica mais evidente dos desafios enfrentados por essas pessoas no cumprimento de suas funções. No entanto, para além das tarefas profissionais, outro drama aflige esses indígenas, e influencia diretamente no resultado de seus trabalhos. Trata-se das relações pessoais construídas por essas pessoas com familiares, amigos e seus povos de origem, que são abaladas no momento em que embarcam num processo de mobilização pela busca da garantia dos direitos indígenas.

A dificuldade de fazer parte desse movimento... eu trabalhava como vigilante e eu pagava do meu bolso pra ir pra reunião da APOINME. Então, como eu ganhava 150, 160 reais, eu lembro como hoje, eu pagava 5 reais por dia. Se eu passasse uma semana lá era 30 reais que não caía na minha conta. E a APOINME não podia me reembolsar. Nós tínhamos um orçamento muito reduzido. (...) Nós tínhamos muita dificuldade. O fato de nós não sermos remunerados, o fato de nós sairmos pra ocupação, largar família, ficar dia após dia com os parentes, sem ter lugar pra dormir, sem ter não sei o quê. Uma série de adversidades que a gente tinha que enfrentar, às vezes você para... “será que vale a pena tudo isso que eu to enfrentando?”. E quando chega na comunidade “ó lá, tá se enchendo de dinheiro, tá ganhando muito né?”. Teve um dia que eu quase choro de raiva. (Sandro Tuxá – liderança da MR Bahia. Entrevista realizada em abril de 2008, durante Oficina de Comunicação da APOINME em Olinda-PE)

Por conta desse espaço que a APOINME conquistou, que é tão grande, você termina uma reunião nessa instância e já tem que ir pra outra e não dá tempo. E a comunidade acaba vendo você como um estranho. Você não tá lá todo dia. E essa foi uma preocupação que eu coloquei pro Uilton, quando eu fui pra lá. Eu quero retornar sempre, eu não quero ser uma pessoa ausente lá dentro da minha comunidade. O povo lá já tá me chamando de desaldeada. “Não mora mais aqui, tem que tirar do trabalho”. Não, aí então eu passo 20 dias [na sede em Olinda]... o máximo que eu passei lá uma vez foram 25 dias, um mês... aí eu fui pra casa e passei 15 dias, pra dar tempo... e não dá tempo fazer as coisas, nem no meu povo, imagine no Estado todo. (Ceça Pitaguary - coordenadora do Departamento de Mulheres e Jovens da

APOINME. Entrevista realizada em dezembro de 2007, durante XIII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará.

Os depoimentos de Sandro Tuxá e Ceíça Pitaguary exemplificam bem os relatos que ouvimos de lideranças durante o período de campo. Foram mulheres e homens reclamando da dificuldade de deixar seus companheiros e filhos em casa, pela necessidade de constantes viagens para encontros e reuniões, da saudade de sua terra, de amigos e parentes e, de um modo geral, o desconhecimento por parte da comunidade sobre a forma como desempenham suas funções. Eles afirmaram que são comuns os boatos sobre as lideranças que “ganham dinheiro no Movimento Indígena”, sendo que boa parte delas sequer tem uma remuneração.

Brown, em relação às lideranças indígenas na Amazônia, cita esse mesmo tipo de intriga, que parece ser decorrente da falta de conhecimento sobre a própria da militância indígena. Como cita o próprio Brown, as longas ausências da vida na comunidade e as competências interculturais adquiridas em suas viagens, logo levantam dúvidas sobre sua influência da liderança na comunidade. O autor chega a afirmar que um visitante estrangeiro que vai a um povo pode encontrar-se importunado por residentes questionando a legitimidade de seus próprios líderes, e espalhando boatos de que gastam todo o seu tempo na capital ou a acumular grandes fortunas desviadas da ajuda internacional destinada ao desenvolvimento local (Brown, 1993).

O próprio antropólogo é rápido em completar, afirmando que embora os casos de uso indevido de fundos não sejam desconhecidos, a situação econômica dos dirigentes é de fato mais provável a ser precária, uma vez que as comunidades que formam federações indígenas raramente têm dinheiro excedente para sequer apoiar as necessidades de deslocamento e alojamento de seus líderes (*ibid.*).

Da mesma forma que a descrita por Brown, também na região Nordeste são diversas as queixas de indígenas que alegam desconhecem os representantes da APOINME, ou que, mesmo reconhecendo-os, questionam sua real participação no Movimento Indígena. Tive a possibilidade de presenciar um debate acalorado entre uma índia da Bahia e um coordenador da APOINME, em meio à Oficina do Carteira Indígena em Garanhuns, onde ela questionava a participação efetiva do representante da MR. Segundo ela, o representante quase nunca aparecia nas aldeias, e passava “mais tempo viajando que em seu povo”. O contra argumento do coordenador da APOINME, bastante coerente para quem conhece o intenso trabalho desses indígenas, foi justamente o de tentar esclarecer que esta liderança estava sobrecarregada de funções em conselhos estaduais e nacionais, além de dar um apoio importante à Articulação em Brasília.

Momentos como os citados acima são reflexo do que Ceiza Pitaguary ressaltava em sua fala: a ausência na aldeia. Pude acompanhar de perto o seu drama durante o ano de 2007 a 2009, quando tinha que negociar constantemente estratégias para voltar a seu povo. Vivendo em uma pequena casa alugada, junto com outros dois coordenadores executivos da APOINME, em Olinda, ela passava os dias dedicada fundamentalmente ao trabalho, já que não possuía amigos ou família por perto. Os outros coordenadores eram Paulo Tupinikim, que passava longos períodos ausente da sede, trabalhando na sua base no Espírito Santo, e Zé de Santa Xukuru, que nos fins de semana viajava para Pesqueira, para seu território, localizado a 4 horas do Recife.

A liderança Pitaguary reclamava da solidão de ficar longe da mãe, da irmã e da sobrinha, entre tantos outros parentes. Da dificuldade de viver em uma cidade distante de seu território e da inconstância de estar sempre de malas arrumadas para as viagens e ter pouco tempo para refletir mais profundamente sobre seu trabalho. Por outro lado, sempre

que voltava ao Ceará, ficava incomodada e de certa forma decepcionada consigo, por não poder auxiliar nas demandas que surgiam, como a problemática de regularização de parte do território de seu povo.

Sandro Tuxá, que atuou durante alguns anos prestando apoio à APOINME através de um trabalho de mobilização política em Brasília, junto com Luís Titiah Pataxó Hã-Hã-Hãe, em conversas sobre a prática do trabalho, sempre lembrava que a participação nos rituais de sua aldeia, o “estar na terra” e o carinho da família eram os elementos que proporcionavam a força para continuar atuando. Ele explicou que sofria com a ausência por, segundo ele, “ficar enfraquecido” quando passava muito tempo longe de seu território. Além disso, destacou a dificuldade, principalmente no início do trabalho junto à APOINME, em trabalhar sem remuneração e, mais ainda, deixando de ganhar um dinheiro fundamental para manter sua família.

Exemplos como os dessas duas lideranças resumem um quadro que se repete a muitas lideranças: as pressões pessoais no desenvolvimento do trabalho de militância política. Tratadas por muito tempo como uma temática residual em pesquisas antropológicas, estas questões surgiram na pesquisa como um elemento significativo na compreensão dos líderes da atualidade. Apesar de manterem, assim como os primeiros a entrar no Movimento Indígena, o comprometimento pessoal com a causa, essas pessoas passam a refletir mais sobre seus próprios limites. Eles colocam na balança não só uma paixão pela militância no movimento, mas também questões como família, meios de sobrevivência econômica e o próprio relacionamento com sua comunidade.

Da década de 1980 até hoje, as lideranças vão progressivamente mudando de uma doação plena à militância para a colocação deste como um trabalho que, apesar de ter lugar importante em suas vidas, não pode ser pensado como o ponto único de existência (Gohn,

2002). Essa modificação de perspectiva não torna a atuação dessas pessoas menos comprometida ou menos eficiente, mas demonstra uma maior profundidade em sua atuação, explicitando-as como seres que passam por solidão, sofrem, se irritam, se decepcionam e, por isso mesmo, se tornam mais reais diante das lentes de análise da pesquisa sobre o Movimento Indígena. Perceber as lideranças enquanto pessoas que se inserem em um mundo que vai além do trabalho, nos possibilita entender as dimensões de vida dessas pessoas, e a forma como encaram pressões não só profissionais, mas também dilemas pessoais resultantes da própria prática de ação política. Elementos que não se resolvem, por fazerem parte da própria atuação desses líderes, que pagam um preço por sua militância em uma organização regional, vivendo um dilema entre atuar pela comunidade ou na comunidade.

Há de se observar, porém, que não só os problemas advêm dessa atuação, mas a “saída da aldeia” também possibilita a abertura de outras possibilidades, limitadas em seu universo de origem, a exemplo da educação formal, da experiência em relações políticas e sociais, da ampliação do conhecimento sobre outras realidades sociais (de comunidades indígenas e ao indígenas), etc. Reconhecemos que a entrada em contextos mais variados coloca estes indígenas sob uma tensão muitas vezes positiva. Apesar disso, são as questões de cunho negativo que mais pesam no momento em que discutem sua permanência à frente de cargos de maior dedicação dentro das organizações indígenas.

Tanto os problemas pessoais, quanto os dilemas da necessidade de uma constante capacitação no campo do Movimento Indígena, aparecem de maneira recorrente entre as lideranças. Essas perspectivas, no entanto, parecem ser apreendidas de forma diferenciada por cada uma delas, que apesar de passarem por problemáticas semelhantes, se destacam de forma individual na maneira como as dimensionam em suas vidas, e o peso que dão a

cada desafio que enfrentam. É o que veremos a seguir, em uma reflexão a partir da história de constituição e atuação política de três indígenas que referendam a perspectiva de amplitude na definição de um perfil de liderança indígena na atualidade.

5.3 Construindo histórias - dialogando sobre a constituição de lideranças

Gohn, em análise sobre os movimentos sociais na América Latina, define os participantes destes como atores colocados sob as luzes da ribalta em períodos determinados, que se transformam com as mudanças conjunturais e estruturais da sociedade civil e política (Gohn, 2002). Guardadas as distinções de cada movimento, cabe observarmos que, de fato, as lideranças que vêm ganhando destaque atualmente no cenário indigenista brasileiro são, de certa forma, diferenciadas daquelas que iniciaram as mobilizações.

Há, logicamente, lideranças que estão, desde o início do movimento, trabalhando como representantes de suas comunidades na arena política. No entanto, grande parte daqueles que iniciaram o Movimento Indígena parece terem saído de cena ao longo dos anos, deixando em seu lugar um novo contingente de indígenas, cada vez mais direcionados para um processo de capacitação educacional - seja através da educação formal, ou pela formação dentro de conhecimentos especificamente direcionados ao trato das novas organizações indígenas. Esse perfil em movimento, definido não só pelos próprios indígenas, mas fundamentalmente pelo diálogo com as agências, estatais ou não governamentais com as quais se relacionam, tem chamado a atenção dos estudos antropológicos, que tentam aprofundar as bases dessa constante mutação de ideias e valores, provenientes do processo de constante recriação do Movimento Indígena brasileiro.

Mas, será que poderíamos apontar características referentes a um perfil dessa nova liderança indígena? Para nos aprofundarmos na análise, apresento abaixo o diálogo com três dos coordenadores gerais da APOINME, Uilton Tuxá, Ceiça Pitaguary e Zé de Santa Xukuru. Seus relatos apresentam de forma breve a sua trajetória no Movimento Indígena, os caminhos que os levaram até a sede da organização e seu entendimento sobre as necessidades e dificuldades dessa militância. Não pretendo fazer um apanhado minucioso de suas histórias de vida, o que demandaria por si só um trabalho à parte, dada a riqueza de informações para serem debatidas. A intenção é entendermos como essas pessoas vêm se articulando e firmando sua participação no Movimento Indígena e quais elementos ganharam destaque em suas trajetórias. A escolha desses três personagens não foi aleatória. Responsáveis pela Coordenação Executiva da APOINME, eles agregam uma demanda de atuação intensa, por vezes maior que suas possibilidades de ação, nos possibilitando um olhar sobre o trabalho de lideranças que estão na “linha de frente” desta organização indígena regional, dedicando-se exclusivamente, ou na maior parte de seu tempo, a essa função.

A ordem das entrevistas não é aleatória. Foi colocada em função do tempo dessas lideranças não só na APOINME, como também na militância do Movimento Indígena. Por conta do tipo de entrevista (de longa duração), fiz uma edição no material, valorizando os pontos citados no parágrafo anterior. Deixei os assuntos que cada um dos entrevistados focou com maior ênfase, já que optei por um direcionamento mais ampliado sobre as questões, dando espaço para que cada interlocutor direcionasse a conversa para o sentido que mais lhe parecesse importante naquele momento.

Zé de Santa Xukuru – coordenador executivo da APOINME (entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

Bem, meu nome é José Barbosa de Santos, conhecido como Zé de Santa, sou vice-cacique do povo Xukuru, liderança do meu povo desde 96, 97 e vice-cacique de 2000 pra cá. Mas falando sobre a organização da APOINME hoje, eu tenho conhecimento desde a Comissão Leste Nordeste, acompanhando Xicão porque eu ainda não era liderança, não era nada. Em 89, quando começou a conversação sobre a criação de uma organização para o Nordeste, porque não existia essa organização para fazer essa articulação entre os povos indígenas do Nordeste.

A discussão naquela época era mais questão terra e organização do povo. Porque o próprio povo não se conhecia, a verdade é essa. Cada povo... vou dar exemplo do povo de Pernambuco, dos Xukuru. O próprio povo Xukuru não se conhecia totalmente, não se conhecia. Agora você imagina em Pernambuco Xicão conhecia na época, e isso eu vi, quando se começou esse trabalho de articulação, era conhecido de Pernambuco Kapinawá, de seu Zé Bernardo doido, Kambiwá, através de seu Ivan, e Pankararu. E nos Truká seu Quincas. E outra, conhecia os caciques, não conhecia a comunidade. Porque não tinha como ir lá, não tinha como eles vir cá, não tinha uma articulação dos povos. E através da comissão teve essa possibilidade, não porque ele [Xicão] tinha condições, mas porque a ajuda do CIMI na época foi importante nisso, porque o CIMI possibilitava meios de fazer isso. Tinha condução, tinha telefone, tinha dinheiro na época (...).

Só pra você ter uma ideia pra nós conhecer os povos indígenas de Pernambuco, nos Kambiwá eu tirei de Ibimirim a Baixa da Alexandra de pé, duas vezes. São 23 km, minha irmã. Nos Pankararu, em 91, eu tirei dali de Petrolândia ao Espinheiro, em Dona Hilda lá, de a pés, porque não existia meio, não existia lotação, não existia moto, não existia ônibus pra ir pra lá. Em 91, duas vez que fomos pra o conhecimento de lá, eu e Xicão fomos de pés, lá de Carnaubeira à Serra do Umã em cima, de a pé, porque não existia meio. Nos Kapinawá, da entrada da aldeia a Mina Grande a gente foi umas três, quatro vezes, de a pés. Tinha que fazer a visitação às aldeias. Uma vez ia eu e Xicão, outras vez ia eu e outras lideranças, porque a cada reunião a gente ia mudando, ia outras pessoas, pra ir conhecendo. Sempre ia 3, 4. E é porque só tinha a passagem até o ponto onde tinha condução. O CIMI ajudava nas passagens nesse tempo, mas não tinha o café, não tinha almoço, não tinha nada, era seco, só a passagenzinha. Se virasse... Agora a volta da aldeia não, porque aí tinha cavalo “a gente vai arrumar um cavalinho pra vocês voltarem”. Mas a ida pra chegar lá era a pé. Nos Truká do mesmo jeito, porque os Truká não existia na porteira. Antes era só lá onde mora seu Quincas, lá no Posto, que é 11 quilômetros.

E ia conhecer outros povos. Por exemplo, a gente foi em Alagoas, na Mata da Cafurna. Dali de Palmeira dos Índios, da igreja, catedral ali, pra chegar na Mata da Cafurna de a pés. Eu fui umas três vez. Fui duas vez mais Xicão, fui uma vez mais Zé Trovão, que é um índio Xukuru, fui uma vez mais seu Milton. Chegava lá juntava mais dois, três. A gente ia direto pra uma pessoa que conhecia. Por exemplo, a gente ia lá pra seu Antônio Celestino. Ai ele ia lá nas casas, convidando algumas lideranças “ó, chegou parente nosso lá de Pernambuco” (...).

[Kelly: você era vice-cacique, e vivia mais na aldeia. Viajava bem menos. Como foi que você encarou essa luta, essa mudança toda?] Bom, não fui bem eu que encarei. O coordenador não é botado porque eu quero. A liderança é que vai. Aí botaram meu nome, porque eu era do Estado, e tinha que ter pelo menos três pessoas. Aí foi votado meu nome. Ficou eu, Uilton, Paulo [Tupinikim]. O Paulo ainda resistiu por causa da distância. Mas

os outros Estados não têm ninguém. Aí em 2005 quando eu fui reeleito na Coordenação do Estado de Pernambuco... que em 2002, 2003 eu não atuei... aí venceu o mandato de 2002... mas as lideranças de PE me colocou. Eles disseram “Você não se afastou da APOINME, da articulação, por sua conta, foi por uma perseguição. E por conta do trabalho que você fez você foi perseguido e merece atuar. Em 2005 você vai ser reeleito”⁶⁸. Aí eu disse “mas eu quero uma pessoa pra ser meu vice, meu vice coordenador do Estado de Pernambuco. Aí o estado de Pernambuco que colocou, os coordenadores da MR”. Representante do Estado. Aí foi feito... tava em Pankará essa reunião pra me reeleger e nascer um vice ou uma vice coordenadora. Tinha umas 150 pessoas. Aí foi apontando e apontaram Francisca [Kambiwá, esposa de Zé de Santa]. A gente tinha um namorinho, mas era muito escondido. Aí, todos votaram nela, foi uma beleza. Aí veio a Assembleia geral da APOINME em 2005. Precisa de uma Coordenação Executiva. Viram quem pode, quem não pode. Aí disseram “Zé de Santa, que é uma pessoa do Estado. A gente precisa de uma pessoa do Estado”. E estava pensando em vir pra cá a sede. Ainda não tinha vindo pra cá não, tava pensando em vir. Tinha que vir pra cá. Ia ficar em Palmeira? Porque Maninha já tinha saído, já entregou na Assembleia já. (...) Então eu disse, eu vou. Mas como vou ficar na MR e na Coordenação Geral? Mas aí tinha a vice-coordenadora e eu saio do Estado e ela fica.

[Kelly: Como foi pra você se distanciar da aldeia? Porque você passa mais tempo aqui do que lá, não é?] É... aí foi complicado... porque eu fico aqui, chega terça, quarta, quinta e sexta. Sábado eu fico em casa, na aldeia. A APOINME me dá uma passagem, mas o resto eu faço por minha conta, do meu bolso. Três viagens é do meu bolso. São R\$ 180 conto do meu bolso que eu gasto... porque eu não quero ficar aqui. Eu vou ficar fazendo o que aqui no final de semana? Então na minha aldeia eu tenho mais proveito, eu aproveito mais. Aí eu participo de reunião com as lideranças, reunião dentro da comunidade. Quando tem encontro eu vou, participar de 8 em 8 dias eu vou. É impossível eu não ir... (...) Eu tá longe da minha aldeia? Eu entrego o cargo e eu tô indo pra aldeia, com certeza. Tem jeito não. Porque tem reunião na minha aldeia, que é mais sexta, sábado e domingo e eu já vejo a pauta de reuniões das aldeias com as lideranças. E até porque tem a cobrança do povo, das informações.

Ô Kelly, pelo que eu vi da formação da Comissão, da APOINME, hoje eu tenho a APOINME como um filho que eu vi nascer e eu vejo crescer a cada instante, que tem as dificuldades, mas é superada essa dificuldade. E eu vejo os netos dessa cria que estão nascendo e crescendo, pra ver esse movimento caminhar. Porque a Comissão foi uma geração. E a criação da APOINME foi outra geração. Os coordenadores que tavam. Os coordenadores da comissão, já se foram muito deles. A criação da APOINME, que tem eles mas já chegou outras pessoas, e em 2005, que já entrou outra geração, que da geração antiga só tem eu e Uilton. Existe uma diferença muito grande da Comissão pra APOINME. A Comissão foi criada com muita dificuldade e todos os coordenadores se empenhavam em conhecer a realidade de cada povo. Não só do povo dele, mas de cada povo. E não precisava de dinheiro. Se precisasse ele botava o comer dele numa marmita e

⁶⁸ Zé de Santa Xukuru passou cerca de um ano longe da atuação política, por conta de ação criminal que o levou a ter um mandato de prisão expedido em 2002. Foragido, ele teve que se ausentar por um ano, até que o processo fosse revisto pelo Supremo Tribunal Federal, que julgou improcedente o pedido de prisão preventiva. O STF encontrou uma série de irregularidades no processo, que estava claramente direcionado a beneficiar a acusação. A questão da criminalização de lideranças indígenas, aliás, se apresenta hoje como um problema que tem se acentuado em todo o Brasil. Só no povo Xukuru, cerca de 40 lideranças estão sob ameaça de serem presas em inúmeros processos.

ia. A APOINME tomou um outro rumo... mais técnico... A Comissão não tinha técnica, não tinha técnico, não tinha meios de comunicação que temos hoje, mas era o dia-a-dia ali com a comunidade. A APOINME depois que se equipou, com técnicos, isso diminuiu muito a estadia dos coordenadores junto com seu povo, e eu vi um bocado deles. Diminuiu muito porque “eu não vou em tal povos, mas u mando um e-mail via internet. Eu não vou em tal povo, mas eu ligo por telefone”. Então isso diminuiu muito, e tem uma fragilidade. Alguns povos têm muita fragilidade, de contato pessoal, de estar lá, indo... Eu acho que você percebeu em alguns povos, chega lá, perguntam “quem é a APOINME? Ah, mas não tem fulano? Ah, mas fulano não faz nada”. E na época da Comissão não tinha isso. Tanto no seu povo quanto nos outros povos “ah, conhece fulano de tal? Ah, conheço, teve aqui conosco, comeu feijão com farinha, dormiu no chão, dormiu numa rede aí debaixo de um pé de manga”.

Hoje é hotel, hoje é cidade, hoje é na Capital. Não se pensa mais em reunião da Comissão nas aldeias. Porque antes era nas aldeias, no povo, e aí tinha tempo. Agora mudou... Agora precisa que essa mudança daqui pra frente comece a se repensar porque vai ter dificuldades... porque a APOINME não tem recursos próprios, porque a APOINME depende de recursos das organizações, das ONGs e eu estou vendo dificuldades. Podem não estar vendo mas eu estou vendo umas coisas se fechando. Porque, o Presidente da República dá apoio? Aqui nunca deu. O Governador do Estado, dos Estados, dá apoio? Também não. Que a gente conversa, mas quando bate na parte do dinheiro “opa, porque o Estado tem uma burocracia, não sei o que...”. O órgão oficial, que se diz de proteção aos povos indígenas, esse quer ver a organização na lama ou debaixo de pé dos poderosos, que é a dona FUNAI. Isso nunca mudou e nem vai mudar. Ela investe muito é na divisão de povos. Quer dizer “não, é o CIMI que tá ajudando, é o Centro de Cultura que tá ajudando. Ah, vocês não têm autonomia porque é o CIMI quem ajuda”. Eu não vejo por aí. Algumas pessoas podem dizer “Não, o CIMI não tá...”. Tá, eu até concordo que o CIMI seja nosso parceiro para nos assessorar. Agora eu não posso dizer que o CIMI é a pessoa que tá mandando eu fazer. Porque, pelo menos no meu povo, eu conto isso pro meu povo e to vendo até hoje, tem povo que desde 1942 tá reivindicando o território, que tão sem terra hoje e nós com 15, 20 anos, estamos com nosso território, e não foi o CIMI que deu e nem a FUNAI que deu, foi a organização do meu povo.

Eu não sou contra a profissionalização. Agora, se profissionalizar e esquecer a tradição do povo, a questão cultural, isso é complicado. Porque tem a maioria dos jovens que tem hoje tão pensando na tecnologia, mas não tão pensando naqueles caras que não sabem ler nem escrever, que é os caras que têm o conhecimento, que é os velhos, e tão deixando de lado. Então eu estou vendo esse futuro aí, até porque sabe que tem esses jovens que estão interessados. Mas eu ainda estou vendo que a maioria dos jovens que estão tendo uma capacitação aí é pra ter um emprego, é pra ter o dinheiro. E não é o que foi feito no início, com os velhos, com as velhas, com as crianças, lá na base... na base... porque a base não é só as lideranças, é todo o povo. E só pra ter uma ideia do que eu estou dizendo pra você... como falei pra você no início... quando Xicão foi pra um encontro com as lideranças na Bahia ele levou a alimentação dele e o povo, a comunidade contribuiu com ovo, com galinha, com verdura, com fruta, pra fazer a reunião... E hoje a comunidade não faz isso. Eu só conheço hoje só um povo que faz, só um estado que faz, que banca quase tudo deles próprios que é o estado de Pernambuco, que até aqui vem... se tem uma reunião do povo Xukuru, o povo Xukuru banca. Se for do povo de Pernambuco os povos bancam. E você vê que são reuniões nas aldeias, não são nas cidades.

Hoje eu percebo que a APOINME tá mais caminhando para o lado das cidades. Encontros, Assembleias, seminários, tá mais em encontros nos hotéis. É com as instituições e com o coordenador, com alguns coordenadores, com algumas lideranças. Por exemplo, em uma Assembleia da APOINME, não dá mais pra trazer pra cidade, oito povos, cada um com 10 pessoas de cada povo. Em uma aldeia seria fácil fazer isso. Porque você teria o que de diferente? Você teria a diminuição de custos de aluguel, a ajuda de alimentação dentro da comunidade, pra as que pudessem ajudar, você teria dentro das comunidades quem se dispõe a cozinhar pra até 500 pessoas, pra tá vendo não só seus coordenadores, outras lideranças. Porque esse é o foco, é ver outros coordenadores, porque os seus ele vê todo dia. Ele quer vê quem são essas pessoas. Veja bem Kelly. Essa abertura dentro do Estado brasileiro, da política do Estado, é um grande avanço, porque você tem que se relacionar com esse povo, você tem que se relacionar com outro povo, com faculdade, universidade, colégios do lado de fora, que é não-índio. Agora o que eu vejo é que reuniões das coordenações dos próprios povos é que seja puxado pra dentro das próprias comunidades.

Uilton Tuxá – coordenador geral da APOINME (entrevista realizada em junho de 2008, na sede da APOINME em Olinda-PE)

Na verdade, eu comecei a minha história, defendendo a causa indígena, eu acho que foi a partir de 96, 97, por aí. Foi quando eu ainda adolescente, né? Na flor da adolescência eu comecei a namorar com a filha do Pajé, que é uma das figuras mais respeitadas no meu povo hoje. Marta Eugênia, foi minha primeira esposa. Marta Eugênia, filha do pajé Armando Lopes. Então assim, para você manter um relacionamento com a filha de uma autoridade dessa você tem que demonstrar um perfil confiável, de alguém que é sério. E eu acho que foi assim que... foi uma passagem na minha vida que foi fundamental, porque deu um novo norte, deu uma nova direção na minha vida.

Antes eu era estudante. Cursava o curso de agropecuária, técnico em agropecuária em Belo Jardim e namorava com essa menina. Inclusive a coisa foi ficando tão séria que eu até larguei o curso pra casar e... mas foi bom, assim. Na época eu tinha 19 anos, quando eu me casei a primeira vez com Marta Eugênia. E a partir daí eu comecei a acompanhar aquela briga antiga que o povo Tuxá tinha contra a CHESF – Companhia Hidrelétrica do São Francisco. A gente tinha o nosso território inundado e brigava pra reaver a terra para garantir a subsistência do povo Tuxá. Isso foi em 96, final de 96. Em 97 foi o ano em que me casei, em agosto de 97. Então isso, assim... eu comecei a participar mais dos rituais, do Toré, do ritual sagrado.

E um momento importante eu acho que foi em setembro ou em novembro, acho que em novembro de 99. Foi quando houve um encontro nacional de lideranças indígenas, para estar discutindo o tema de terras promovido pelo CIMI e alguns parceiros, que foi lá em Porto Seguro. Que foi um evento muito importante. Foi a partir daquele evento que eu me encontrei com meu espírito de guerreiro, despertou em mim, defensor da causa mesmo. Eu pude perceber claramente a importância da terra pra um indígena, em especial pra um povo indígena, que a terra é a base de tudo, a terra é igual ao sangue pra o ser humano. O ser humano sem sangue ele não vive. Então é igual a terra pra nós indígenas.

Então assim, na época o meu compadre Sandro Tuxá, ele já era coordenador da APOINME, da MR Nordeste da Bahia, da MR Tuxá de Rodelas era o meu tio, João de Deus, e aí a partir dessa minha viagem lá pra Porto Seguro eu me empolguei e quis conhecer mais o Movimento Indígena. Queria dar minha contribuição. Foi quando meu tio João de Deus começou a se afastar mais e compadre Sandro me convidou pra representar a MR Tuxá de Rodelas. Conversamos... o cacique na época, que era Bidu, aceitou, e eu passei a ser o representante do povo Tuxá na MR. Então em Janeiro de 2000 foi quando a APOINME começou a ter um olhar mais institucional, assim, ela pensou a elaborar o seu primeiro plano de ação trienal. Esse plano foi construído em 3 ou 4 oficinas. Acho que foram 4 oficinas. E eu participei justamente da primeira. Foi em janeiro de 2000, acho que de 21 a 23, no Centro Dom Adelmo Machado, lá em Maceió. Ai eu comecei...

Ai eu fiquei em 2000, 2001. Em 2002 teve uma Assembleia da MR pra eleger o coordenador regional, da MR do Nordeste da Bahia, que até então era o compadre Sandro. Nessa reunião, em 2002, eu acho que foi mais ou menos... ou foi 2003? Foi 2002. Nessa Assembleia regional em me candidatei e votaram meu nome. Nessa chapa era eu como coordenador da MR e Sandro como vice. Ai não houve chapa de oposição, houve consenso das lideranças do Nordeste da Bahia. A maioria, e eu fui eleito. Só que era o ano que eu tava concluindo meu curso de agropecuária, em 2003, ai eu fui fazer um curso na Codevasf, era um estágio, eu estava estagiando dois meses, e aí eu fiz meu estágio. No início de março teve uma reunião no Dom Adelmo Machado, uma reunião muito importante. Eu acho que essa reunião foi fundamental pra APOINME começar uma estruturação. Porque até então só existia uma coordenadora geral, que era Maninha, atuando há quase 10 anos, e era insuficiente pra demanda da APOINME. A APOINME tava crescendo, o nome tava aparecendo mais, ficando mais visível. Então muitas questões que o Governo tinha pra tratar sobre a construção de políticas públicas para os povos indígenas do Brasil. Então sempre citava a COIAB. A COIAB também lembrava o nome da APOINME. Então foram chegando muitas demandas. E aquela Coordenação chegou ao entendimento que era necessário fazer uma ampliação daquela Coordenação. Isso em março de 2003. Então a Coordenação elegeu mais dois coordenadores para ficar nessa Coordenação. Isso junto com Maninha. Maninha ficou na Coordenação Geral e tinha esses dois coordenadores executivos que foi eu, Uilton Tuxá, e Agamenon Geripankó. Isso foi em início de março de 2003. Então eu voltei, finalizei o estágio no dia 13 de março. No dia 15 de março eu comecei a atuar na APOINME, como coordenador executivo.

Fui pra Palmeira dos Índios. Aí no início, como a gente tinha dificuldade... ai tinha uma ajuda de custo, assim, tinha uma ajuda de custo pra o coordenador, que era Maninha, e tinha mais uma ajuda de custo. Então, como não dava pra os dois, a gente dividia, né? E cada qual passava duas semanas. Então passava duas semanas, voltava pra aldeia e cada um passava mais duas semanas. E a gente começou, assim, a olhar pra frente, a tentar abranger o máximo possível esse olhar. Tentar visualizar oportunidades de somar novas parcerias, né? E começamos a mobilizar... eu acho que uma das primeiras parcerias que a gente conquistou, depois que eu comecei a atuar na comissão executiva, foi a parceria da NORAD, em 2004. Foi muito positiva, foi muito bem vinda naquele momento.

Então, foi muito importante, porque aí possibilitou a gente na ajuda de custo pra os dois coordenadores e atuava os três lá. E um desafio que a gente tinha também era a realização da 6ª Assembleia Geral... que foi em 2005, lá na terra indígena Potiguará. Ai a gente começou a trabalhar, e tal, e eu sempre com a preocupação de construir uma

estrutura mais... que mais pudesse, melhor, levar o nome da APOINME, pra ser visto por aí afora, que tava crescendo a cada dia, e não justificava ter, assim, uma estrutura tão fragmentada, tão deficiente. Era o quadro de pessoal mesmo, equipamentos muito resumidos. Tinha só um computador, um aparelho fraco, enfim. A gente foi trabalhando a perspectiva de tentar dar uma estrutura. Tanto uma estrutura física, quanto um quadro técnico de pessoal, enfim, conseguir mobilizar outras parcerias.

E tem outras coisas. Muitas vezes a gente participa de um evento, como por exemplo a parceria com a Norad. A Norad apoia os povos indígenas há 25 anos no Brasil e só há 4 anos atrás foi que a gente descobriu a Norad. Porque eles apoiavam os povos indígenas focados na região Norte. Eles não conheciam que existia um contingente tão amplo e tão diverso indígena aqui no Nordeste. Então a Norad tinha parceria com a FINCUS que é uma ONG que dá assessoria nessa área da gestão, e também na questão financeira. E aí decidiu fazer um seminário nacional aqui no Nordeste, lá em Maria Farinha. E por acaso convidou a APOINME. A princípio foram dois convites personalizados, que eles queriam Maninha Xukuru-Kariri e Wilson Pataxó, né? Que eram as pessoas mais antigas da organização. Só que por sorte, azar de Wilson, mas sorte da APOINME, Wilson não pode participar e perguntou se eu gostaria de participar. Como eu nunca fui de deixar oportunidade passar, porque eu sempre fui de identificar uma oportunidade e tentar buscar algo de positivo pra instituição. Então eu disse sim. Tanto que na hora de chamar eles citaram o nome de Wilson e eu disse “eu sou Uilton Tuxá, Wilson é Pataxó Hã Hã Hã”. E Maninha fez a fala dela e voltou, veio embora. E eu vi a possibilidade de tentar abrir uma janela ou até uma porta, né? E aí eu fiquei até o final. E aí na minha fala, que eu fiz uma crítica muito dura, não só à Norad, mas à cooperação internacional de um modo geral, que só focava o seu olhar no Norte e que a partir dessa postura voltava a produzir essa visão discriminadora que a sociedade brasileira e que o Estado brasileiro tem sobre os povos indígenas do Nordeste e que ela tinha que mudar isso. E eu acho que tinha a oportunidade de começar a ter um olhar diferente. E foi muita conversa e no final Cristian Bankson, que era o cara que representava a Norad ali, ficou super empolgado e me chamou pra uma conversa em particular.

[Kelly: agora porque a APOINME veio de Palmeira dos Índios pra cá?] A gente avaliava que Palmeira dos Índios era um lugar que camuflava a APOINME, não tinha como dar visibilidade à instituição e que tava ali porque não chegava outra pessoa com coragem pra assumir. Eu não sou a pessoa mais indicada pra fazer essa afirmação mas eu acho que quando eu surgi eu fui uma porta importante que abriu pra APOINME, que possibilitava o fortalecimento do crescimento institucional da APOINME e quando eu assumi, eu já vinha desde 2003 juntando parcerias para construir a estrutura que eu achava que seria mais confortável pra uma atuação de uma organização do porte da APOINME e a gente conseguiu esse espaço [em Olinda] com o apoio da Secretaria de Justiça e Cidadania.

[Kelly: você percebe uma mudança de lideranças que estavam à frente da APOINME no início e agora?] Eu acho que sim, que o quadro de lideranças que iniciou a APOINME ele mudou, ele teve renovações importantes, porque, por exemplo, houve um momento em que 90%, 95% das lideranças que compunha a Coordenação Regional eram pessoas semianalfabetas. Agora a Coordenação atual já é diferente, temos alguns técnicos. Eu mesmo sou técnico em agropecuária, tem Sandro que é técnico, também Caboquinho Potiguara que é técnico. Temos outros companheiros que têm ao menos o nível médio completo. Então é outra realidade. Eu acho que o cenário é outro. É lideranças com um

acúmulo de bagagem política bom e com grau de instrução razoável, e visão política boa, bons de debate, de discurso. Eu acho que pra uma instituição do movimento social é importante. O fato de você ainda manter dentro do seu quadro institucional um perfil de liderança de base, eu acho que isso qualifica, que isso fortalece a identidade. Eu acho que se a gente passasse a mudar, tipo, colocar na diretoria só os caras que fosse de nível superior, talvez esses caras não tenha a experiência, não tenha a mesma trajetória que uma liderança de base, como eu, que comecei na aldeia, como parte da luta do meu povo, fui pra um evento maior e fui tentando compreender. Enfim, tem toda uma história pra contar. Então uma pessoa dessa, que tem essa trajetória, ele encara a coisa com mais seriedade, com mais compromisso, com mais amor. Do que alguém que pega tudo prontinho e é só tocar adiante. Então ele não fez nenhum sacrifício pra construir aquela estrutura, então é muito fácil pra ele também destruí-la. (...) Então eu acho que o ideal hoje é a gente começar assim, é claro que, no cenário que a gente vive a gente não pode desconsiderar a importância dos mais velhos, mesmo aqueles que não têm leitura. Como também não podemos descartar, desprezar, desvalorizar a importância do jovem indígena, acadêmico, formado. Ou seja, todo mundo tem que estar junto.

Quando eu cheguei na Coordenação da APOINME, com tanta vontade de vê-la crescer... e vale ressaltar que eu e Maninha divergia muito em função dessa questão do crescimento da APOINME, porque vivia uma fase em que a APOINME basicamente ficava nas costa de Maninha. Ela era a figura que tinha o ensino médio e as outras pessoas tinha um grau de instrução menor do que o dela jogava pra ela. E ela se sentiu tão sozinha, tão isolada por tanto tempo, que ela não acreditava. Então, assim, ela me criticava, me dizia que eu era sonhador, e que mais tarde eu ia acordar e ver que não era bem assim. E eu dizia que a APOINME tinha potencial, tinha que ousar, tinha que querer mais, que aquilo que a gente tinha era muito pouco pra o nome que a gente conseguiu construir e ela discordava. Chegou a tal ponto de eu desafiá-la. Eu disse “eu vou lhe mostrar que a APOINME vai crescer”. E nessa minha caminhada eu vi que se a gente quisesse vencer a gente tinha que fortalecer a gestão da instituição. A questão administrativa, financeira, a gente saber organizar os relatórios, a prestação de contas principalmente. (...)E foi por essas demandas que eu optei pelo curso de Administração. Porque as demandas que surgem, surgem muito nessa linha. Porque eu sempre desenvolvi esse papel de administrador aqui dentro e fazendo o curso vai me fortalecer melhor, minhas ações aqui dentro.

Ceição Pitaguary – coordenadora do Departamento de Mulheres e Jovens da APOINME (entrevista realizada em dezembro de 2007, durante XIII Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará)

A minha participação [no Movimento Indígena] veio se dar quando começou a discussão da educação indígena. Que a educação indígena começou nos Tapeba, por conta de uma discriminação que o filho de uma liderança sofreu em sala de aula. Por ter o cabelo grande a professora queria cortar e aí ele deixou de ir pra escola. Aí começou o movimento de educação indígena. Bem cedo, logo de 1991 organizando o povo e identificando qual era a terra dos Pitaguary, a gente já começou no processo de educação. E aí precisava de pessoas pra estar à frente da educação indígena. Foi quando eu comecei

a me interessar e me convidaram - mesmo eu sabendo que não tinha vocação pra ser professora, nunca tive. Eu tinha 19 anos, tinha terminado o ensino médio e meus pais participavam das reuniões que tinham na comunidade, mas eu não ia, né? E aí quando começou o movimento pela educação não se tinha pessoas. As pessoas que estavam à frente do Movimento Indígena eram ditas, entre aspas, analfabetas, né? Aí precisavam de outras até pra dar uma certa qualidade na educação e conquistar a confiança da comunidade. Esse processo foi bem difícil, porque a comunidade já estava acostumada com os professores que lá estavam na escola e não queriam mudar o sistema. E aí se foi começar a fazer um trabalho à parte.

Conseguimos construir uma escola com uma entidade Alemã. Construimos uma escola até bonita, redonda, mas não fluiu o trabalho, por conta da outra escola. Aí começou um movimento de que as pessoas teriam que colocar os filhos na escola indígena e começamos a pedir à escola que funcionava dentro do município, que era com os professores não indígenas. Teve o processo de organização e a comunidade não aceitou. Esse momento eu ainda estava. Aí depois a gente conseguiu implantar o processo de educação indígena, conseguimos a escola, aumentou os professores e deixou de ser só eu, veio outros professores.

Mas depois disso eu comecei a sair [da aldeia]. Era só o Daniel [cacique do povo Pitaguary] que saía, mais dois idosos e aí eu comecei a acompanhar também, mas no meu canto. Era como se ele levasse só pra escrever. Como ele não tinha condições de escrever muito nos debates eu ia pra escrever. Era uma espécie de escrivã do grupo. E eu fui me empoderando das questões que estavam sendo debatidas. A gente tinha muita capacitação de lideranças, promovida pelo Centro de Defesa [CDPDH], pela Associação Missão Tremembé e aí fui participando dessa maneira. Eu fiquei na escola eu acho que uns 4 anos... Aí desisti mesmo, que tava dando não, tava estragando mesmo os meninos. Saí e passei uns dois anos sem trabalhar, só quando tinha algum movimento fora eu ia representar. Aí eu comecei a me angustiar com a questão, porque a gente começa sem nada... assim, o grande problema que eu vejo que nós temos na comunidade indígena é que a gente começa sem nada, então todo mundo vai. Não tem nada, então não tem nada a perder, se der nada não tem nada a perder. Aí quando começou a conquistar as coisas o povo começou a mudar a cabeça e eu comecei a me angustiar com aquilo. Aí vai se rompendo várias relações que eu tinha na comunidade. Aí foi fundada uma associação de produtores pra congregar agricultores, artesãos, que estavam insatisfeitos com o modelo de organização do povo e me elegeram como coordenadora. E eu fiquei representando a organização e comecei a sair e buscar algumas coisas.

Depois disso, de que eu saí da escola e fiquei desempregada, eu tive mais tempo... porque quando você é professora você não tem muito tempo pra estar discutindo dentro do Movimento Indígena. O ideal era que o professor pudesse fazer isso, mas infelizmente não pode, porque tem uma carga horária pra cumprir, dias letivos, currículo e tudo. E aí eu tive mais tempo pra fazer isso.

Ai já passa pra o segundo momento, que é quando começa a se discutir o Movimento Indígena de mulheres. Todo mundo começa a falar, é uma coisa nova, mas que eu acho que não é novo, porque as mulheres sempre estiveram lá, fazendo esse movimento. Na verdade aqui no Ceará o Movimento Indígena é feito basicamente por mulheres. Elas que são maioria nas reuniões, são a maioria dos professores, dos agentes de saúde, são mulheres. Nos Conselhos locais de saúde os presidentes são mulheres, no Conselho

Distrital é uma mulher. Só que na hora que é pra representar o estado, aí tende a votar num homem. E aí começou essa discussão mesmo depois... e aí a gente sempre tem que fazer referência... depois que a Maninha morreu, que ela sempre combatia as organizações de mulheres que as estavam representando, o Conami, que é o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas, que ninguém sabe como ele foi eleito, como foi feito e quem são essas mulheres. E ela começava a puxar as coisas e viram que tava representando e que tava apresentando projetos. O Coimi, que é o Conselho Intertribal de Mulheres Indígenas, que também estavam representando aqui o Nordeste e a APOINME começou a se preocupar com isso.

Mas na verdade, na minha opinião, a APOINME só se preocupou com isso com medo dos coordenadores homens perderem espaço. Porque mesmo se não tivesse organizado dentro de um departamento, colocado toda essa visibilidade em cima das mulheres, elas estão participando mais das Assembleias. Você nota que em uma Assembleia que nem essa tem muita mulher e aí elas iam disputar com os homens, pau a pau as vagas das coordenações. E aí eu acho que a APOINME viu que ia perder espaço – aí “vamos organizar, vamos antecipar”. Só que era um sonho da Maninha, é verdade, a gente tem que reconhecer... Ela é um modelo de liderança mulher e foi seguido, que era só ela mulher dentro da APOINME. (...) Aí foi criado o discurso de que as mulheres, que esse movimento de mulheres não é pra disputar espaço com homens, que é pra andar lado a lado. Já foi um discurso montado pra acalmar os ânimos, pra que não vão pra disputa. A gente faz de conta que tá aceitando o discurso. Aí vem o diferencial da mulher pra o homem. A gente faz de conta que tá aceitando o discurso pra se inserir no espaço. E aí veio toda essa organização da APOINME, pra organizar a Assembleia de Mulheres, aí todas as mulheres nos estados começaram a fazer o movimento. O Ceará conseguiu um espaço maior, porque em tempo recorde conseguiu organizar a mobilização de mulheres, apesar de agora é que está criando estatuto e tal e que eu acho que nem precisava, que a gente não precisava seguir esse modelo de estatuto, de regularizar. Mas quiseram fazer isso, então faz. Em Pernambuco também já está bem adiantado, apesar dos pesares. Na Bahia é que a gente não consegue chegar e encontrar as mulheres, mas tem um movimento de mulheres lá também. Em Alagoas tem como referência Comixuk, que é a Comissão de Mulheres Indígenas Xukuru-Kariri, apesar de Alagoas ter o Coimi por lá, os Xukuru-Kariri ter a Graciliana, que é a presidente do Coimi. É um negócio que eu não sei de onde ela tirou essa história, mas é “intertribal”. Isso sem ser discutido com as mulheres nos estados, em canto nenhum.

Então foi feito todo esse trabalho de divulgação, os coordenadores da APOINME se empenharam – pelo menos aqui o Dourado se empenhou muito. Mas já na Paraíba eu já vejo que é complicada a relação lá... e aí foi feita a Assembleia e lá me escolheram. Traçaram um perfil e eu não fui pra aquela Assembleia com a vontade de permanecer na sede não. Eu saí só pra participar. Mas aí as mulheres já tinham se articulado pra fazer essa votação. E eu fiquei pensando, como foi um espaço que se brigou tanto, que se queria conquistar, então eu vou assumir. Se não der certo eu volto pro estado. Até agora está dando pra fazer o trabalho, né? Estamos lá na sede [em Olinda] ocupando um espaço como coordenadora executiva, e está dando pra estar participando dos encontros das mulheres. Eu vejo uma mudança na percepção do movimento pras mulheres, a partir do olhar das mulheres do Movimento Indígena. Como elas se preocupam com as coisas mais peculiares, mais articulares. O homem se preocupa, ele coloca a visão em uma coisa em macro e as mulheres se preocupam com os detalhes do Movimento Indígena, se preocupam de estar ajeitando os detalhes. Que, quando se fala no encontro de

Pernambuco as mulheres falaram muito da entrada da bebida alcoólica. Pra o homem seria imediatamente “vamos fechar o bar”, e elas se preocupam, no discurso delas, lá em Pernambuco, no que leva o homem a beber, elas estavam fazendo essa reflexão. Então, o que leva um homem a beber? Fizeram toda uma reflexão e acabam se policiando por isso. Acabam pensando que a culpa é da mulher, de fazer o homem beber. Teve uma que disse “não, então a gente vai fazer documento e pedir a proibição”, teve outra que disse “não, que a gente tem que chamar os homens pra reunião pra conversar, tem que chamar especialistas pra conversar com eles, pra saber porque que eles estão se entregando à bebida”. Então uma coisa bem diferenciada mesmo o pensamento das mulheres dentro do Movimento Indígena. É uma reflexão mais centrada na verdade, não é uma reflexão a ferro e fogo. As mulheres debatem o lado ruim e o lado bom, o que é que leva a fazer isso e o que é que vai acontecer se a gente fizer isso. Fazem essa reflexão de tudo pra colocar a proposta.

[Kelly: Você acha que isso tende a mudar a própria política que a APOINME faz hoje?] Acho que sim, porque até um pouco do meu trabalho, de estar dentro dos estados, das MRs, de estar fazendo esse diálogo com as mulheres e de elas não terem medo de estar assumindo uma Coordenação. Não é só estar participando do movimento de mulheres, é estar assumindo os outros cargos também. É estar à frente do movimento mesmo. A gente ainda vê uma grande discriminação. Parece que não tem nenhuma mulher. Elas só estão nas subcomissões [da CNPI]. Tanto que a Francisca Kambiwá é na subcomissão de gênero. A formação da CNPI [em referência à região Nordeste] ela é só de homens. E a APOINME ela ganhou um espaço notório no cenário nacional. Em todas as instâncias tem um espaço pra APOINME ocupar. A APOINME tem que estar indicando um coordenador ou uma referência da APOINME pra ocupar um conselho, pra ocupar um espaço dentro das instâncias.

Mas houve todo um planejamento da APOINME de divulgar o nome, de fazer com que a APOINME fosse reconhecida e hoje ela é reconhecida. Mas por conta desse projeto de fazer com que a APOINME seja reconhecida a nível nacional, as bases perderam com isso, porque ficou-se preocupado só em fazer o nome da APOINME e não retornar essa informação que estava obtendo a nível nacional lá na base. É tanto que muitas pessoas dizem “Eu não sei o que é a APOINME, eu não sei quem faz parte dessa organização”, por não saber o que está sendo discutido a nível nacional. Um exemplo é a CNPI. Só o Ceará que não tem representante. Até Sergipe tem. Mas se você chegar no povo, lá nos Xokó que é o povo do Lindomar, se chegar e perguntar o povo não vai saber. Por isso que eu digo que a CNPI veio engessar, porque não dá tempo do povo socializar a informação. Chegou em casa é só trocar a mala e partir pra outra coisa.

Por conta desse espaço que a APOINME conquistou, que é tão grande, você termina uma reunião nessa instância e já tem que ir pra outra e não dá tempo. E a comunidade acaba vendo você como um estranho. Você não tá lá todo dia. E essa foi uma preocupação que eu coloquei pro Uilton, quando eu fui pra lá. Eu quero retornar sempre, eu não quero ser uma pessoa ausente lá dentro da minha comunidade. O povo lá já tá me chamando de desaldeada. “Não mora mais aqui, tem que tirar do trabalho”. Não, aí então eu passo 20 dias [na sede em Olinda]... o máximo que eu passei lá uma vez foram 25 dias, um mês... aí eu fui pra casa e passei 15 dias, pra dar tempo... e não dá tempo fazer as coisas, nem no meu povo, imagine no Estado todo.

As entrevistas com os três dos quatro coordenadores executivos da APOINME⁶⁹ nos dão a dimensão da variedade de perspectivas de formação política e de atuação na Coordenação Executiva. São visões diferenciadas sobre a atuação e formação da entidade, que trazem preocupações diversificadas, mas que parecem se completar dentro da proposta de articulação da organização regional.

Zé de Santa aparece como um ponto de apoio fundamental no diálogo entre a APOINME de hoje e a Comissão Leste-Nordeste, voltada mais ao diálogo entre os povos que a um caráter de ocupação de assentos no Estado ou busca por uma capacitação técnica – até porque o momento histórico, como vimos, era outro. Desde sua apresentação até o fim da entrevista ele mostra a forte ligação que tem com seu povo, a todo momento fazendo referência aos Xukuru e à necessidade de diálogo com as bases. Estas, ao seu ver, vão além das lideranças integrantes da APOINME, devendo agregar todos os indígenas, desde crianças até idosos. A sua visão reflete a perspectiva de ação política dos próprios Xukuru, que em sua organização interna trabalham ações de capacitação de jovens junto ao movimento político, além de valorizar o conhecimento dos idosos durante reuniões e na Assembleia anual do grupo.

A experiência que Zé de Santa traz para a APOINME é bastante valorizada entre os próprios integrantes da Articulação. Ele se apresenta como o que podemos chamar de “liderança indígena tradicional”. Esta não tem necessariamente uma relação com a autoridade tradicional de um povo, sendo reconhecida por ter sido forjada nos moldes das primeiras lideranças presentes no Movimento Indígena, na década de 1970 e 1980, através

⁶⁹ Infelizmente não tive a oportunidade de entrevistar Paulo Tupinikim, à época também coordenador executivo da APOINME. No período ele estava se ausentando da sede, passando cada vez mais tempo em seu povo, por demandas da própria comunidade. Por fim, ele pediu afastamento da Coordenação da APOINME, já que a distância estava inviabilizando sua atuação no estado do Espírito Santo. Neste período, portanto, atuavam efetivamente na sede Zé de Santa, Uilton e Ceixa.

da ideologia de embate direto com o Estado, mobilizados por meio das Assembleias do CIMI e integrados a uma lógica ideológica relacionada à Teologia da Libertação.

Esta definição de “tradição” que coloco, portanto, não se relaciona a modos de organização política interna aos povos. Não se trata necessariamente de caciques, pajés, tuxauas, etc., mas um tipo de *tradição inventada* (Hobsbawm e Ranger, 2002) no bojo do Movimento Indígena, ou seja, uma reação a novas situações que estabelecem seu próprio passado através de um processo de repetição. Neste caso, então, temos a criação da categoria de lideranças, não necessariamente referenciadas como autoridades locais, que trabalham como interlocutores entre seus grupos e as agências estatais e não-estatais, e que vão integrar organizações indígenas, garantidas pela Constituição Federal, dentro de uma nova proposta de arena política que se estabelece historicamente.

Zé de Santa esteve na fundação da Comissão Leste-Nordeste e perpetua a perspectiva de articulação entre os povos, a necessidade de trazer para o interior das aldeias as discussões, mostrando aos indígenas nas comunidades como se processam essas reivindicações. Com seus cadernos sempre à mão, ele participa de capacitações, encontros, debates e reuniões, anotando tudo que é discutido e criando reflexões que sintetizam não só a perspectiva institucional da relação entre as agências, mas fundamentalmente as demandas das “bases”.

Durante a I Oficina de Comunicação da APOINME, por exemplo, havia um debate sobre alternativas para estreitar o diálogo entre os povos. Foram citadas propostas de criação de sites, listas de discussão via internet, programas de rádio e até mesmo um espaço na TV para expressar a realidade indígena. Neste momento Zé de Santa foi bastante coerente em lembrar que muitos povos sequer dispõem de um telefone para se comunicar. Segundo a liderança, para além dos debates sobre a inserção em novas mídias, ainda é

fundamental a presença física dos representantes da APOINME nas aldeias, levando não só informações, mas também a referência física de pessoas que têm uma relação pessoal com as comunidades, que, como ele mesmo afirma, “teve aqui conosco, comeu feijão com farinha, dormiu no chão, dormiu numa rede aí debaixo de um pé de manga”.

Sua base de reflexão sempre faz referência ao passado da Comissão Leste-Nordeste, às dificuldades para a realização de encontros entre as lideranças, tendo que enfrentar várias adversidades, mas sempre direcionando a uma observação de coragem e sacrifício em prol do diálogo entre os indígenas. Essa perspectiva de valorização da história da organização, logicamente deve ser avaliada dentro como uma reinterpretação do próprio narrador, que valoriza os aspectos considerados por ele mais importantes em sua rememoração (Queiroz, 1988), fortalecendo a visão de liderança indígena tradicional do Movimento Indígena. Neste caso, portanto, mostrar o percurso inicial da Comissão serve como base de justificativa para a preocupação com o distanciamento que a APOINME vem tendo com as comunidades indígenas. Uma inquietação que se repete na fala de Ceíça Pitaguary e de inúmeros outros informantes que expressavam, em conversas informais, a preocupação com o desconhecimento dos grupos sobre o que seria a Articulação e sua real importância na reivindicação dos direitos indígenas.

A entrevista de Uilton transcorre por um viés mais voltado à promoção do empreendedorismo. Traçando seu percurso de inserção no Movimento Indígena, até a chegada à Coordenação Executiva da APOINME, ele se empenha em mostrar uma visão de futuro para a organização, dentro dos moldes de institucionalização presentes nas entidades de representação indígenas conectadas às novas demandas nas relações com as agências formalizadas, sejam governamentais, ONGs, de cooperação internacional ou outras entidades civis (igrejas, universidades, etc.).

Na sua fala, Uilton demonstra ser uma figura de iniciativa e determinação política na valorização da APOINME enquanto organização autônoma e independente. No exemplo da forma como conseguiu o contato com a Norad, demonstra uma atuação mais ativa, menos dependente de intermediários, como no início da Articulação, quando os projetos eram mediados por aliados como o CIMI. Ele deixa claro em sua narração que pensa a organização como uma oportunidade dos próprios indígenas tomarem as rédeas no diálogo sobre suas reivindicações, tendo para isso que entrar em uma lógica gerencial que se adéque às demandas de gestão administrativa da atualidade.

No seu discurso, há uma valorização da necessidade das lideranças terem ao menos o nível educacional técnico ou ensino médio (refletindo sua própria formação ao entrar no Movimento Indígena). A Articulação é pensada como uma instituição que deve estar bem gerida e administrativamente organizada a fim da obtenção de resultados para as demandas que chegam até ela.

A Coordenação Executiva, por sua vez, é pensada como um núcleo de diálogo com as agências envolvidas na arena de discussão da política indigenista. Uilton afirma, em determinado momento da entrevista, fora do trecho aqui transcrito, que “embora cada MR tenha o seu coordenador, lá eles querem que tenha alguém da Coordenação Executiva pra estar lá reforçando. Acho que é aquela cultura muito antiga de que “santo de casa não faz milagre”, e quando a gente chega é diferente e tal”. Ele diz que essa demanda deixa a Coordenação em uma situação delicada, já que o número resumido de coordenadores acaba não dando conta de estar em tantos lugares, seja nas aldeias ou nas instituições públicas que abrem espaço para o diálogo com as grandes organizações indígenas.

Uilton, no entanto, não está alienado das críticas recebidas pela APOINME, sobre o distanciamento de suas bases. Ele mesmo diz sofrer com a busca pelo contato direto nos

povos, e afirma ficar em uma posição delicada, tendo que equilibrar o anseio das lideranças locais pela presença da Coordenação Executiva, com a falta de tempo e de pessoas para cobrir todos esses espaços e ainda se fazer presente na extensa pauta com as agências de discussão de políticas indígenas estatais.

Para tentar minimizar a problemática, são estimulados encontros como o da Oficina de Comunicação em Olinda, que trabalhou maneiras de intensificar um diálogo mais aproximado com os coordenadores de MRs e grupos indígenas. Também é estimulada a participação da Coordenação Executiva em eventos nos povos, a exemplo das assembleias locais. Sua visão, de cunho mais gerencial, tem trazido avanços para o estabelecimento da APOINME enquanto organização com uma estrutura desenvolvida profissionalmente, ocupação de assentos importantes nas relações com o Governo e valorização da presença indígena no Nordeste, nos debates nacionais e internacionais sobre direitos humanos e étnicos.

Essa visão de valorização da Articulação enquanto instituição, no entanto, ainda está tentando entrar em acordo com a proposta inicial, de articular os povos, ouvir e se fazer ouvido por eles, em seus avanços, dificuldades e conquistas. O discurso dessa liderança a coloca no centro do debate da APOINME hoje, que é o da criação de um espaço que adéque o *tomar parte* e o *fazer parte*, de que fala Melucci, em relação aos novos movimentos sociais. Segundo o autor esse espaço

É estruturalmente ambivalente porque exprime o duplo significado dos termos representação e participação. A representação é a apresentação, capacidade de dar voz a demandas e interesses, mas é também representação, imagem e fantasma de uma realidade que permanece diversa e nunca inteiramente ouvida. Assim, a participação significa, contemporaneamente, tomar parte, isto é, agir para promover os interesses e as necessidades de um ator; mas também fazer parte, reconhecer o pertencimento a um sistema, identificar-se com os “interesses gerais” da comunidade. Essa ambivalência insuperável do

“político” não é uma ameaça, mas a condição para a ação criativa.
(Melucci, 2001; p.139)

Melucci vê esta ambivalência como algo central e que faz parte da própria construção dos movimentos. A função dos movimentos seria justamente de tornar visíveis e coletivas as questões consideradas importantes pela coletividade; não de institucionalizá-las, mas de permitir que toda a sociedade assuma como seus os dilemas que atravessam. A perspectiva adotada pelo coordenador geral da APOINME, portanto, é a de levar o *fazer parte* a ser reconhecido pelas bases como um *tomar parte*, ou seja, fazer as comunidades compreenderem que a representação desta organização está comprometida com seus povos, e que a maior prova para isto não está refletida na presença física constante nas aldeias, mas na própria atuação dessa Coordenação na defesa dos interesses indígenas.

Esta é uma argumentação complexa, ainda em construção, e que ainda tenta alcançar a perspectiva indígena fundamentada pela Comissão Leste-Nordeste de uma estrutura menos burocrática e mais pessoal, do encontro cara a cara, das conversas para além de reuniões formais. Uma demanda, enfim, que tende a refletir a própria especificidade dos povos na busca por uma organização que possa atender às relações com agências não-indígenas, mas que não perca a característica fundamental do corpo a corpo, do abraço, dos debates fervorosos ao redor da fogueira, em frente a crianças, jovens e idosos.

Uilton se legitima enquanto liderança que possui o perfil mais atualizado de autonomia indígena conquistada através da capacitação, do diálogo qualificado com instituições públicas e privadas, e da busca pela construção de uma organização moldada nas demandas de administração e gestão modernas. Sua visão, no entanto, de forma alguma está dissociada da perspectiva de atuação junto aos povos. Ela na verdade tenta integrar as duas grandes demandas de interlocução, tanto nas aldeias, quanto no campo institucional da política indigenista brasileira e internacional.

A perspectiva de Ceíça Pitaguary, de certa forma, também caminha na direção de agregar as demandas modernas à diretiva de trabalhar as bases da APOINME. Sua visão, no entanto, é mais voltada a uma perspectiva de gênero, relativamente recente no campo indígena, que foca a participação feminina na construção de políticas étnicas. Ela tentou difundir a ideia de uma paridade de gênero nas eleições da MRs, escolhendo sempre um homem e uma mulher para as coordenadorias estaduais. Apesar de não ter um êxito pleno, levou à reflexão e a um número maior de mulheres nas suplências das coordenações das MRs. As coordenadorias, no entanto, continuaram sob uma maciça maioria masculina, à exceção da Paraíba, que teve eleita a cacique Cal Potiguara, junto com a reeleição do cacique Caboquinho Potiguara.

Ceíça é levada ao Movimento Indígena tendo como um dos elementos fundamentais a sua formação no Ensino Médio, que lhe garantia o apoio escrevendo para o cacique de seu povo as informações discutidas em reuniões e seminários. Com uma presença forte e espírito combativo nos debates, foi trazida às discussões sobre a questão de gênero entre os povos indígenas e terminou por liderar o Departamento de Mulheres e Jovens da APOINME. Pude acompanhar mais de perto o trabalho desta liderança, que se empenhava em tentar dar andamento às propostas retiradas da Assembleia de Guerreiras Mulheres Indígenas do Leste e Nordeste, que a levou ao cargo. Sua perspectiva de atuação refletia a proposta de mobilização presente em grande parte dos povos no Ceará, que é de diálogo ampliado com instituições públicas e privadas, desde que haja autonomia nas suas ações.

Ceíça entrou na APOINME com a perspectiva de realização de encontros estaduais de mulheres, dentro da proposta de fortalecimento das bases da APOINME. No entanto, seu tempo acabou sendo progressivamente direcionado a tarefas gerais da Coordenação Executiva, como a confecção de projetos, participação em eventos e na organização de

encontros que demandavam urgência. Ela ainda chegou a realizar alguns encontros de mulheres, e viajou para reuniões internacionais direcionadas ao debate de gênero e direitos indígenas. No entanto, a execução na área de mulheres e jovens foi cada vez mais protelada.

Por outro lado, a experiência dentro da sede da APOINME a levou a ganhar notoriedade entre os povos de seu estado, o Ceará, que não tinham uma representação na Coordenação Executiva da Articulação naquele período. Com o conhecimento cada vez mais apurado sobre direitos indígenas, cresceu também a demanda no Ceará pela presença desta liderança, que viveu por alguns anos o dilema de estar dividida entre as obrigações em Olinda, a dificuldade de implementar as reivindicações resultantes das Assembleias de mulheres promovidas pela APOINME e as chamadas a intervir junto às problemáticas locais, como a regularização fundiária em seu povo, ou em outras comunidades no Ceará. Por fim, em abril de 2010, Ceixa deixou a sede da APOINME, alegando não ter como cumprir o papel a que foi destinada, de ação junto às mulheres e jovens.

Ceixa se destaca em nossa análise por ser uma liderança que iniciou seu percurso através de discussões locais. Sua participação formal na APOINME se deu através de um perfil especializado de atuação política, direcionado às mulheres e jovens, acrescentando mais um item à reflexão sobre a formação de lideranças indígenas, que é justamente o da especificação de tarefas. Uma característica da profissionalização de lideranças que reflete uma prática recorrente na sociedade não-indígena, que é de especificações de atuações a fim do aprofundamento de reflexões. A perspectiva de fazer um trabalho diferenciado na APOINME, no entanto, não vingou, e levou a certa frustração por parte da liderança. Ela fez muitos questionamentos quanto à lógica de trabalho sempre corrida dos coordenadores da APOINME, que viviam quase sempre na urgência de cumprir uma pauta que deixava

pouco espaço para a sistematização de ações a longo prazo. Viagens que terminam e recomeçam com poucos dias de diferença, a sobrecarga de trabalho, a ausência da família e as críticas sobre a falta em seus povos. Estes fatores refletem uma das faces mais difíceis do trabalho das lideranças indígenas na atualidade.

Vemos, pelo relato dos três coordenadores da APOINME que é cada vez mais complexa a definição de como se constroem lideranças indígenas no Brasil. Formados em perspectivas políticas diversificadas, direcionados a cumprir metas e gerenciamentos de forma ampliada, essas lideranças nos mostram que não há uma receita de formação de indígenas atuando no movimento. São pessoas de idades, nível escolar e tempo de atuação política diversos, com visões de mundo diferenciadas que se completam na atuação do campo do debate indígena. Trazendo o olhar para a base, tentando implantar um gerenciamento eficiente ou galgando novos espaços de discussão na política indigenista, essas pessoas demonstram a pluralidade da categoria “liderança indígena” na atualidade e de como é possível o entendimento entre eles, em um exercício de tolerância, compreensão e solidariedade.

6. Considerações Finais

O contexto das relações interétnicas desnuda certas nuances que merecem atenção. Uma delas é a interessante inversão que se percebe no uso da noção de cidadania por nacionais e por indígenas no Brasil. Enquanto para os primeiros ela é em tese, mas nem sempre na prática, uma decorrência natural de se nascer e ser criado neste país, para os segundos, a cidadania é um recurso para sobreviver em meio à população majoritária. Enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na. O que para estes é natural, isto sim, é a sua especificidade étnica: uma vez Xavante, sempre Xavante. E é justamente isso que o Estado brasileiro tem insistido em tratar como condição temporária. Navegar pelos meandros da nação tem instruído alguns grupos indígenas na arte de explorar recursos a que muitos brancos não têm acesso. São instâncias jurídicas, meios de comunicação, o Congresso Nacional, organizações não-governamentais nacionais e internacionais ou grupos de poder (Igreja, militares, industriais). Os povos indígenas mais bem sucedidos na arena política do contato interétnico são os que melhor têm feito o jogo do natural e do instrumental, manipulando essas categorias de maneira estratégica e pragmática. (Ramos, 1991; p.6)

O texto de Ramos sintetiza as estratégias mais comumente encontradas no exercício da mobilização indígena. Conscientes da necessidade de tomarem as rédeas sobre seu próprio destino, esses povos se articulam, se capacitam, e buscam cada vez mais uma autonomia que os leve a dialogar de forma mais horizontal com Estado e sociedade não-indígena.

Como vimos ao longo desse nosso estudo, do início do Movimento Indígena até hoje, observamos um processo de ampliação de relações, de revisões de alianças e de novas possibilidades de inserção política, que têm intensificado o trabalho das lideranças indígenas. Inicialmente atuando na denúncia de suas realidades sociais, estas hoje acumulam funções das mais diversas, dialogando com discursos étnicos que vão além do local, repetindo questões de interesse mundial e demandando uma revisão na sua própria formação, num processo do que podemos chamar de *profissionalização de lideranças*.

A observação do surgimento e desenvolvimento da APOINME, desde a sua fundação enquanto Comissão Leste-Nordeste, nos fornece dados para pensar esse processo de renovação do Movimento Indígena. Criada a partir de um exercício que reflete a origem das mobilizações no Brasil, com reuniões valorizando a interlocução entre lideranças de diversos povos, essa organização encontra um caminho próprio de valorização das semelhanças entre os grupos envolvidos, primando ainda pela autonomia local e estadual de suas microrregiões, que vão reproduzindo suas próprias formas de representação social e política.

De 1995 até hoje, a APOINME vem crescendo não só na representação política dos indígenas no Nordeste e Leste, como também no número de povos representados, agregando novas demandas de reconhecimento e, cada vez mais, se inserindo no processo de construção social e política desses grupos. Pude acompanhar de perto, por exemplo, o processo de fortalecimento da identidade étnica do povo Tabajara na Paraíba. Pouco tempo depois de iniciada sua trajetória pelo reconhecimento, eles tiveram contato com lideranças da APOINME e através delas foram obtendo a experiência necessária à compreensão dos caminhos que têm levado à construção de uma organização social e política Tabajara, e ainda à sua oficialização.

Cabe aqui explicitarmos um momento crucial no reconhecimento do grupo, e que nos leva a refletir sobre novas demandas para a própria APOINME, que foi o momento em que os Tabajara solicitaram oficialmente seu reconhecimento. O fato aconteceu durante a II Reunião Extraordinária da CNPI, na Baía da Traição, em março de 2008. Na ocasião, Ednaldo Tabajara, representando o grupo junto com outros dois indígenas, chegou na tarde do segundo dia de reunião, quando indígenas e representantes do Governo discutiam as propostas do GTs. Ednaldo havia trazido uma carta de autoreconhecimento da

comunidade, junto com mapas e outros documentos históricos de seu território. Os papéis seriam entregues ao presidente da FUNAI, Márcio Meira. Ao chegar, Ednaldo procurou Capitão Potiguara e a mim, para saber como chegar ao presidente da Funai. No salão, ao lado do espaço onde acontecia a reunião, encontramos com o administrador local da FUNAI, Petrônio Machado, que afirmou que o documento só poderia ser entregue e aceito se primeiro os Tabajara tivessem o reconhecimento pelo “movimento indígena”. A definição do que seria o movimento indígena, como explicou Machado, seria a APOINME, como organização reconhecida pelo órgão indigenista oficial na representação dos indígenas do Nordeste.

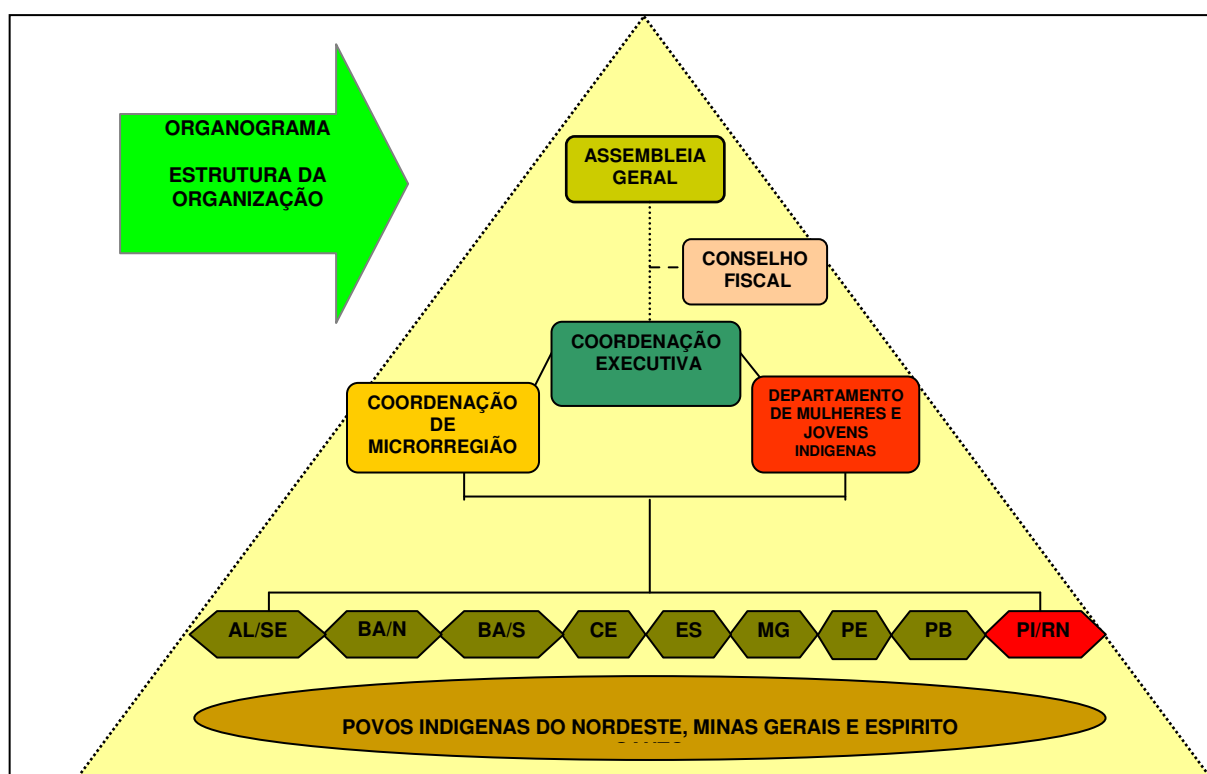
Diante de mais esse impasse, auxiliei Ednaldo e outros dois Tabajara que estavam com ele a entrarem em contato com representantes da APOINME que estavam reunidos na CNPI. Um a um fui chamando as lideranças que estavam em reunião do CNPI e explicando o caso. Luis Titiah, Pataxó Hã-Hã-Hãe, foi o primeiro a falar com os Tabajara. Ele já havia entrado em contato com eles quando realizou uma visita aos Potiguara. Marcos Xukuru também veio conversar com os Tabajara, e se solidarizou com sua demanda, assim como Sandro Tuxá. Todos os representantes da APOINME deixaram claro aos Tabajara que não lhes cabia fazer um “atestado de indianidade”, já que é um direito dos grupos indígenas afirmarem seu autoreconhecimento. Mesmo assim, na chegada do presidente da Funai para conversar com os Tabajara, foi perguntado por Marcos Meira se eles já eram reconhecidos pelo movimento indígena, no que Marcos Xukuru e Luis Titiah rapidamente afirmaram terem conhecimento do grupo, quando então prosseguiu a conversa sobre um processo de reconhecimento.

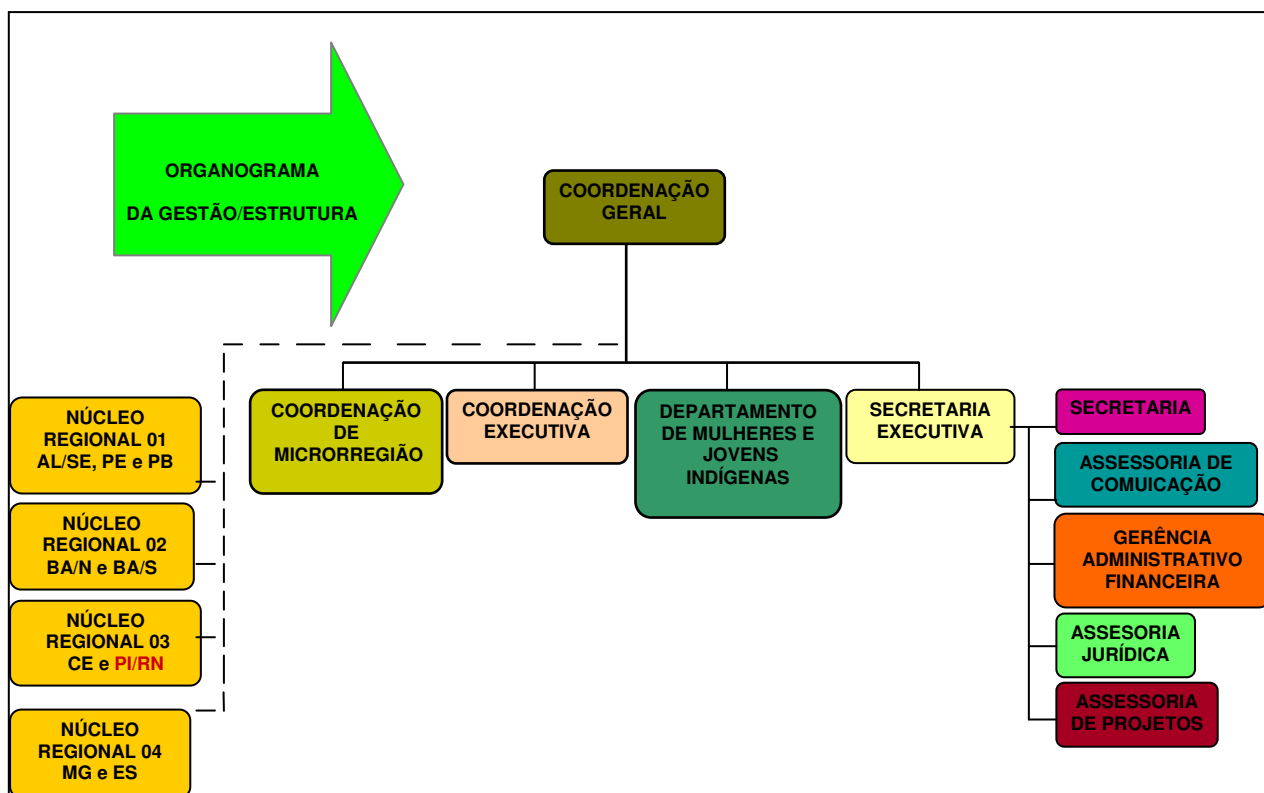
O episódio com os Tabajara serviu para compreender rapidamente como vem se processando o reconhecimento de povos “emergentes” na atualidade, em um movimento

perigoso que vem atribuindo às organizações indígenas regionais uma responsabilidade como definidores de novos grupos étnicos, que de forma alguma tem respaldo legal. A questão, aliás, mereceria uma análise mais atenta sobre suas consequências, já que reflete uma posição da Funai, mais que dos próprios indígenas, que constroem formas diferenciadas em cada Estado, no reconhecimento de novas etnias. Um exemplo é o caso do Ceará, que segundo Ceiza Pitaguary, define as novas etnias no momento em que estas vêm à assembléia anual dos povos do Ceará. Seria este o momento de “reconhecimento oficial” por parte dos outros grupos étnicos do Estado – o que de certa forma não deixa de ser uma formalidade de reconhecimento pelo “movimento indígena estadual”. No caso do Tabajara, no entanto, o apoio da APOINME se fez necessário no diálogo com o representante do órgão estatal indigenista, por uma imposição dos representantes da própria Funai.

O contato com a APOINME, aliás, se fez bastante frutífero para os Tabajara. Por meio do conhecimento da Articulação novas lideranças como Ednaldo Tabajara, conheceram indígenas com mais experiência na busca pelos direitos étnicos, a exemplo de Marcos Xukuru, que explicou como seu povo lutou pelo reconhecimento de suas terras, e as consequências, positivas e negativas, dessa luta. Os Tabajara também passaram a participar de eventos como a I Oficina de Comunicação, onde dançaram pela primeira vez o Toré, e foram até o V Acampamento Terra Livre, conhecer indígenas de todo país e verificar as estratégias de mobilização social em nível nacional. Um processo de capacitação que tem se refletido diretamente na organização social dos Tabajara e demonstrado a importância da Articulação como meio de fortalecimento das novas demandas étnicas no Nordeste.

Além de atuar junto às novas demandas étnicas, a própria APOINME também tem renovado sua estrutura da organização. Durante a VII Assembleia Geral em 2009, incorporou a representação de povos no Piauí e Rio Grande do Norte, formando uma microrregião com os dois estados. Nesta mesma ocasião foram criados os Núcleos Regionais, que representam mais uma instância intermediária entre a coordenadoria executiva e as MRs. São quatro núcleos, sendo o primeiro das MRs Alagoas/Sergipe, Pernambuco e Paraíba; o segundo Bahia Norte e Bahia Sul; o terceiro Ceará e Piauí/Rio Grande do Norte e o quarto Minas Gerais e Espírito Santo. Eles têm uma liderança como coordenador, que trabalhará fundamentalmente na articulação entre os povos desses estados, e vão ter suas bases físicas em entidades já estabelecidas, a exemplo da Copice, no Ceará ou da sede da APOINME, em Olinda. Abaixo apresento dois organogramas, feitos pela Coordenação Executiva da APOINME em 2009. O primeiro apresenta a estrutura da organização e o segundo apresenta a forma de gestão.





Verificamos que, do organograma inicial da Comissão Leste-Nordeste para este primeiro, há uma ampliação não só nos estados representados, incluindo Piauí e Rio Grande do Norte, onde está ocorrendo um recente movimento de emergência étnica, como também a valorização da presença do Conselho Fiscal, situado abaixo apenas da Assembleia Geral. Também se destaca a inserção do Departamento de Mulheres e Jovens, uma segmentação proveniente do debate de mulheres nas Assembleias de Guerreiras da APOINME. No segundo organograma, observamos ainda que, para além dos Núcleos Regionais, evidencia-se a especialização de trabalho de pessoas contratadas para a Secretaria Executiva da Articulação, que conta com a prestação de serviços de uma assessoria jurídica, de comunicação, de projetos, financeira e de secretariado.

Verificamos que a APOINME vem tentando navegar entre os mundos da representação política formal e da representação étnica, de forma a equacionar as dificuldades de interlocução das duas instâncias. Para isso se adéqua às demandas

crescentes pela capacitação de suas lideranças, não só em relação a políticas indigenistas nacionais, como também se insere no debate internacional, motivada pela proposta de participação no *mercado de projetos* (Albert, 2000) das agências de cooperação. Estas agências, junto com as propostas de parcerias estatais, e da necessidade de ampliação das organizações, têm demandado um maior interesse pelo conhecimento de estratégias de administração e gestão operacional das entidades, que saem da informalidade e vão, progressivamente, se apropriando das estruturas organizacionais não-indígenas, com secretarias específicas e instâncias decisórias hierarquizadas.

A complexificação da estrutura organizacional da APOINME traz, de forma cada vez mais clara, a necessidade que os movimentos indígenas e sociais têm de representar, através de organizações políticas, interesses que se assumem como relativamente estáveis, com uma base definida (neste caso, a étnica) (Melucci, 2001). Surgindo como uma mobilização social informal de povos, o Movimento Indígena descobre a necessidade de formas de representação que possam manter uma perspectiva de agregação mais efetiva de suas “bases”, de busca de objetivos a médio e longo prazo e de inserção direta nas instâncias decisórias da política indigenista nacional.

Esse processo de institucionalização, no entanto, leva também a problemáticas específicas. Entre elas está o risco de um “engessamento” de mobilizações de solidariedades primárias, que as organizações complexas dificilmente têm possibilidade de articular (*ibid.*). A imediatividade e maleabilidade, tão presentes no primeiro momento de germinação da Comissão Leste-Nordeste, com uma solidariedade e dinamicidade de mobilizações nos momentos de maior necessidade de atuação coletiva, podem vir a ser prejudicadas dentro de uma perspectiva de estruturação complexa. Com um sem número de representações e sub-representações ao invés de facilitar a comunicação, corre-se o

risco de se recriar a imobilidade do exercício burocrático presente nas muitas das instituições estatais.

A atuação política formalizada, como observado no último capítulo, para além da questão da capacitação, deve ser refletida diante das necessidades pessoais de seus integrantes. Movidos pelo desejo de participação em uma entidade de valorização dos direitos indígenas, essas lideranças se veem cercadas por problemáticas que, apesar de recorrentes na maioria dos indígenas envolvidos, ainda têm pouco espaço de discussão dentro da organização. A ausência da família, a lacuna na participação da organização política de seu povo, a discriminação por parte de “parentes” que não compreendem a atuação política e a falta de recursos são algumas das questões que mereceriam uma reflexão mais intensa por parte das instâncias de representação Movimento Indígena. Problemáticas pessoais podem vir a encurtar a participação de lideranças importantes que, pressionadas por questões de cunho individual (mas que são, na verdade, coletivas, dado que se repetem com grande parte deles), optam pela manutenção de suas vidas na comunidade, priorizando as necessidades de seu povo, de seus filhos, companheiros e familiares. Saudade, ausência, solidão, não são elementos externos ao trabalho da liderança indígena, mas fazem parte de seu cotidiano, devendo ser observados com a atenção e respeito que se tem pela própria construção de organizações que representam grupos com modos de vida diferenciados. São indígenas que têm na existência dentro da coletividade de suas comunidades e de suas famílias uma parte fundamental de sua própria constituição.

Neste trabalho, primei por observar de perto a APOINME como forma de compreender os desafios que as organizações indígenas e o Movimento Indígena como um todo vêm enfrentando em sua caminhada pela autonomia e representação social. Longe de esgotar o tema, objetivei levantar algumas questões que possam contribuir para a reflexão,

tanto por parte da Academia, quanto pelos próprios índios e sociedade não-indígena, sobre as construções relacionais, os processos políticos e sociais que vêm redefinindo a atuação política dos indígenas. Pretendo apresentar um retrato do momento político atual, que certamente vai ser alterado com o passar dos anos, em um fluxo contínuo de ação que demonstra a riqueza de percepção dos povos indígenas, que conseguem se criar e recriar diante das novas oportunidades de inserção no mundo.

7. Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, P. **Identificação Étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia.** IN Memorian Antônio Jorge Dias. Lisboa: Instituto de Alta Cultura - Junta de Investigações Científicas do Ultramar. vol. II: 393-400 p. 1974.

ALBERT, B. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: ISA, 2000. p.197-207.

ALBERTI, V. **Ouvir Contar - textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 196 p.

ALMEIDA, L. S. **Índios do Nordeste: temas e problemas - volume 10**. Maceió: EDUFAL, 2008. ISBN 978-85-7177-423-0.

APOINME. **Projeto Institucional 1996**. Recife: dig.: 13 p. 1996.

ARCE, A.; LONGMAN, N. Reconfiguring modernity and development from anthropological perspective. In: _____ (Ed.). **Anthropology, development and modernities: exploratory discourses, counter-tendencies and violence**. London: Routledge, 2000.

ARRUTI, J. M. A. **Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional**. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro. v. 8, nº 15, jan/jun: 57-94 p. 1995.

BANIWA, G. L. **Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo**. Revista Tellus. Campo Grande-MS: NEPPI/Universidade Católica Dom Bosco. ano 7, nº 12: 127-146 p. 2007.

BARBOSA JÚNIOR, F. B. **De cacique a prefeito: organização social e política dos índios Potiguara de Baía da Traição**. 2008. 106 p. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFPB, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB.

BARRETTO FILHO, H. T. **Tapeba, Tapebanos e Pernas-de-pau: Etnigênese como processo social e luta simbólica**. 1993. 692 p. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional, Rio de Janeiro.

_____. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social de luta simbólica. **Série Antropologia/ UNB, nº 165**, Brasília, 1994. Disponível em: < <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie165empdf.pdf> >. Acesso em: outubro de 2009.

BARTH, F. **Models of Social Organizations**. Occasional Papers. London: Royal Anthropological Institute. n. 23 1966.

_____. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: _____ (Ed.). **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p.25-67. ISBN 85-86011-35-5.

BAUER, M. W.; GASKELL, G. E. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2005. 516 p. ISBN 85.326.2727-7.

BENSA, A. Da Micro-História a uma Antropologia Crítica. In: REVEL, J. O. (Ed.). **Jogos de Escala - a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.39-76.

BERREMAN, G. D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, A. Z. (Ed.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1975. p.123-174.

BITTENCOURT, L. B. O movimento indígena organizado na América Latina – A luta para superar a exclusão. **Anais do IV Encontro da ANPHLAC**, Salvador, 2000. Disponível em: < <http://www.anphlac.org/periodicos/anais/encontro4.pdf> >. Acesso em: maio de 2010.

BONFIL BATALLA, G. Las nuevas organizaciones indígenas. Hipótesis para la formulación de un modelo analítico. In: BONFIL BATALLA, G. e VALENCIA, E. (Ed.). **Campesinato e Indigenismo en América Latina**. México: Celatis, 1980.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988 Brasília, 1988. Disponível em: < <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/> >. Acesso em: março de 2010.

BROWN, M. F. Facing he State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the new politics of identity. **L'Homme**, p. 307-326, 1993. Disponível em: < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369642 >.

CALEFFI, P. **O que é ser índio hoje? a questão indígena na América Latina / Brasil no início do século XXI**. Diálogos Latinoamericanos. Dinamarca: Universidad de Aarhus, Latinoamericanistas. nº 7: 20-42 p. 2003.

CAPOIB et al. As Faces Escuras do Indigenismo Missionário. Brasília, 2000. Disponível em: < <http://intranet.amazonia.org.br/arquivos/13334.htm> >. Acesso em: maio de 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1981. 131 p.

_____. La Politización de la Identidad y el Movimiento Indígena. In: FRANCH, J. A. (Ed.). **Indianismo e Indigenismo en América**. Madrid: Alianza Universidad, 1991. p.145-161.

_____. **Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: editora Unesp; Brasília: Paralelo 15: 2006. ISBN 85-7139-683-3.

CARNEIRO DA CUNHA, M. A Hora do Índio. In: _____ (Ed.). **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.159-164.

CARVALHO, M. R. G. D. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. 1977. dissertação (mestrado). Universidade Federal da Bahia, Bahia.

CARVALHO, M. R. G. D.; DANTAS, B.; SAMPAIO, J. A. L. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. C. (Ed.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.431-456.

CIMI. Movimento Indígena. 2001. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/movimento.htm>>. Acesso em: setembro de 2001.

COELHO, M. E. Massacre Bagua. 2009. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/18731352/O-Massacre-de-Bagua>>. Acesso em: março de 2010.

COHEN, R. **Political Anthropology: the future of a pioneer**. *Anthropological Quarterly*. 38 (3): 117-131 p. 1965.

CURI, M. V. **Mineração em Terras Indígenas: caso terra indígena Roosevelt**. 2005. 206 p. (mestrado). Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

DÁVALOS, P. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: _____ (Ed.). **Pueblos Indígenas, Estado y Democracia**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005. p.17-33. ISBN 987-1183-15-1.

DELGADO, A. C.; LEMGRUBER, S. **Os movimentos indígenas e suas implicações para o processo político na Bolívia e no Peru**. *Observador On-Line*. Rio de Janeiro: Observatório Político Sul-Americano IUPERJ/UCAM. vol1, nº 4: 1-16 p. 2006.

DEPARIS, S. R. **União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)**. 2007. 126 p. (mestrado). Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

EVANGELISTA, C. A. V. **Direitos Indígenas: o debate na Constituinte de 1988**. 2004. 76 p. dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FABIAN, J. **Etnografía y Memoria**. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. Buenos Aires: Centro de Antropología Social - IDES: 29-38 p. 2004.

FIALHO, V. R. **Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural**. 2003. 258 (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

FIRTH, R. **Social Organization and Social Change.** Journal of the Royal Anthropological Institute. London: Royal Anthropological Institute. v. 84: 1-20 p. 1954.

FLEISCHER, S. **Antropólogos 'anfíbios'? Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil.** Revista Antropológicas. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco. ano 11, vol 18 (1): 37-70 p. 2007.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. **Sistemas Políticos Africanos.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

GALVÃO, E. **Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, C. **O Saber Local - novos ensaios em antropologia interpretativa.** 4ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001. 356 p. ISBN 8532619320.

GLUCKMAN, M. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Ed.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos.** São Paulo: Global, 1987. p.227-344.

GOHN, M. G. **Teorias dos Movimentos Sociais.** 3ª ed. São Paulo: edições Loyola, 2002. 383 p. ISBN 85-15-01597-8.

GRÜNEWALD, R. A. **Toré - regime encantado do índio do Nordeste.** Recife: Fundaj / Massangana, 2005. ISBN 8570194218

GT PÓS CONFERÊNCIA 2000. Movimento Indígena - aprendendo com a experiência. Brasília, 2002. Disponível em: < <http://www.cimi.org.br/movimento.htm> >. Acesso em: novembro de 2002.

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. **Etnografía - métodos de investigación.** Buenos Aires: Paidós, 1994. 298 p. ISBN 84-493-0012-6.

HERTZBERG, H. W. **The Search for an American Indian Identity.** EUA: Syracuse University Press, 1971.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A Invenção das Tradições.** 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 316 p.

KOSSOY, B. **Fotografia e História.** São Paulo: Ática, 1989. 110 p.

LARA, S. H. **Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico.** Anos 90. Porto Alegre. vol. 15: 17-39 p. 2008.

LE BOT, I. **Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir.** Paris: Kathala, 1994.

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia.** São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996. ISBN 85-314-0306-5.

LIMA, A. C. S. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. 1 ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1995. 335p. ISBN 853261499X.

_____. O Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F., *et al* (Ed.). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dunará: FAPERJ, 2002. p.159-186. ISBN 85-7316-317-8.

LIMA, C. L. S. As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas. In: PALITOT, E. M. (Ed.). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza-CE: Secult / Museu do Ceará / IMOPEC, 2009. p.233-250. ISBN 978-85-7563-379-3.

LOEBENS, G. F. Movimento e organizações indígenas no Brasil. **Conselho Indigenista Missionário - CIMI**, Manaus, 2008. Disponível em: < <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3308&eid=245> >. Acesso em: abril de 2009.

LUCIANO, G. D. S. **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. 232 p. ISBN 85.98171-57-3

MALINOWSKI, B. **Crime and Custom um Savage Society**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1926.

MARTINS, J. D. S. **A Chegada do Estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993. ISBN 852710219.

MATOS, M. H. O. **O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. 357 p. dissertação (mestrado). Universidade de Brasília, Brasília.

MELUCCI, A. **Challenging codes: collective action in the information age**. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1996.

_____. **A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2001. 199 p. ISBN 85-326-2566-5.

MILLER, F. **Apontamentos Históricos sobre o Surgimento do Movimento Indígena no Brasil**. Cadernos de História. Natal - RN. v. 6: 147-176 p. 1999.

MONTEJO, P. Lideranças regionais criam Articulação dos Povos Indígenas. **América Latina em Movimento - ALAI**, Agencia Latinoamericana de Información, 2005. Disponível em: < <http://alainet.org/active/9843&lang=es> >. Acesso em: novembro de 2009.

MUTZENBERG, R. Construção de Sentido pelos Movimentos Sociais. In: FONTES, B. A. S.-M. (Ed.). **Movimentos Sociais: motivação, representação e produção de sentido**. Recife: editora universitária da UFPE, 1999. p.123-156. ISBN 85-7315-301-6.

OLIVEIRA Fº, J. P. **"O Nosso Governo": os Ticuna e o Poder Tutelar**. 1 ed. São Paulo / Brasília: Marco Zero / MCT/CNPQ, 1988. 315p. ISBN 8527900807.

OLIVEIRA, J. P. **Antropologia Política**. Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas: 64-67 p. 1986.

_____. **Uma etnologia dos 'índios misturados' - situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana - Estudos em Antropologia Social. Rio de Janeiro. v. 4, n. 1: 47-77 p. 1998.

_____. **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa / LACED, 2004. 360p. ISBN 8586011800.

_____. Políticas Indígenas Contemporâneas - régimen tutelar, juegos políticos y estratégias indígenas. In: _____ (Ed.). **Hacia Una Antropología del Indigenismo: estúdios críticos sobre lo procesos de dominación de los indígenas em Brasil**. Rio de Janeiro / Lima: Contra Capa / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006. p.127-150. ISBN 85-7740-005-0.

OLIVEIRA, K. E. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. 2006. 219 p. dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

_____. O espaço do sagrado: os terreiros de toré como elementos de fortalecimento político no povo Xukuru do Ororubá. In: GUILLEN, I. C. M. e GRILLO, M. Â. D. F. (Ed.). **Cultura - cidadania e violência**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009. p.139-153. ISBN 97888573156430.

PALITOT, E. M. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura**. 2005. 224 p. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia UFPB/UFCG, Universidade Federal da Paraíba / Universidade Federal de Campina Grande, João Pessoa-PB.

PEREIRA DA COSTA, F. A. Anais Pernambucanos. Recife (PE), 1493 a 1850. Disponível em: < <http://www.liber.ufpe.br/pc/projeto.jsp> >.

PERES, S. C. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2003. 447 p. (tese de doutorado). Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unversidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.

POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro. vol. 5: 200-212 p. 1992.

PREZIA, B. **Caminhando na luta e na esperança - Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi**. São Paulo: Edições Loyola: CIMI: Cáritas Brasileira, 2003. 364 p.

QUEIROZ, M. I. P. Relatos Oraís: do "indizível" ao "dizível". In: SIMMON, V. (Ed.). **Experimentos com Histórias de Vida**. São Paulo: Vórtice, 1988. p.14-43.

RAMOS, A. R. Os Direitos do Índio no Brasil. Na encruzilhada da cidadania. **Série Antropologia/ UNB, nº 116**, Brasília, 1991. Disponível em: < <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie116empdf.pdf> >. Acesso em: dezembro de 2007.

_____. Nações Dentro da Nação: um desencontro de ideologias. **Série Antropologia/ UNB, nº 147**, Brasília, 1993. Disponível em: < <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie147empdf.pdf> >. Acesso em: outubro de 2009.

_____. Voces Indígenas: El Contacto Vivido y Contado. In: SANTOS, F. (Ed.). **Globalización y Cambio en la Amazonia Indígena**. Quito: Biblioteca Abya-yala, 1996. p.183-215.

_____. Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. **Série Antropologia/ UNB, nº 221**, Brasília, 1997. Disponível em: < <http://www.unb.br/ics/dan/Serie221empdf.pdf> >. Acesso em: abril de 2006.

_____. Do Engajamento ao Desprendimento. **Série Antropologia/ UNB, nº 414**, Brasília, 2007. Disponível em: < <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie414empdf.pdf> >. Acesso em: março de 2010.

REESINK, E. **Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste**. Universitas. Salvador: UFBA. nº 32: 121-137 p. 1983.

RIBEIRO, D. **Diários Índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 627 p. ISBN 978-85-7164-578-3.

RIBEIRO, S. I. G. T. **Fronteira e Espacialidade: o caso dos Guarani no Oeste do Paraná**. Revista Varia Scientia. Paraná: Universidade Estadual do Oeste do Paraná. v. 6, n. 12: 171-192 p. 2006.

RICARDO, C. A. "Os índios" e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: LOPES, A. e GRUPIONY, L. D. (Ed.). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995. p.29-60.

_____. Quem fala em nome dos índios? (II). In: _____ (Ed.). **Povos Indígenas do Brasil, 1991-1995**. São Paulo: ISA, 1996. p.90-94.

ROCHA, L. M. **A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: ed. UFG, 2003. 264 p. ISBN 85-7274-212-3.

SANTORO, M. O Despertar dos Movimentos Indígenas nos Andes. **Outro Brasil - Laboratório de Políticas Públicas / UERJ**, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: < <http://www.lpp->

buenosaires.net/outrobrasil/exibir_tema_debate.asp?Id_sub_debate=17&Id_debate=4 >. Acesso em: março de 2010.

SEITHEL, F. **Advocacy Anthropology: History and Concepts**. Revista Antropológicas. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco. ano 8 vol 15 (1): 5-48 p. 2004.

SIGAUD, L. Apresentação. In: LEACH, E. R. (Ed.). **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. p.9-46. ISBN 85-314-0306-5.

SILVA, E. H. **Notas para uma história Xukuru**. Recife: digitado: 34 p. 1998.

_____. **Xucuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988**. 2008. 299 p. tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.

SILVERMAN, S. Patronage and Community-nation relationships in central Italy. In: SCHMIDT, S. W. (Ed.). **Friends, Followers and Factions. A Reader in political clientelism**. Berkeley: University of California Press, 1977. p.293-304.

SIMMEL, G. In: MORAES Fº, E. D. (Ed.). **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p.192 p.

STAVENHAGEN, R. **Challenging the Nation-State in Latin America**. Journal of International Affairs. vol 34, nº 2: 421-440 p. 1992.

SWARTZ, M. introduction. In: _____ (Ed.). **Local-Level Politics: social and cultural perspectives**. Chicago: Aldine, 1968. p.1-46.

TREJO, G. Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à "quarta onda" de mobilizações indígenas na América Latina. In: DOMINGUES, J. M. e MANEIRO, M. (Ed.). **América Latina hoje: conceitos e interpretações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p.225-275. ISBN 85-200-0733-3.

VALLE, C. G. O. **Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará**. 1993. 301 p. (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional, Rio de Janeiro.

VARELA, M. **Hacia um novo pacto fundacional**. Miedos y Miserias: obstáculos a la seguridad indigena - Social Watch Informe. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo 2004.

VARESE, S. The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People. In: BRUSH, S. B. e STABINSKY, D. (Ed.). **Valuing local knowledge: indigenous people and intellectual property**. Washington - USA: Island Press, 1996. cap. 6, p.122-142. ISBN 1-55963-425-1.

WEBER, M. Relações Comunitárias Étnicas. In: _____ (Ed.). **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3 ed. Brasília: UNB, 1991. p.267-277. ISBN 85-230-0317-2.

WOLF, E. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México. In: FELDMAN-BIANCO, B. e RIBEIRO, G. L. (Ed.). **Antropologia e Poder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003. p.73-91.

YASHAR, D. **Contesting citizenship. Indigenous Movements and democracy in Latin America**. Comparative Politics, vol 31, nº 1: 23-42 p. 1998.

_____. **Contesting Citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ZALUAR, A. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, R. C. L. (Ed.). **A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p.107-125.

8. Iconografia: índios em movimento

Durante a pesquisa captei imagens sobre os eventos e participações indígenas envolvendo o exercício da mobilização étnica de diversas formas, nos estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará e no Distrito Federal. Também consegui um acervo histórico importante, nos arquivos da Articulação na sede de Olinda, sobre os primeiros anos de atuação da APOINME. As imagens representam um meio estético de informação, de conhecimento, e conterão sempre um valor documental e iconográfico (Kossoy, 1989). Estas representações nos trazem elementos para compor uma narrativa através do texto da iconografia, como veremos a seguir.



FOTO DA CAPA: V Acampamento Terra Livre. Mirando a Justiça (STF). Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



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



Retomada da aldeia Caípe,
território Xukuru (PE). 1992. Na
foto Maninha Xukuru-Kariri e
Milton Xukuru, Xicão Xukuru,
Toinho Pereira e Girleno Xokó
(arquivo fotográfico APOINME)



Retomada da aldeia Caípe,
território Xukuru (PE). 1992. Na
foto Xicão Xukuru, Toinho
Pereira (Xukuru) e Girleno
Xokó.
(arquivo fotográfico APOINME)



Campanha da Demarcação das Terras Indígenas. Lançamento em Recife. 1993.
(arquivo fotográfico APOINME)



Campanha da Demarcação das Terras Indígenas. Assembleia Legislativa em Pernambuco. 1993.
(arquivo fotográfico APOINME)



Retomada Karapotó (AL).
Fevereiro de 1993.
(arquivo fotográfico APOINME)



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



Manifestação pela revogação do Decreto 1775 em Brasília. 1996.
(arquivo fotográfico APOINME)



Manifestação pela revogação do Decreto 1775 em Brasília. Presença dos deputados Gilney Viana, Ivan Valente e Brigio. 1996.
(arquivo fotográfico APOINME)



Sala da Pastoral Indigenista no subsolo da Catedral do Ceará, em Fortaleza. Início da articulação dos povos indígenas no Ceará. Segunda metade da década de 1990.
(arquivo fotográfico APOINME)



V Assembleia da APOINME. Convento Medalha Milagrosa em Jaboatão dos Guararapes (PE). 1991
(arquivo fotográfico APOINME)



Movimento de 1 ano da morte de Xicão. Território Xukuru (PE). E para D Caboquinho Potiguara (PB), Maninha Xukuru-Kariri (AL), Zé de Santa Xukuru, pajé Seu Zequinha Xukuru, Dourado Tapeba (CE), Aylton Pataxó (BA) e João Jorge Xukuru. Maio de 1999.
(foto: Estêvão Palitot)



Representação dos povos Indígenas no Nordeste durante a plenária de mobilização na Marcha em Coroa Vermelha. Abril de 2000. (arquivo fotográfico APOINME)



Coordenação da APOINME. E para D. Célio Xukuru-Kariri, Caboquinho Potiguara, Maninha Xukuru-Kariri, Zé de Santa Xukuru, Dourado Tapeba, Uilton Tuxá, Agamenon Geripankó e João Venâncio Tremembé. 2003. (arquivo fotográfico APOINME)



Escritório da APOINME em Palmeiras dos Índios (AL). Agamenon Geripankó em primeiro plano e Uilton Tuxá em segundo. (arquivo fotográfico APOINME)



Entrega do Prêmio de Direitos Humanos em 2004 a Capitão Potiguara, representante da APOINME, pela então ministra Marina Silva.
(Foto: Agência Brasil)



Oficina de Gestão realizada em parceria entre a COPIPE e APOINME, com a assessoria de Domingos Corcione e o CCLF. agosto de 2004.
(arquivo fotográfico APOINME)



XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. Território Tremembé. Dourado Tapeba em destaque. Dezembro/2007
(foto: Kelly E. Oliveira)



XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. Território Tremembé. Em destaque Eliane Tabajara trabalha na secretaria, confeccionando ata e resumo dos trabalhos. Dezembro/2007 (foto: Kelly E. Oliveira)



XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. Território Tremembé. Biel trabalha no registro do evento. Dezembro/2007 (foto: Kelly E. Oliveira)



XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. Território Tremembé. Ceixa Pitaguary fala à assembleia. Dezembro/2007 (foto: Kelly E. Oliveira)



XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará. Território Tremembé. Índios assistem vídeo da 1ª Assembleia, de 1990. Dezembro/2007
(foto: Kelly E. Oliveira)



IV Assembleia Potiguara. Pousada das Ocas, Baía da Traição (PB). Na mesa de abertura, representantes das prefeituras de Baía da Traição, Marcação, Funasa e Funai. Cacique Caboquinho ao microfone. Outubro/2007.
(foto: Kelly E. Oliveira)



IV Assembleia Potiguara. Pousada das Ocas, Baía da Traição (PB). Sandro Potiguara pinta Si Potiguara, para Toré de abertura. Outubro/2007.
(foto: Kelly E. Oliveira)



IV Assembleia Potiguar. Pousada das Ocas, Baía da Traição (PB). Grupo de Trabalho discute território. Outubro/2007.
(foto: Kelly E. Oliveira)



IV Assembleia Potiguar. Pousada das Ocas, Baía da Traição (PB). Presidente da Funai, Márcio Meira. Outubro/2007.
(foto: Kelly E. Oliveira)



IV Assembleia Potiguar. Pousada das Ocas, Baía da Traição (PB). Conhecendo a Aldeia Forte. E para D. Zé de Santa Xukuru, Kelly Oliveira, Caboquinho Potiguar e Márcio Meira. Outubro/2007.
(foto: Estêvão Palitot)



Reunião Carteira Indígena. Abertura. Garanhuns/PE, outubro/2007. (foto: Kelly E. Oliveira)



Reunião Carteira Indígena. Maria Helena Potiguara (Ceará) trabalha na oficina. Garanhuns/PE; outubro/2007. (foto: Kelly E. Oliveira)



Reunião Carteira Indígena. Zé de Santa Xukuru explica participação da APOINME. Garanhuns/PE; outubro/2007. (foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Imagem panorâmica do acampamento. Brasília/DF, abril/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Caminhada até a Câmara Federal. Brasília/DF, abril/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Café da manhã com deputados federais. Brasília/DF, abril/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Toré no Salão Negro da Câmara Federal. Em destaque Nailton Pataxó. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Uilton Tuxá discursa no Salão Negro para outros indígenas. Acima, foto de Maninha Xukuru-Kariri. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Índios Tuxá fazem ritual na tenda principal. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Passeata do último dia pela Praça dos Três Poderes. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



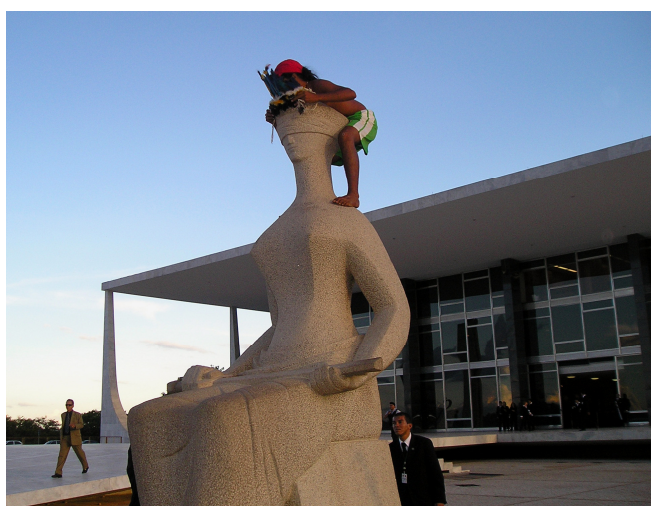
V Acampamento Terra Livre. Passeata do último dia pela Praça dos Três Poderes. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



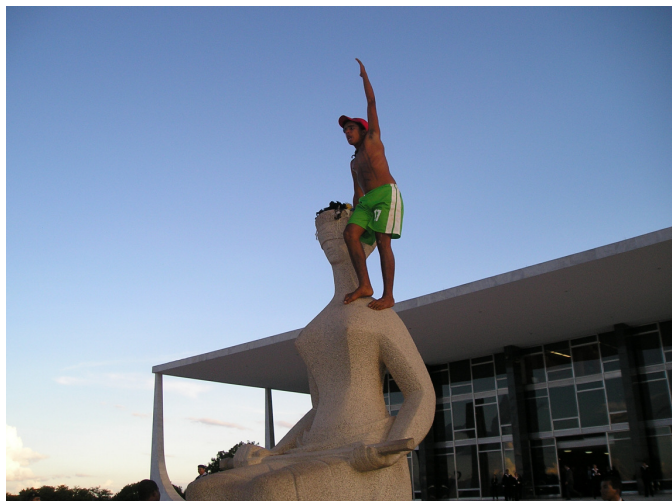
V Acampamento Terra Livre. Força policial impedindo acesso dos indígenas ao Supremo Tribunal Federal - STF. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. grade impedindo acesso dos indígenas ao Supremo Tribunal Federal. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Menino Truká dribla segurança no STF e coloca cocar na estátua da Justiça. Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Menino Truká dribla segurança no STF e coloca cocar na estátua da Justiça. Brasília/DF, abril/2008.

(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre. Tenda principal onde se realizavam os debates. Brasília/DF, abril/2008.

(foto: Kelly E. Oliveira)



Acampamento Terra Livre. Tenda principal à noite. Atividades culturais e diversão após dia de trabalho intenso. Brasília/DF, abril/2008.

(foto: Kelly E. Oliveira)



V Acampamento Terra Livre.
Marcos Apurinã (COIAB) entrega
documento do Acampamento ao
Ministro Gilmar Mendes, no STF.
Brasília/DF, abril/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



VIII Assembleia Indígena Xukuru.
Território Xukuru (PE), maio/2008
(foto: Kelly E. Oliveira)



VIII Assembleia Indígena Xukuru.
Território Xukuru (PE). Uilton Tuxá
fala sobre APOINME. Maio/2008
(foto: Kelly E. Oliveira)



VIII Assembleia Indígena Xukuru. Território Xukuru (PE). Uelson Xukuru em destaque e Marcos Xukuru. Caminhada em Pesqueira, no último dia do evento. Maio/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



VIII Assembleia Indígena Xukuru. Território Xukuru (PE). Saulo Feitosa (CIMI) fala para assembleia. Maio/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



II Reunião Extraordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista CNPI. Baía da Traição/PB. Março/2008.
(foto: Kelly E. Oliveira)



II Reunião Extraordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista CNPI. Bancada do Nordeste. E para D Marcos Xukuru, Caboquinho Potiguara, Lindomar Xokó, Luis Titiah Pataxó Hã-Hã-Hãe, Capitão Potiguara e Sandro Tuxá. Baía da Traição/PB. Março/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



II Reunião Extraordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista CNPI. Cacica Cal Potiguara. Baía da Traição/PB. Março/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



I Oficina de Comunicação da APOINME. Olinda/PE. Abril/2008. (foto: Kelly E. Oliveira)



I Oficina de Comunicação da APOINME. Olinda/PE. Abril/2008. E para D Uilton Tuxá e Sandro Tuxá.
(foto: Kelly E. Oliveira)



I Oficina de Comunicação da APOINME. Olinda/PE. Abril/2008. Esquerda – Ednaldo Tabajara (PB), em primeiro evento do movimento indígena apresentando seu povo.
(foto: Kelly E. Oliveira)



I Oficina de Comunicação da APOINME. Olinda/PE. Abril/2008. Facilitadoras da Oxfam e CCLF realizam oficina.
(foto: Kelly E. Oliveira)